१२



समग्र केळकर वाङ्मय



१२

समग्र केळकर वाङ्मय

१२ तत्त्वज्ञानखंड

प्रकाशक
मनोहर महादेव केळकर
घर नं. १९६/३२ सदाशिव पेठ, पुणें.



मुद्रक
गोपाळ वळवंत जोशी
आनंद मुद्रणमंदिर, १९६/४६
सदाशिव पेठ, पुणें.

परिशिष्ट १ लें

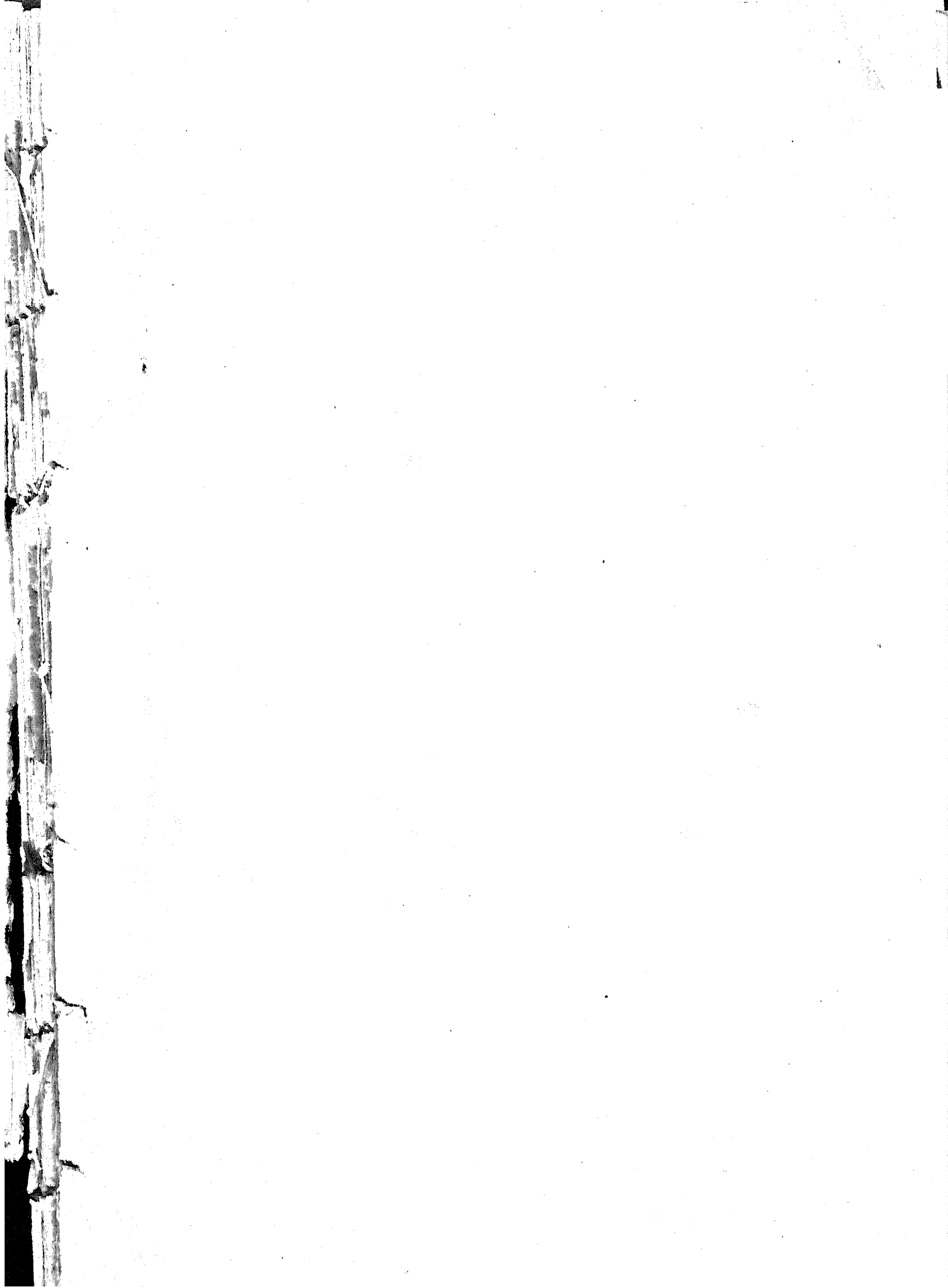
संकृतवाङ्मयांतील हास्यविनोद. (पृ. १ ते ९३)

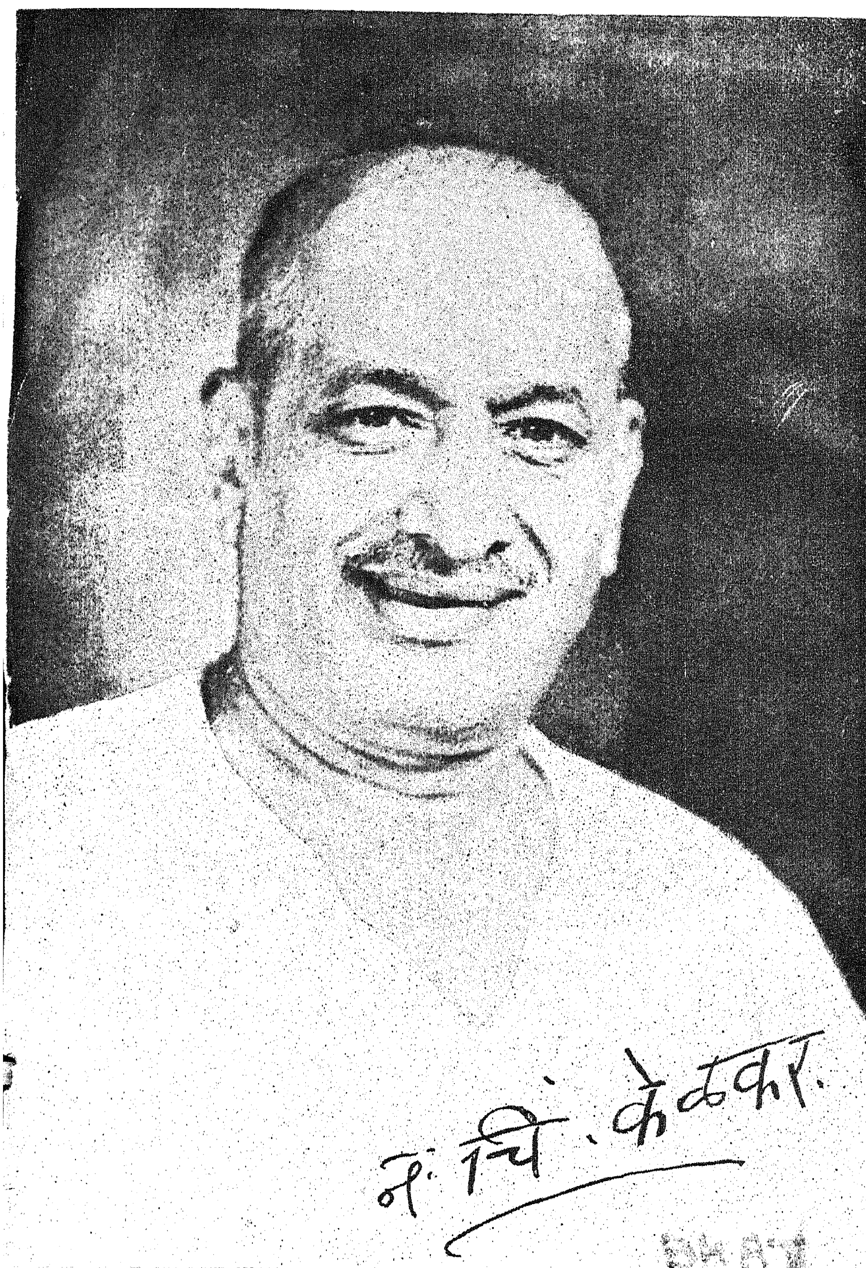
वेदकालीन विनोदबुद्धि–मंडूकसूक्त–दाबस्तुतींतील उपहास - ब्राह्मणग्रंथांतील सोमाचा सौदा–एका तत्त्वज्ञानाचा विनोद–कांहीं विनोदी न्याय-जयन्त भट्टाचे विनोदी फटकारे–संस्कृतसाहित्यशास्त्र व हास्यरस–भरतमुनीचा विदूषक–संस्कृत नाटकांतील विदूषक–शेक्स्पिअरचे Fools–विदूषकाचें लक्षण हजरजबाबीपणा–विद्वत्ता–कुरूपता–खादाडपणा–लोकांची फजिती करणें–विदूषक खालच्यावरच्या समाजांमधील दुवा–विदूषकामुळें प्रसंगनिष्ठ विनोद–कल्पनानिष्ठ व शब्दनिष्ठ विनोद–विदूषकाव्यतिरिक्त इतर विनोदी पात्रें–शकार–दर्दूरक–शाकुंतलांतील धीवर–प्रबोधचंद्रोदयांतील विनोद–नाटकांतील नांद्या–दोन संस्कृत प्रहसनें–भाण–संस्कृत काव्यें–कुमारसंभव–रघु–नैषधचरित–अमरुशतक–विगुणादर्शचंपू–माहीषशतक–अन्योक्ति–समस्या–प्रहेलिका–विनोदी सुभाषितें–कलिविडंबन–कलाविलास–विडंबनकाव्यें–कलिवृत्तादर्श–पुराण–चहागीता–काकदूत–कथासरित्सागर–पञ्चतंत्रहितोपदेश–बाणाची कादंबरी–वासवदत्ता–दशकुमारचरित–उपसंहार.

संस्कृत संदर्भ ग्रंथांच्या नांवांची सूचि

परिशिष्ट २ रें

परिशिष्ट ३ रें




न. चिं. केळकर.

हास्यविनोदमीमांसा

प्रास्ताविक

सुमारें पसतीस वर्षांपूर्वी हास्यविनोद या विषयावर मीं एक निबंध लिहिला. तो ' सुभाषित आणि विनोद ' या नांवानें कांहीं वाचकांना माहीत असेल. तो निबंध अनेक विद्वानांनाहि पसंत पडला. प्रथम ' विविधज्ञानविस्तार ' मासिकांत तो बारा अंकांमध्यें खंडशः प्रसिद्ध झाला. परंतु त्याची स्वतंत्र आवृत्ति मीं तेव्हां काढली नाहीं. पुढें १९११ सालीं ' रसिकरंजनग्रंथ-माले'च्या विद्यमानें तो स्वतंत्र ग्रंथरूपानें प्रसिद्ध केला आणि डेक्कन व्हरनॅक्युलर ट्रान्सलेशन सोसायटीकडे अभिप्रायाला पाठविला. तेव्हां सोसायटीच्या तीन परीक्षकांनीं त्यावर जे वेगवेगळे अभिप्राय दिले ते खालीलप्रमाणें होतेः—

१ " सुभाषित आणि विनोद " हें रा. न. चिं. केळकर यांनीं ' विनोद ' या विषयावर लिहिलेल्या निबंधाचें नांव आहे. सदर निबंधांतील विषयाचें प्रतिपादन रा. केळकर यांनीं फारच उत्कृष्ट रीतीनें केलेलें आहे. अनेक टीकाकारांच्या मतांचा आधार देऊन त्यांनीं आपले सिद्धांत सिद्ध केले आहेत. आणि या कामीं संस्कृत कवि व ग्रंथकार आणि तसेंच प्रख्यात इंग्रज कवि, नाटककार, कादंबरीकार वगैरेंच्या ग्रंथांतील उतारे व अवतरणें यांचाही उपयोग केला आहे. विषयाची मांडणी सशास्त्र आणि तत्त्वज्ञानपद्धतीस अनुसरून आहे. एकंदरीनें तिजवरून रा. केळकर यांची विद्वत्ता व विद्याव्यासंगित्व हीं बरींच दिसून येतात. तथापि यामुळें भाषा मात्र जितकी सोपी हवी तितकी सोपी न पडतां थोडीशी गहन झाली आहे.

२ रा. नरसिंह चिंतामण केळकर यांनीं सदरहु निबंध लिहून मराठी भाषा—मंदिराचें अगदीं नवीन व पूर्वीं कोणीं न पाहिलेलें असें एक दालनच खुलें केलें, आणि त्या योगानें मराठी वाचकवर्ग आणि ग्रंथकार या उभयतांवरही मोठाच उपकार केला आहे असें निःसंशय म्हणण्यास हरकत नाहीं. सदर लेखकाचें बुद्धिकौशल्य अर्थात् चिकित्सक बुद्धि किती सूक्ष्म व तीक्ष्ण

आहे, संस्कृत व इंग्रजी वाङ्मयाचा त्यांचा अभ्यास किती विस्तृत आहे, व त्याहूनही विशेष म्हटलें म्हणजे, ग्रंथकारवर्गात फारच क्वचित् आढळणारी अशी जी सुसंस्कृत व शुद्ध अभिरुचि ती त्यांच्या अंगीं कशी वास करीत आहे हें या पुस्तकावरून दिसून येईल.

३ हा निबंध मराठी भाषेंत लिहिलेला अपूर्व आहे. विषयाचें निरूपण सर्वांगांनीं येथल्या व परदेशांतल्या नामांकित साहित्यशास्त्रकारांचे विचार जमेस धरून स्वतंत्र रीतीनें केलेलें आहे. निबंधकारांचीं सर्वच मतें प्रत्येकास मान्य होतील असें नाहीं. सुभाषिताची व्याख्या अव्याप्ति दोषास पात्र आहे असें वाटतें. दुसरेंही कांहीं विचार वादग्रस्त आहेत. तरी ज्यांकरितां हा निबंध लिहिला आहे—म्हणजे विनोदी लेख लिहिण्यास ज्यांची स्फूर्ति अथवा इच्छा आहे—त्यांनीं अवश्य वाचण्याजोगा आहे. विनोदी स्वभाव थोडक्यांचाच; विनोदी भाषण करण्याचा गुण त्याहून विरळा; व खरें विनोदी सुभाषित रचण्याची कला ज्यांस उपजत अथवा संस्कारानें साधली आहे असे लाल त्याहून विरळा.

नंतर कांहीं वर्षांनीं 'विविधज्ञानविस्तार' मासिकाच्या ज्युबिली अंकाच्या रूपानें एक वाङ्मयनिबंधावली प्रसिद्ध झाली. तींत मुंबईचे सुप्रसिद्ध विद्वान् साहित्यिक आणि पंडित रा. पांडुरंग वामन काणे एम. ए. एलएल. बी. ॲडव्होकेट यांनीं माझ्या या निबंधावर खालीलप्रमाणें अभिप्राय प्रगट केला—

"साहित्यशास्त्रावर झालेल्या अनेक मराठी ग्रंथांत 'केसरी' चे विद्वान् संपादक व प्रसिद्ध लेखक रा. न. चिं. केळकर यांच्या 'सुभाषित व विनोद' ह्या ग्रंथाला अनेक दृष्टींनीं अग्रस्थान दिलें पाहिजे. यांत वर्णन केलेल्या ग्रंथाप्रमाणें केवळ संस्कृत साहित्यालाच धरून विवेचन नसून, सर्व ग्रंथ पौरस्त्य व पाश्चात्य पुस्तकें वाचून विचार करून स्वतंत्रपणें लिहिला आहे. हा ग्रंथ जरी Wit and Humour या इंग्रजी शब्दांनीं व्यक्त केल्या जाणाऱ्या विषयावर लिहिला आहे, तरी यांत प्रसंगोपात्त रस अलंकार वगैरे विषयांचेंही त्रोटक विवेचन आहे. या ग्रंथांतील विषयांचें त्रोटकही वर्णन देणें येथें शक्य नाहीं. परंतु अर्वाचीन मराठी साहित्यशास्त्रावर जर प्रमाणभूत व मार्गदर्शक ग्रंथ लिहावयाचा असेल तर तो कोणत्या पद्धतीनें लिहिला पाहिजे, हें या ग्रंथावरून दिसेल, इतकें लिहिल्याशिवाय रहावत नाहीं."

मुंबई विद्यापीठानेंहि कॉलेजांतील अभ्यासाचा एक विषय या नात्यानें या

प्रकाशकाचें निवेदन

संकल्पाप्रमाणें 'समग्र केळकर वाङ्मया'चे हे बारा खंड छापून आज वाचकांच्या हातीं देतां येत आहेत याविषयीं फार आनंद होतो. हें छपाईचें काम अपेक्षेपेक्षां पुष्कळच लवकर पूर्ण करितां आलें याचें श्रेय पुणें शहरांतील अनेक छापखान्यांनीं केलेल्या सहकारितेलाच दिलें पाहिजे.

हें समग्र केळकर वाङ्मय प्रसिद्ध करण्याची मूळ कल्पना स्वतः केळकरांची नाहीं, त्याप्रमाणें ती प्रस्तुत प्रकाशकाचीहि नाहीं. केळकर वाङ्मयाचा अभ्यास आज सुमारें वीस वर्षे सतत करणाऱ्या एका गुणग्राही वाचकाच्या सहृदय अंतःकरणांत त्या कल्पनेचा उगम झाला. आणि त्याच्याच सक्रिय प्रोत्साहनामुळें त्या कल्पनेला हें दृश्य स्वरूप प्राप्त झालें हें सांगणें आम्ही आमचें कर्तव्य समजतों.

वास्तविक केळकरांचें '**समग्र**' वाङ्मय प्रसिद्ध करण्याची वेळ अजून आलेलीच नाहीं ! कारण त्यांची लेखणी अजून थांबलेली नाहीं. आणि त्यांची प्रकृति चांगली राहिली तर यापुढें त्यांनीं निर्माण केलेलें आणखीही वाङ्मय वाचकांना वाचावयास मिळेल अशी आशा करण्यास जागा आहे. तथापि बारा हजार पृष्ठें भरतील इतकें वाङ्मय आजच सिद्ध असल्यामुळें, हा पहिला मोठा हप्ता छापून मोकळें व्हावें ही गोष्ट सर्वच दृष्टींनीं इष्ट होती. पण यांत आणखी एक सोय विशेष होती ती अशी कीं, केळकरांच्या छापील ग्रंथांशिवाय त्यांनीं वर्तमानपत्रें, मासिक पुस्तकें यांत लिहिलेले लेख, इतर ग्रंथकारांच्या ग्रंथांना लिहिलेल्या प्रस्तावना, प्रसंगविशेषीं त्यांनीं दिलेल्या व्याख्यानांचे लेखी सारांश इत्यादि जें अवांतर वाङ्मयहि बरेंच आहे, तें आठवून मिळवून जुळवून युक्तायुक्त पाहून तपासून देणें हें काम इतरांच्या हातून कसें होणार ? तें

त्यांचें त्यांनींच करणें शक्य. म्हणून त्यांना श्रम देऊनहि पण तें त्यांच्या हातून होण्यासारखें आहे तोंपर्यंत करवून घेण्याशिवाय गत्यंतर नव्हतें.

या ग्रंथांतल्या ' वाङ्मय ' शब्दाचा अर्थ नेहमीं आपण समजतों त्याहून किंचित् अधिक व्यापक केला पाहिजे. कारण केळकरांच्या लेखांप्रमाणें त्यांनीं दिलेल्या तोंडी व्याख्यानां–भाषणांचाहि समावेश त्यांत केला आहे. पण त्यांपैकीं बरींच, तोंडीं बोलून झाल्यावर, स्वतः त्यांचीं त्यांनीं लिहून दिलेलीं आहेत. इतर वार्ताहरांनीं लिहून घेतलेलीं अशीं थोडीं आहेत.

दुसरीहि एक गोष्ट सांगणें अवश्य आहे ती ही कीं, या बारांपैकीं कांहीं थोडया खंडांत, केळकरांनीं स्वत: लिहिलें नाहीं किंवा ते बोलले नाहींत असेंहि कांहीं ' वाङ्मय ' पुरवणी कागदपत्रांच्या रूपानें समाविष्ट केलें आहे. उदाहरणार्थ, टिळकांचीं मृत्युपत्रें, केसरीवरील खटल्यांतील न्यायमूर्तींचे निर्णय, एखाद्या सभेच्या हकीकतींतील प्रास्ताविक किंवा समारोपाचा असा कांहीं त्रोटक मजकूर इत्यादि पण त्या ठिकाणीं केवळ तो प्रसंग किंवा तो विषय यांची नीट समजूत पटण्याला तो मजकूर साधनभूत असल्यामुळेंच घालावा लागला आहे. उलट कांहीं वाङ्मय केळकरांनीं लिहिलेलें असेंहि खंड–पृष्ठांच्या मर्यादेमुळें वगळावें लागलें.

हें प्रचंड वाङ्मय जवळ जवळ सारख्या पृष्ठसंख्येच्या बारा खंडांत बसवून देणें हें काम सहजच जरासें अडचणीचें झालें. तथापि शक्य तोंवर विषयानुसंधान साधण्याचा प्रयत्न करण्यांत आला आहे.

प्रकाशक

अनुक्रमणिका

निबंधाला मान्यता दिली. यामुळें या ग्रंथाची आणखी एक आवृत्ति मीं पुढें काढली तीहि संपली.

वरील अभिप्रायांवरून हें दिसून येईल कीं, या ग्रंथाला जी मान्यता मिळाली तिचें एक कारण असें होतें कीं, मराठी वाङ्मयांतील हास्यविनोदाच्या साहित्य-विषयाबर तोंपर्यंत स्वतंत्र ग्रंथ असा मुळींच नव्हता, आणि माझ्या ग्रंथांतील चर्चेनें साहित्यमंदिरांतील एक नवेंच दालन उघडलें गेलें.

तथापि या ग्रंथांतील कांहीं वैगुण्यें माझीं मलाच प्रथमपासून दिसत होतीं. आणि रिकामपण लाभेल तेव्हां तो ग्रंथ सुधारून वाढवून त्याची नवी आवृत्ति काढावी असें मीं मनानें योजून ठेवलें होतें. इतकेंच नव्हे, तर त्या योजनेप्रमाणें पूर्वीच्या ग्रंथांतील मजकूर काढावयाचा कोणता आणि नवा घालावयाचा कोणता हेंहि मीं ठरवून त्याप्रमाणें या विषयाबरील नवीन ग्रंथ वाचण्याचें काम थोडथोडें सुरू ठेवलें होतें. आणि आतां केसरी—मराठा पत्रें आणि ट्रस्ट—संस्था यांच्या कार्यांतून मुक्त होतांच पहिलें काम हातीं घेतलें तें या ग्रंथाची नवी आवृत्ति काढण्याचें.

जुन्या निबंधांतील आणखी दोन दोष पुढें पुढें माझे मलाच आढळून आले. एक हा कीं, त्याची भाषा वरीच क्लिष्ट आहे. आतां शास्त्रीय विवेचन म्हटलें म्हणजे त्यांत क्लिष्टता व कठिणपणा येणारच. पण तो सर्वस्वीं टाळतां न आला तरी, प्रयत्न केल्यास, बराचसा काढून टाकतां येणें शक्य आहे असें मला विचारांतीं वाटलें. म्हणून या हल्लींच्या नव्या निबंधांत क्लिष्टतेचा दोष बराच-सा काढून टाकलेला वाचकांना आढळेल.

दुसरा दोष असा होता कीं, विवेचन स्पष्ट करण्याकरितां सहजच कांहीं उदाहरणें द्यावीं लागतात तीं त्या निबंधांत प्रायः इंग्रजी वाङ्मयांतूनच दिलीं होतीं. पण त्यामुळें विवेचन मराठींत आणि स्पष्टीकरणाचीं उदाहरणें इंग्रजींत असा विजोडपणा झाला ! आतां त्यांतील सर्वच उदाहरणें इंग्रजी होतीं असें नाहीं. संस्कृतांतलीहि अनेक होतीं. पण इंग्रजी उदाहरणें इतकीं आहेत कीं निबंधाला तें एक लांछनच जडलें. आणि तें काढून टाकलें पाहिजे हा विचारहि नवीन निबंध लिहिण्याला एक कारण झालें.

मात्र या इंग्रजी उदाहरणासंबंधानें एक गोष्ट माझ्यातर्फे म्हणून सांगतां येण्यासारखी आहे ती ही कीं, निबंधाच्या विषयाची कोणतीच माहिती म्हणजे उपपत्ति, चिकित्सा, विवेचन, उदाहरणें—इत्यादि गोष्टी मला मराठी भाषेंत

तो निबंध लिहितांना मुळींच उपलब्ध झाल्या नाहींत असें म्हटलें तरी चालेल. ती सामुग्री मला तेव्हां पुष्कळशी इंग्रजी ग्रंथांतूनच मिळाली. आणि निबंध मराठींत असला तरी त्याचे वाचक बहुधा इंग्रजी भाषा जाणणारे असणार, अशा समजुतीनेंहि इंग्रजी अवतरणेंच्या अवतरणें देण्याचा मोह मला सहजच पडला. त्यामुळें अपेक्षेप्रमाणें इंग्रजी भाषा जाणणाऱ्या वाचकांचें व्हावयाचें तें कार्य झालेंहि. एवढेंच काय, पण विनोदी मराठी वाङ्मयाची स्थिति पूर्वीचा निबंध लिहिला तेव्हां होती तशी आजहि असती तर पहिल्या ऐवजीं दुसरा निबंध लिहिण्याला मी कदाचित् प्रवृत्त झालोंहि नसतों.

पण हास्यविनोदविषयावरील वाङ्मय—निदान उदाहरणें देण्याला लागणाऱ्या सामुग्रीच्या स्वरूपाचें वाङ्मय—गेल्या पस्तीस वर्षांत पुष्कळच निर्माण झालें आहे. त्यामुळें, नवीन निबंध लिहावयास घेतला असतां जागजागीं मराठी उदाहरणें देतां आल्यानें विवेचनाचें काम नुसतें भागेल एवढेंच नव्हे, तर तें विवेचन अधिक चित्ताकर्षक व हृदयंगम करतां येण्यासारखें आहे असें मला वाटूं लागलें. माझ्या जुन्या निबंधांत शेवटीं एके ठिकाणीं मराठी वाङ्मयांतील हास्यविनोदाचा एक प्रकारें आढावा मी घेतला आहे. तो वाचणाराला त्या भागापुरतें तरी मराठी विनोदी वाङ्मयाचें तेव्हांचें दारिद्र्य पटल्याशिवाय राहणार नाहीं. आजहि म्हणजे तो वाङ्मयविभाग सर्वांगांनीं अगदीं हवा तितका संपन्न झाला आहे असें म्हणतां येणार नाहीं. परंतु हास्यविनोद विषयाच्या विवेचनाचें मर्म पटण्यापुरतें समजावून देण्याचें साहाय्य विद्यमान मराठी विनोदी वाङ्मयांतून आतां मिळण्यासारखें आहे असें वाटलें, आणि या दृष्टीनें उत्साह येऊन हा नवा निबंध लिहिण्याला मी उद्युक्त झालों.

मीं जुना निबंध लिहिला त्यावेळीं आधुनिक विनोदी वाङ्मयाचे आद्य-प्रवर्तक श्रीपाद कृष्ण कोल्हटकर यांनींहि या प्रकारच्या वाङ्मयक्षेत्रांत पुरें पदार्पण केलेलें नव्हतें. 'विविधज्ञानविस्तार' मासिकांत त्यांनीं आपलीं ग्रंथपरीक्षणें सन १८९३ पासून सुरू केलीं होतीं. तथापि त्या परीक्षण-लेखांत खऱ्या विनोदाचा भाग किती थोडा आहे हें कोल्हटकरांच्या टीका-संग्रहग्रंथाला लिहिलेल्या प्रस्तावनेंत मीं स्पष्ट करून सांगितलेंच आहे. कोल्हट-करांचीं एक दोन नाटकेंच काय तीं त्यापूर्वीं प्रसिद्ध झालीं होतीं. म्हणजे गेल्या तीस वर्षांत विविध विनोदी वाङ्मयाचा जो विस्तार झाला त्याला फारच थोडा प्रारंभ तेव्हां झाला होता. निदान उदाहरणें देण्याची पदोपदीं

येणारी नड भागण्याइतकी सामुग्री सिद्ध नसल्यामुळें पूर्वींचा निबंध लिहितांना मी मराठी वाङ्मयाकडे फारसा वळलोंहि नाहीं. मीं वाचलेल्या अनेक इंग्रजी ग्रंथांवरून माझें काम तात्पुरतें भागून गेलें. मात्र या कामीं संस्कृत वाङ्मयाचा जितका उपयोग करतां येणें मला शक्य होतें तितका मीं भरपूर केला हें तो निबंध वाचणारांच्या लक्षांत आलेंच असेल. स्पष्टीकरणाकरतां विनोदी संस्कृत अवतरणांचीं उदाहरणें घेऊन, शिवाय एकंदरीनें संस्कृत वाङ्मयांतील विनोदाचें स्थान दर्शविण्याच्या हेतूनें मीं त्याच वेळीं एक अवतरणसंग्रहहि केला होता. पण पूर्वींच्या निबंधाच्या दोन्ही आवृत्तींत मीं तो छापूं शकलों नाहीं. तेंहि एक नवें अंग या नव्या निबंधाला जोडून विषयाचें समालोचन अधिक व्यापक करतां येईल या उमेदीनेंहि मी नवा निबंध लिहिण्याला प्रवृत्त झालों आहें.

माझ्या जुन्या निबंधाचे कांहीं वाचक क्लिष्टतेच्या दोषाबरोबर दुसरा असाहि एक दोष दाखवून थट्टेनें म्हणत कीं "अहो, तुमचें विनोदावरचें पुस्तक वाचलें, पण तुमचें विवेचन वाचतांना हसूं मात्र फारसें कोठें आलें नाहीं हें कसें ?" त्यांचें हें म्हणणें योग्य होतें. पण त्याला माझाहि फारसा इलाज नव्हता. तो कसा हें वर दर्शविलेंच आहे. इंग्रजी वाङ्मयांतील उदाहरणें मीं दिलीं खरीं; परंतु सामान्य वाचकाला तींहि क्लिष्टच. शिवाय एका भाषेंतील विनोद दुसऱ्या भाषेच्या वाचकाला फारसा हृदयंगम होऊं शकत नाहीं. इंग्रजी अवतरणांचें भाषांतर मीं करून दिलें असतें तरीहि तें क्लिष्टच झालें असतें. मात्र संस्कृत वचनांचें मराठी भाषांतर मीं ठिकठिकाणीं करून दिलें होतें त्याचें स्वारस्य वाचकांना कळून आलें. कारण भाषांतरित संस्कृत व मराठी यांत, संस्कृतीच्या दृष्टीनें, कांहींच फरक नाहीं. संस्कृत भाषा आज कितीहि क्लिष्ट असली तरी ती मराठीची आई किंवा आजी आहे, यामुळें त्या दोघांमधील संबंध हा नुसता साम्याचा नसून सहजीवतेचा आहे. त्यांचें नातें लावालावीचें नसून रक्तसंबंधाचें आहे.

तात्पर्य, या नवीन निबंधांत जुन्यांतील क्लिष्टतेचा दोष कांहींसा काढून टाकणें, विवेचनामध्यें शुद्ध मराठी वाङ्मयांतील वचनांचा उदाहरणादाखल बराचसा उपयोग करणें, आणि संस्कृत वाङ्मयांतल्याहि विनोदी प्रकाराचें अधिक विवेचन करणें हे तीन विशेष दिसून येतील.

आणखीहि एक गोष्ट या नवीन उपक्रमासंबंधानें सांगावयाची ती अशी.

माझ्या जुन्या निबंधाचें नांव ' सुभाषित आणि विनोद ' असें होतें, तें बदलून ' हास्यविनोदमीमांसा ' हें नवें नांव मीं आतां त्याला दिलें आहे. हें नांव हवें तसें संक्षिप्त सुटसुटीत असें तर आहेच; पण विषयविवेचनाच्या दृष्टीनेंहि तेंच अधिक व्यापक व समर्थनीय ठरतें. ' सुभाषित ' हा शब्द पूर्वी मीं इंग्रजींतील wit या शब्दाला समानार्थक म्हणून योजला. पण त्या शब्दामध्यें केवळ कोटीच येत नसून इतरहि चांगल्या प्रकारचीं वचनें म्हणजे शब्द किंवा वाक्यें येऊं शकतात हें मलाहि कबूल करावें लागलें होतें. ' वुइट ' आणि ' ह्यूमर ' ही इंग्रजी शब्दांची जोडी कांहीं केल्या माझ्या डोळ्यांसमोरून व मनांतून नाहींशी होईना. ह्यूमर याला विनोद हा शब्द समर्पक वाटलाच; पण कोटी शिवाय इतरहि पुष्कळ हास्योत्पादक शब्द किंवा शब्दप्रबंध असतात, म्हणून त्यांचाहि समावेश व्हावा आणि व्यवस्था लागावी म्हणून संस्कृत साहित्यांतील ' सुभाषित ' हा शब्द ह्यूमरचा जोडीदार म्हणून मीं तेव्हां योजिला. तथापि, ' कोटी ' या शब्दाच्या दृष्टीनें 'सुभाषित' हा शब्द अतिव्याप्त ठरला. ज्यांनीं हास्य येऊं शकणार नाहीं अशाहि शब्दांचा व शब्दप्रयोगांचा समावेश सुभाषित या शब्दांत होत असल्यामुळें, त्या शब्दाला सहजच दोष आला. सुभाषित हा शब्द जर कांहीं एका रूढार्थानें आधींच भाषेंत वावरत नसता, आणि मीं तो नवीनच बनविला असता, तर त्याच्या पुनरुक्तीनें किंवा सतत उपयोगानें माझा संकेत कदाचित् कालांतरानें सिद्ध झालाहि असता. परंतु ज्या शब्दाला एखादा रूढ अर्थ आधींच अभेद्य रीतीनें चिकटून बसलेला असतो, तो शब्द डोळ्यापुढें येतो तेव्हां तेव्हां त्याचा आधींचा रूढार्थच प्रबळ होऊन नवा संकेत दुर्बळ ठरतो, व त्या नव्या अर्थाला माघार घ्यावी लागते.

या निबंधांत पुढें मी ' हास्यक ' हा शब्द सर्व सामान्य ' हास्याचें कारण '—हास्याला कारणीभूत होणारी वस्तु, शब्द, प्रसंग एतावता हास्यकारण—अशा अर्थानें नवीन व प्रथमच उपयोगांत आणिला आहे. तो अत्यंत लहान, सुटसुटीत, व्याकरणशुद्ध, कार्यक्षम व समर्पक असा मला वाटतो. शिवाय त्याला पूर्वीचा कोणताहि एखादा अर्थ रूढीनें चिकटून आलेला नाहीं. म्हणून हास्यक हा शब्द मीं उच्चारिला असतां हास्याचें कारण किंवा हास्य उत्पन्न करणारी वस्तु, शब्द, प्रसंग असाच त्याचा अर्थ कोणीहि करील. आतां हा शब्द नवा म्हणून त्याची चलती होण्याला कदाचित् कांहीं

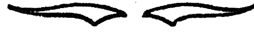
दिवस लागतील. पण तो उच्चारला असतां दुसरा कोणताहि अर्थ आधींच ती जागा धरून बसलेला वाचकांच्या डोळ्यांपुढें येऊं शकत नाहीं हें तरी खास. पण सुभाषित या शब्दाचें तसें नव्हतें. रूढ शब्द नवीन अर्थानें वापरण्याची ही अडचण एक दोन इतर उदाहरणांनीं अधिक स्पष्ट करतां येईल. 'फ्लॉवर-पॉट' हा विदेशी इंग्रजी शब्द नको म्हणून जर कोणीं त्याच्या ऐवजीं 'फुल-पात्र' हा शब्द सुचविला, तर तो चालूं लागणार नाहीं. कारण फुलपात्र याचा शब्दशः अर्थ 'फुलांकरितां योजलेलें भांडें' असा होऊ शकत असला तरी, 'फुलपात्र' म्हणजे 'पाणी पिण्याचें एक विशेष प्रकारचें भांडें' हा अर्थ आधीं दृढमूल व रूढिबद्ध असल्यानें, फुलपात्र म्हटलें तर फ्लॉवरपॉटच असें कोणीं समजणार नाहीं. तें उरस्फोड करूनच समजावून सांगावें लागेल. आणि शब्द व शब्दार्थ समजून घेण्याच्या सामान्य व्यवहारांत, इतक्या उरस्फोडीचा उपद्व्याप करण्याला कोणी तयार नसतो. उलट फ्लॉवरपॉटला 'पुष्पपात्र' असा नवा शब्द बनवून उपयोगांत आणला तर तो सहज समजेल.

पुष्पपात्र हा शुद्ध संस्कृत सामासिक शब्द असला तरी तो खळखळ कर-णार नाहीं व फुलपात्रासारखा वेळीं दगाहि देणार नाहीं. दुसरें उदाहरण, समजा, 'जॉयस' या इंग्रजी शब्दाकरितां 'मोदक' हा मराठी शब्द कोणी वापरूं म्हणेल, तर व्याकरणदृष्ट्या त्यांत कांहींच चूक नसतांहि तो शब्द इष्ट अर्थ हटकून व्यक्त करूं शकणार नाहीं. कारण रूढीनें 'मोदक' हा शब्द आधींच बळकावून ठेवलेला आहे. 'मोदक' म्हटलें कीं तें विशेष पक्वान्न हाच अर्थ डोळ्यांपुढें येणार. आणि मग "अहो, तो तसा अर्थ नव्हे, मोदक म्हणजे आनंद देणारा, देणारी, देणारें" हा खुलासा तुम्ही किती वेळां व कोणाकोणापुढें करीत जाणार ? तर त्याला युक्ति एवढीच कीं, मोदक या शब्दाच्या मागें एक 'प्र' हा उपसर्ग लावावा म्हणजे प्रमोदक हा शब्द 'जॉयस' याला चांगला प्रतिशब्द ठरेल.

हेंच विवेचन आणखी थोडें पटण्याकरितां व्यवहारांतीलच एक उदा-हरण घेऊं. आपण आगगाडीनें प्रवासाला निघालों. गाडींत जाऊन पहावें तो एक जागा मोकळी आहे. मग आपण तेथें बसतों. मनांत आनंद होत असतो कीं बरी जागा मोकळी मिळाली ! पण त्या जागेच्या डोक्यावर रिझर्व्हड म्हणून एक लहानशी चिठ्ठी लावलेली असते, ती आपण पाहिलेली नसते. मग ऐन गाडी सुटण्याच्या वेळीं या राखून ठेवलेल्या जागेचा मालक

येऊन चिठ्ठीकडे बोट दाखवितो. तेव्हां मुकाट्यानें आपणाला आपलें सामान घेऊन दुसरी जागा शोधीत जावें लागतें! बायकांकरितां राखून ठेवलेले 'कंपार्टमेंट' उघडे पाहून, ते बायकाकरितां राखलेले हें लक्षांत न येतां, आंत जाऊन बसणाराची तर याहून अधिक मजेदार फजिती होते! हक्क राखून ठेवलेला प्रवासी व उपरी आगंतुक प्रवासी हे जसे दोघेहि एकाच जागेवर बसूं शकत नाहींत, त्याचप्रमाणें पूर्वींच रूढीच्या हक्कानें वावरणारा अर्थ आणि आपण संकेतानें नवा बनविलेला अर्थ हे दोन्हीहि एका शब्दावर आरूढ होऊन नांदूं शकत नाहींत. हीच गोष्ट माझ्या 'सुभाषित' शब्दाची झाली हें अनुभवानें माझ्या लक्ष्यांत आलें.

तात्पर्य, सुभाषित काय, कोटी काय, विनोदवचन काय, किंवा इतर कांहीं काय, कोणताहि शब्द घेतला तरी त्याचा परिणामार्थ 'हसविणारा, हसविणारी, हसविणारें' असाच होत असल्यामुळें, या सर्वांचा समावेश करणारा असा एक शब्द 'हास्यक' हा मीं नवाच करून उपयोगांत आणला आहे. आणि हास्यक हें कारण आणि हास्य हें त्याचें कार्य या दोन शब्दांवरच सर्व-सामान्य असा कारभार भागवून घेतला आहे.



अध्याय १ ला

हास्यविनोदावरील अभियोग

(दोषारोप, हल्ला, फिर्याद, खटला, मुकदमा)

मुकदमा नं. १—

हास्यविनोदाची शास्त्रीय चर्चा करणाराला दोन बाजूंनीं दोन प्रतिपक्षी प्रथमच उभे राहतात. एक अतिशिष्ट आणि दुसरे अतिविनोदी. (१) पहिल्यांचें म्हणणें असें कीं, हसूं येणें ही एक हलक्या प्रतीची भावना आहे. तिला शास्त्रीय चर्चेनें नसतें महत्त्व दिल्यासारखें होतें. (२) दुसऱ्याचें म्हणणें असें कीं, हास्यविनोद ही नुसती उपभोगण्याची वस्तु आहे, शास्त्रीय चर्चेनें तिचें स्वारस्य निघून जातें. आमच्या ग्रंथविषयाची चर्चा करण्यापूर्वीं या दोनहि आक्षेपांचा विचार करणें प्राप्त आहे.

प्रथम अतिशिष्टांच्या आक्षेपांचा विचार करूं. हे आक्षेप कलमवारीनें मांडून त्यांना कलमवारीनें उत्तर दिलें असतां साधकबाधक युक्तिवादाचें स्वरूप वाचकांच्या ध्यानांत स्पष्टपणें येईल. म्हणून तो मार्ग अनुसारितों. अतिशिष्टांचें म्हणणें* खालीलप्रमाणें:—

हास्यविनोदाविरुद्ध फिर्याद अर्जी

१ हास्यबिनोदानें जगाची घाण केली आहे !

२ गंभीरपणा म्हणजे न हसण्याची स्थिति हीच नैसर्गिक स्वाभाविक स्थिति होय.

३ मनुष्याच्या हातून जें ' कार्य ' म्हणून कांहीं होतें तें गंभीर वृत्तींत, तो हंसत नसतो तेव्हांच, होतें.

४ हंसण्याच्या क्रियेंत श्वास बाहेर जात असतो तो जोरानें जातो. यामुळें शरीराचीं किंवा मनाचींहि कार्यें होण्याला ती स्थिति प्रतिकूल असते.

---

* हास्यविनोद विषयावरील ग्रंथ वाचीत असतां त्या विरुद्ध जे आक्षेप घेतलेले कोठें कोठें आढळले ते एकत्र करून त्यांवरून या मुकदम्यांतील फिर्याद-अर्जी तयार केली आहे.

५ हास्य ही फार तर विश्रांतीची क्रिया, उसंथ घेण्याची क्रिया, म्हणतां येईल, म्हणून तिचा उपयोग श्रमानंतर अगदीं अवश्य तेव्हां व फार थोडा वेळ केला तरच क्षम्य होईल.

६ वरील कारणामुळें क्षम्य होईल तेंहि फार तर स्वाभाविक हास्य क्षम्य होईल. पण कृत्रिम हास्य म्हणजे निमित्त हुडकून काढून मुद्दाम उत्पन्न केलेलें हास्य दोषास्पद अक्षम्य होय.

७ वरील कारणाकरितांच हास्यकारक विनोदी वाङ्मय, खेळ, नाटकें, तमाशे वगैरे प्रकार त्याज्य होत.

८ हास्यविनोदाच्या अंगीं गांभीर्याच्या अगदी उलट गुण म्हणजे थिल्लर-पणाचा अवगुण असतो.

९ हल्लीं विनोदवृद्धि हें विचाराचें व ज्ञानबुद्धीचें एक आवश्यक निदान उपकारक अंग मानलें जातें. पण तें चूक आहे !

१० ज्ञानाचा जन्म गांभीर्यांत होतो. तसेंच बोधभाषाहि गंभीर वृत्ती-चीच असली पाहिजे.

११ रुक्षपणाची चांगली बाजू म्हणजेच गांभीर्य.

१२ विशेष परिश्रमानें जें कार्य होतें तेंच महत्त्वाचें असतें. आणि परि-श्रमाच्या वेळीं कोणी हंसत नाहीं.

१३ तालमींत मेहनत करतांना किंवा रंगणांत चुरशीची कुस्ती खेळतांना कोणी कधीं हंसतो काय ? तीच गोष्ट युद्धप्रसंगाची.

१४ हल्लीं हास्यविनोदाचें प्रस्थ लोकांनीं माजविलें आहे याचें कारण त्यांना गंभीरवृत्तीनें परिश्रमपूर्वक कामच करावयाला नको.

१५ तुमचे ते विनोदी लोक स्मशानयात्रेला गेले तरी हसल्याशिवाय रहायचे नाहींत !

१६ विनोदामुळें कार्यनाश झाला किंवा कार्याला कमीपणा आला तरी त्यांना क्षिति वाटत नाहीं.

१७ हास्यविनोदानें विचारांतील सकसपणा, निष्ठावंतपणा, आणि आचारां-तील करारीपणा हा नाहींसा होतो.

१८ भ्याडपणा झाकण्याचें एक साधन हास्यविनोद हें असतें.

१९ वेळ मारून नेण्याला हसणें कदाचित् उपयोगीं पडेल. पण वेळ मारून नेणें म्हणजेच कर्तव्यविन्मुख होणें !

२० आजकाल एखाद्याला विनोदबुद्धि नाहीं असें म्हणणें म्हणजे जणुं काय त्याचा एक मोठा दोष प्रगट करणें असें समजलें जातें !*

२१ हास्यविनोदाला प्रतिष्ठित बनविण्याचा संकेत किंवा कट हल्लीं इतका बळावत चालला आहे कीं, त्या प्रवृत्तीविरुद्ध बोलणें हें महापाप ठरतें !

२२ जगांत पूर्वी होऊन गेलेला कोणीहि मोठा योद्धा, मोठा शास्त्री-पंडित, मोठा कलावंत, विनोदी होता अशी त्याची ख्याति नाहीं. उदाहरणार्थ, श्रीराम, श्रीकृष्ण, भारतीय वीर व महानुभाव राजे, ख्रिस्त, महंमद, बुद्धासारखे धर्मसंस्थापक, शंकराचार्यांसारखे तत्त्वज्ञानी, शिवाजी, रामदास यांसारखे कर्ते पुरुष, दादाभाई, रानडे, टिळक, गोखले, गांधी, टागोर इत्यादि थोर पुरुष विनोदाकरितां प्रसिद्ध नाहींत. गंभीर विचार व तीव्र विकार यांकरितांच प्रसिद्ध आहेत. तीच गोष्ट ल्यूथर, नेपोलियन, वॉशिंग्टन, क्रॉमवेल इत्यादि पाश्चात्य लोकांचीहि होय. अवघ्या बायबलांत किंवा वैदिक वाङ्मयांत तोंडाची घडी मोडेल असें एखादें तरी स्थळ आहे काय ?

२३ शुद्ध प्रेमाचाहि हास्यविनोदाशीं कांहीं संबंध नाहीं. फार तर शृंगारा-ला हास्यविनोद हा उपकारक होऊं शकेल. म्हणूनच निलाजरा अश्लील विनोद हल्लीं बोकाळत चालला आहे.

२४ ज्याला हास्यविनोदबुद्धि नाहीं तो एक मुक्त किंवा पशु होय असा कोलदांडा घालण्यांत येतो. पण जीवन्मुक्त नाहींत व पशु नाहींत हेच लोक जगांतील खरे कार्यकर्ते व उपकारकर्ते असतात !

२५ संपत्तीनें मिळवून दिलेला व आळसांत घालवितां येण्याजोगा वेळ ज्यांना भरपूर आहे, किंवा कोटी—प्रतिकोटी करून त्या कृत्रिम बैठकी युद्धांतच ज्यांना आपला पराक्रम गाजवावयाचा, त्यांना मात्र हास्यविनोद हें एक मोठें करमणुकीचें व वेळ जाण्याचें साधन आहे खरें !

२६ ज्याला कठोर सत्यच सांगावयाचें, व जो मनानें निःस्पृह निर्भय आहे, तो हास्यविनोदाची मदत कशाला घेईल ? दुसऱ्याला राग आल्याची ज्याला भीति वाटते तोच हास्यविनोदाचा आश्रय करतो.

* (जर्मन कैसरला पकडून त्याचें कांहीं वाकडें करावें तें करतां येईना, तेव्हां कैसर वुइल्यम याला विनोदबुद्धि नाहीं, तो कधीं हसत नाहीं, असला दोष त्याचा काढून आपण त्याला जिरविला असें इंग्रज टीकाकार मानूं लागले—आक्षेपक.)

२७ सत्यकथनानें दुसऱ्याच्या मनाला पीळ पाडावयाचा असेल तर तो आधीं स्वतःच्या मनाला पडावा लागतो. पण हास्यविनोदाचें कार्य पीळ पाडण्याचें नाहीं, तर पडलेला पीळ सोडविण्याचेंच बोलूनचालून आहे.

२८ फुंकरानें होणारीं कामें हलकींच असणार. म्हणून अशाच कामांना हास्यविनोदाचा फुकट्या सवंगडी झेपतो. पण महत्त्वाचें कोणतेंहि कार्य करणें म्हणजे त्याला पर्वतशिखरावरून वाहणाऱ्या झंझावातासारखी शक्ति लागते. ही शक्ति गंभीर विचार व तीव्र भावना यांनींच येऊं शकते !

हास्यविनोदाची कैफियत

वरील फिर्यादींतील कलमांना आमचीं उत्तरें खालीलप्रमाणें आहेतः—

१ हास्यविनोदानें जगाची घाण केली नाहीं. तर उलट पुष्कळशी घाण काढून टाकली आहे. हसण्याच्या शारीरिक क्रियेनें दूषित हवा बाहेर फेकली जाते, त्याबरोबर दूषित जंतुहि बाहेर फेकले जातात. या दृष्टीनें हसण्याइतकी नैसर्गिक जोरदार आणि आरोग्यसाधक क्रिया दुसरी कोणतीच नसते. ही गोष्ट शरीरांतील दूषित जंतूंची झाली. पण मनाची घाण काढून टाकण्याचें कामहि हास्यविनोद करतो. विनोद शब्दाचा धात्वर्थच 'हाकून लावणें' असा आहे. चांगलें कोणीच हाकून लावीत नाहीं. वाईट असेल तेंच हांकून देण्यांत येतें. सामाजिक, राजकीय, धार्मिक जीवनांतली घाण काढून टाकण्यास हास्य-विनोदासारखें दुसरें साधन नाहीं.

२ गंभीर स्थिति ही एक नैसर्गिक आहे. नाहीं कोण म्हणतो ? पण तिच्या बरोबरीनें खेळकरपणाची वृत्ति हीसुद्धां तितकीच नैसर्गिक आहे. मनुष्यामध्यें या दोनहि स्थिति आलटूनपालटून प्रभावी होतात. हसणें हें निसर्गांतून आलें नाहीं तर तें काय आकाशांतून आपोआप खालीं पडतें ? किंवा प्रसंगोपात्त आकाशांतून खालीं पाडतां येतें ? गंभीरपणा ज्या चेहऱ्यावर दिसतो त्याच चेहऱ्यावर, पण फक्त निराळ्या वेळीं, हास्य चमकतें. दोनहि वृत्ति वेग-वेगळ्या कारणांनीं उत्पन्न होतात. म्हणून त्या एकाच वेळीं उत्पन्न होऊं शकत नाहींत इतकेंच काय तें. पण त्यामुळें हंसणें हें गांभीर्यापेक्षां कमी नैसर्गिक म्हणतां येत नाहीं.

३ 'कार्य' याचा अर्थ काय ? कार्य म्हणजे महत्कार्य असा अर्थ घेतला तरी हास्यविनोदानें पुष्कळ संकटप्रसंग—गांभीर्याच्या तीव्र मनोवृत्तीच्या अतिरेकानें उत्पन्न होणारे दुष्परिणामकारक प्रसंग—टळतात. महत्कार्य करणा-

रांनाहि या साधनाचा उपयोग करून घ्यावाच लागतो. महत्कार्य हें केवळ रागानें, जबरीनें, धाकानें होतें ही समजूत चुकीची आहे. महत्कार्यसिद्धी-लाहि दुसऱ्यांच्या मनाचा अनुनय करावा लागतो. त्यांच्या मनाची प्रसन्नता संपादावी लागते. तें काम हास्य-विनोदच अधिक यशस्वीपणें करितो. महत्कार्य करणारांमध्यें जें कार्यकौशल्य म्हणून असतें त्यांत हास्य–विनोद करणें हा एक भाग असतोच. अनेक निरनिराळ्या साधनाशिवाय साध्य हें सिद्ध होत नाहीं. हास्य–विनोद हा अशा साधनांतच मोडतो.

४ हंसण्याच्या वेळीं—म्हणजे अगदीं त्याच क्षणीं—इतर कार्य थांबलेलें असतें हें खरें आहे. फार काय हंसतांना साधें बोलतांहि येत नाहीं. पण अशा वेळीं मनाचे व्यापार थांबतात असें समजण्याचें मात्र कारण नाहीं. कांहीं कांहीं मनोव्यापारांचा परिणाम हंसण्यांत होतो, तर हंसण्याच्या योगानें कांहीं कांहीं मनोव्यापारांची प्रस्तावना होते. एकाच वेळीं न घडणाऱ्या दोन गोष्टी परस्परांना प्रतिकूल असतातच असें नाहीं.

५ होय. हंसण्याची क्रिया ही विश्राम, उसंथ मिळवून देणारी क्रिया आहे हें आम्हालाहि मान्य आहे. श्रम घालविण्याचेंच तें एक साधन आहे. श्रमाच्या नंतर त्या क्रियेचा उपयोग करावयाचा असतो. पण ती क्रिया फार थोडा वेळच करावी असा इशारा देण्याचें कारण काय ? श्रम आणि त्याच्या परिहारार्थ हास्यविनोदाचा उपयोग करणें यांचें प्रमाण निसर्गच ठरवितो. कोणी मुद्दाम बदलूं म्हटलें तरी तें बदलतां येणार नाहीं. मूळांत श्रमच नाहीं तर तो घालविण्याची आवश्यकताहि नाहीं. अशा वेळीं ओढूनताणून मुद्दाम हंसणें हा स्वतःच श्रम होईल. पण असा श्रम कोणी करीत नाहीं. कारणाविना म्हणजे मनाला ताण पडलेला नसेल तेव्हां उगीच हसायचें म्हणून कोणीच हसत नाहीं. किंबहुना असें बिनाकारण हसण्याची क्रिया कोणाला करतांच यावयाची नाहीं. हंसू येणें हें सकारणच घडतें. त्याप्रमाणें तें आपोआपच यथाप्रमाणहि घडतें. यथाप्रमाण हास्यविनोदाला आक्षेपकानें मान्यता दिली तरी आमचें काम झालें. कारण हास्यविनोदाचें तत्त्व तरी आक्षेपकानें मान्य केलें असें ठरलें. प्रमाणाबाहेर हास्यविनोद करूं नये असा इशारा देण्यांत आपण दुसऱ्यांहून अधिक शहाणे आहों अशा व्यर्थ आढ्यतेहून इतर कांहींच निष्पन्न होत नाहीं !

६ निमित्त हुडकून काढून हसायचें म्हणून हसणारा क्वचितच आढळेल.

आणि अशा निमित्ताला टेकलेल्या माणसाचेंच स्वतःचें हंसें होईल. अस्थानीं किंवा नसतें निमित्त घेऊन हसणें यांतील दोष आम्हांलाहि मान्य आहे.

७ विनोदी वाङ्मय, खेळ, नाटकें, तमाशे हे हास्यप्रकार नैमित्तिक खरे. पण त्यामुळें ते त्याज्य ठरत नाहींत. मनुष्यामध्यें खेळकरपणाचा गुण उपजत असतो हें हा आक्षेपक मान्य करितो कीं नाहीं ? तो तें मान्य करीत नसेल तर त्याच्याशीं यापुढें बोलणें व युक्तिवाद करणें अशक्य आहे. सर्व तत्ववेत्ते मानसशास्त्रवेत्ते जी गोष्ट कबूल करितात ती आक्षेपकानें अमान्य करून कसें चालेल ? आणि ती त्यानें मान्य केली तर करमणुकीचे खेळकरपणाचे हे सर्व प्रकार त्याज्य मानून चालणार नाहीं. वरील प्रकारांत जें अश्लील, अभद्र असेल तें अवश्य त्याज्य ठरेल. पण तदितर असेल तें ग्राह्यच होय. आणि त्या निमित्तानें होणारा हास्यविनोदहि ग्राह्यच ठरेल. खेळकरपणा हा सर्व ज्याचा त्याला उत्पन्न करितां येत नाहीं. तो निर्माण करण्याला विशेष प्रकारची बुद्धि लागते म्हणून ती बुद्धि ज्याला असेल तो खेळकरपणाचे अनेक प्रकार निर्माण करील, आणि इतर लोक प्रेक्षक म्हणून त्यांत भाग घेतील. आतां विनोदी वाङ्मय झालें काय, नाटकें तमाशे झाले काय, त्यांचें अतिरिक्त सेवन आम्हीहि अयोग्यच मानतों.

८ गांभीर्याच्या उलट एक थिल्लरपणा येवढाच उरत नाहीं. स्वतः गांभीर्यांत सुद्धां प्रति किंवा दर्जे हे आहेतच कीं नाहीं ? तसेंच ते खेळकर-पणांतहि असूं शकतात. थिल्लरपणा ही खेळकरपणाची कनिष्ठ प्रत होय. पण ती तेवढी बगळली असतां आदरणीय असा खेळकरपणा पुष्कळच उरतो. फाजील गंभीरपणा हा तरी अवगुणच कीं नाहीं ? त्याला तरी चांगला कोण म्हणतो ? फाजील गंभिरपणानें उगीच ताठून जाऊन अलग राहण्यापेक्षां, खेळकरपणानें जगांत जनांत मिळूनमिसळून, केवळ गंभीर नव्हे अशा वृत्तीनें सुख व आनंद सेवन करणें वाढविणें हें चांगलेंच नव्हे काय ? थिल्लरपणा टाळून करितां येण्यासारखा हास्यविनोद पुष्कळ असतो.

९ विनोद हा विचाराचें व ज्ञानवृद्धीचें एक आवश्यक किंवा अनिर्वाह्य साधन असें कोणी म्हणत नाहीं. पण उपकारक साधनहि नव्हे हें कसें ? तर्कशुद्ध युक्तिवाद किंवा स्पष्ट विधान करून त्यानंतर तें दुसऱ्याच्या मनाला पटविण्याला वक्तृत्वकलेच्या सर्व अंगांचा उपयोग होतो. विनोद हा या कलेंतच अंतर्भूत होतो. अलंकारांचा उपयोग केल्याशिवाय विवेचनाचें भागतच नाहीं. त्याचप्रमाणें

विनोद करण्याला जेथें जागा असेल तेथें तो साधल्यानें विवेचन श्रोत्या-वाचकाच्या अंतरंगांत चांगलें भिनतें. अत्यंत गंभीर असे तात्त्विक किंवा शास्त्रीय सिद्धांत विवेचितांना विनोदबुद्धीचा उपयोग करणाऱ्या विद्वान् लेखकांचीं उदाहरणें किती तरी दाखवितां येतील.

१० गांभीर्याइतकाच खेळकरवृत्तींतहि ज्ञानाचा जन्म होऊं शकतो. मन तन्मय होणें ही जी ज्ञानाचा उदय होण्याची भूमिका ती खेळकर वृत्तींतहि लाभू शकते. खेळकरपणा म्हणजे वस्तुजातांतील अपरिचित संबंध हुडकून काढणें किंवा जडविणें या विषयींची वृत्ति. बोधभाषेविषयीं तर बोलावयासच नको. ती जितकी अधिक विनोदी असेल तितकी ती बोध देण्यास अधिकच पात्र ठरेल. ज्या कोणाला शिक्षकाचें काम करण्याचा प्रसंग असेल तो याविषयीं साक्ष देईल ! प्रौढ वयाचा ज्ञानसंपन्न विद्यार्थीहि लहान मुलासारखाच अपरिचित विषयांच्या अभ्यासाच्या वेळीं कंटाळून जातो. तेव्हां त्यालाहि हसवीत शिकवावें लागतें. मग अज्ञानी प्रौढ किंवा लहान मुलें यांच्याविषयीं बोलावयालाच नको.

११. गांभीर्य हें मोठें नांव देऊन रुक्षपणाच्या अवगुणाला हवें तर तुम्ही सजवा ! रुक्षपणाची चांगली बाजू म्हणजे जर गांभीर्य तर त्याची वाईट बाजू किती त्याज्य असेल हें सांगावयालाच नको. रुक्ष वनविणें हा देवाचा मनुष्यावर कोपच होय. रुक्ष, अ–हृदय, अरसिक मनुष्य हा गंभीर न होईल तर बिचारा काय करील ? पांगळ्यानें पांगळत खुरडलेंच पाहिजे. 'मी धावण्याचा अतिप्रसंग करीत नसतों ' असें म्हटल्यानें त्याचें व्यंग झाकूं शकत नाहीं. रुक्षपणाला चांगली बाजू आहे असें म्हणण्याकरितांच गांभीर्याचें नांव पुढें करावयाचें; पण नथ घातल्यानें नाकाचा नकटेपणा सगळा झाकून जात नाहीं.

१२ परिश्रम करण्याच्या वेळींच कोणी हसत नाहीं हें आम्हीहि मान्य करितों. पण कोणीहि असा नाहीं कीं तो सर्व वेळ परिश्रमच करीत असतो. मग उरल्या वेळची काय वाट ? कार्याचे वेळीं परिश्रम होतात म्हणून त्यावेळीं हसूं नये किंवा हसूं येणारहि नाहीं. पण उरल्या वेळींहि गंभीर वृत्तीनें ताठून बसावें कीं काय ? शिवाय परिश्रमाचें कार्य करणारा मनुष्यहि मधूनमधून विश्रांति घेतच असतो. काम क्षणभर बाजूस ठेवून त्यांतल्यात्यांत मोठीं माणसेंहि कोणीं चहा पितात, कोणी तंबाकू खातात, ओढतात, तें कां ? अशाच मर्यादित विश्रांतीच्या वेळीं हास्यविनोद लाभल्यानें पूर्वीचे श्रम विस-

रून जाऊन नवे श्रम करण्याला मनुष्याची तयारी होते. एका मोठ्या लेखकानें आपला अनुभव खालील शब्दांत सांगितला आहे. " मी तास दोन तास काम करून थकलों म्हणजे घरच्या लहान मुलांच्या मेळ्यांत शिरतों. आणि मुलांच्या रीतीनें सर्व प्रकारचा हास्यविनोद चेष्टाकुचेष्टा करतों. आणि हें दहा पांच मिनिटें केलें म्हणजे पुन्हां एक दोन तास काम करण्याची माझी तयारी होते. "

१३ ऐन रणधुमाळीच्या वेळीं कोणी हसत नाहीं हें खरें. तथापि रणांगणावर तळ पडला असतां, किंबहुना तोफाबंदुकांचे आवाज कानावर येत असतांहि, सैनिक लोकांना किती हास्यविनोद सुचतो हें गेल्या महा-युद्धाचें वर्णन करण्याकरितां लिहिलेल्या अनेक (बिनसरकारी) पुस्तकांवरून कळून आलें आहे. 'बराकीं'त सैनिकाला हास्यविनोदाची जितकी गरज असते तिजपेक्षां ती रणांगणावरील तळावरच अधिक असते. आणि तो ती भागवूनहि घेतो. मैदानांतील चुरशीची कुस्ती आणि बंदुकांना संगीनी लावून चाललेली भोसकाभोसकी ही एकंदरीनें पैलवानाच्या किंवा शिपायाच्याहि जीवनांत कितो थोडी घडणारी गोष्ट आहे ? ऐन वेळीहि पैलवान किंवा शिपाई हास्यविनोद करीत नसते तर गोष्ट वेगळी. पैलवानाला गंडा बांधतांना त्याचा वस्ताद त्याला फक्त नाडबंद रहा म्हणून शपथ घालतो, हास्यविनोद करूं नको अशी शपथ घालीत नाहीं. शिपाई फक्त शिस्तपालन व आज्ञा-धारकत्व यांचीच शपथ घेतो, हास्यविनोद न करण्याची शपथ घेत नाहीं.

१४ या आक्षेपाला जशास तसें या नात्यानें इतकेंच उत्तर आम्ही देऊं कीं, आक्षेप घेणारानें वेळ साधून आधीं तोंड उघडलें म्हणून त्यानें जिंकलें असें होत नाहीं. आक्षेपकाची समजूत अशी दिसते कीं, गंभीरपणानें ताठून बसणारे लोकच काय ते परिश्रमी, मेहनती, उद्योगी असतात. पण अनुभव उलट असा येतो कीं, हास्यविनोदी माणसेंच अधिक कष्टाळू असतात. आणि तें खरेंच आहे. ज्याला ओंगण मधून मधून घातलें जातें असाच गाडा मजल गाठावयाचा. करकरतें रुक्ष चाक मध्येंच मोडून पडावयाचें.

१५ हें कांहीं अंशीं खरें आहे. पण स्मशानयात्रेला जाणाऱ्या लोकांत खऱ्या जिव्हाळ्याच्या दुःखानें किती जातात आणि औपचारिक शिष्टसंप्रदाय म्हणून किती जातात हें तपासून पाहिलें म्हणजे, स्मशानयात्रेंत कोण विनोद करीत असतील आणि कोण करीत नसतील हें ध्यानांत येईल. स्मशानयात्रा सोडली तरी इतर कोणता सार्वजनिक जमावाचा प्रसंग असा असतो कीं

ज्यांत एकूणएक लोकांची मनोवृत्ति अगदीं तंतोतंत एकच असते ? आणि स्मशानयात्रेंतहि हसूं येण्यासारखे प्रसंग स्वाभाविक रीत्या घडले तर हसूं कां न येईल ? पण लक्षांत ठेवा कीं असे प्रसंग आले तरी हास्यविनोद होईल तो अगदीं शेजार शेजारच्या लोकांत होईल. फक्त कुजबूज होईल. दूर ऐकूं येण्यासारखा हास्यबिनोद होणार नाहीं. आणखी एक सांगावयाची गोष्ट ती ही कीं, स्मशानयात्रेच्या वेळीं यात्रेबरोबर जाणाऱ्या लोकांच्या मनावर जो एक ताण कृत्रिम भावनानिरोधानें पडतो त्याचा कंटाळा घालविण्याला हा प्रासंगिक हास्यविनोद उपयोगीं पडतो. मृताचें दुःख ज्यांना खरोखर फार जाणवतें त्यांना हास्यविनोद कांहीं केलें तरी सुचणार नाहीं.

१६ हें म्हणणें खोटें आहे. हास्यविनोदाच्या लाभाकरितां इष्ट कार्यहानि सोसणारा मनुष्य मूर्खच म्हटला पाहिजे.

१७ हें सर्वस्वीं खरें आहे असें नाहीं. क्वचित् तसें होईलहि. पण कुणाला ठाऊक मनुष्याचा नुसता करारीपणाच कार्यांत यश मिळवूं शकेल ? किंवा हास्यविनोद करूनहि तो तें मिळवील ? हास्यविनोद हा ज्याचा तो स्वतःला उद्देशून करीत नाहीं. दुसऱ्यांच्या संगतींतच त्याचा उपयोग करण्यांत येतो. आणि सकसपणा करारीपणा हे गुण स्वतःपुरत्या स्वतःच्या आचरणांतच यावयाचे असल्यामुळें ते फलद्रूप होतीलच. तसेंच हंसत हंसतच निष्ठा संभाळणारे व करारीपणा राखणारे प्रभावी लोक कल्पनातीत नव्हत. मद्यपान करणारांच्या क्लबांत एखादा मद्यपान न करणारा मनुष्य गेला तर काय होईल ? दुसऱ्यांकडून त्याला मद्य पिण्याचा आग्रह झाला तर रागीट मनुष्य चार शिव्या देऊन घेऊन ' सीन ' करून बाहेर पडेल. विनोदी मनुष्य कोट्या करीत, विनोद करीत, स्वतः तर मद्य पिणारच नाहीं, पण उलट इतरांची थट्टा करून बाहेर पडेल.

१८ कांहीं भित्रीं माणसें हंसण्यानें आपलें वैगुण्य झाकतात हें कांहीं खोटें नाहीं. तथापि या ठिकाणीं खरा दोष भित्रेपणाला आहे, हसण्याला नाहीं. अ हा भ्याड म्हणून ब च्या आड जाऊन लपला, तर त्यांत ब चा काय दोष ? एखादा हास्यविनोद करणारा मनुष्य भ्याडहि आहे असा योग येईल. पण त्या भ्याडपणाचें कारण तो हास्यविनोदी स्वभावच असें जोंपर्यंत कार्यकारणभावानें सिद्ध होत नाहीं तोंपर्यंत त्या स्वभावाला नांवें ठेवतां येणार नाहींत.

१९ हसून नुसती वेळ मारून नेणारा आणि खरा कर्तव्यविन्मुख यांच्यांत बरेंच अंतर असतें. तें अनुभवाला येईल तसें समजावें. पण वेळ मारून नेण्याला कां होईना हास्यविनोद उपयोगीं पडतो इतका तरी त्याचा गुण आक्षेपकानें मान्य केलाच !

२० होय, बरोबरच आहे. इतर गुणांचा हास्यविनोदबुद्धीशीं जोंपर्यंत दुस्तर असा विरोध सिद्ध होत नाहीं, तोंपर्यंत ही बुद्धि नसणें हा कमीपणा कां मानूं नये ? तितक्यापुरता तो पूर्णतेंत उणेपणाच होय. आपण शास्त्रीय दृष्टि सोडली तरी " काय पहा, या मनुष्याला साधी थट्टा सुद्धां कळत नाहीं !" असें म्हटलेलें जेव्हां आपल्या ऐकण्यांत येतें तेव्हां सामान्य मनुष्याचें-हि मत काय ठरतें ? विनोदबुद्धि अंगीं नसणारीं माणसें प्रायः अप्रयोजकपणा करितात. अमुक एक गोष्ट हास्यास्पद असंबद्ध हंसूं येण्यासारखी आहे असें जेव्हां कोणाला आधीं कळेल तेव्हांच तो ती टाळूं शकेल. नाहीं तर ती करील आणि आपलें हसें करून घेईल. ही झाली एक आपत्ति. पण दुसरी एक आपत्ति अशी कीं, हा चारचौघांत बसला असतां ज्या गोष्टीनें इतर सर्वजण हसले, आणि हा मात्र न हंसतां जसें कांहीं घडलेंच नाहीं असा गप्प बसला, तर एकदम इतरांशीं त्याची तुलना होऊन हा कमी पडलाच कीं नाहीं ? तात्पर्य, विनोदबुद्धि नसणें हा उणेपणा, हें वैगुण्य, आहे खास. फार तर त्याला मोठा दोष म्हणूं नये.

२१ असा कट बुद्धया कोणी करून होत नसतो. बरें, कटच म्हटला आणि तो सिद्धीला गेला, आणि समाजाच्या मान्यतेचा शिक्का त्यावर पडला, तर मग बोटें मोडीत तक्रार करून काय उपयोग ? समाजाचा धनी समाज हाच होय. पण ' विनोदाला प्रतिष्ठित बनविण्याचा कट ' असें म्हणणारानें स्वाभाविक विनोदांत अप्रतिष्ठित सच्छीलाला न शोभणारें असें काय आहे हें सांगायला नको काय ? प्रत्येक युगाला,समाजाच्या शिष्टा—अशिष्टाच्या कल्पना बदलत जातात. त्याचप्रमाणें हास्यविनोदा संबंधानें झालें आहे. आणि तसें घडण्याला योग्य कारणेंहि आहेत, हें समाजशास्त्राचें सूक्ष्म ज्ञान असणाऱ्या मनुष्याला सहज समजेल. समाजानें शिष्टसंमत ठरविलेल्या गोष्टींची निंदा करणें हें सहजच सामाजिक पातक ठरतें. कोणी केवळ हास्यविनोदपात्रतेनें स्वर्गांत जात नाहीं. उलट ती पात्रता नाहीं म्हणून, किंवा त्या पात्रतेला नांवें ठेवल्यानें, कोणी पापी ठरून नरकांत जात नाहीं. हास्यविनोदबुद्धीला

स्वतंत्रपणें नैतिक किंवा धार्मिक असें स्वरूप कांहींच नसतें. त्याला केवळ सामाजिक व्यावहारिक स्वरूप आहे. समाजानें शिष्ट ठरविलेल्या आचाराविरुद्ध उगीच हाकाटी केली तर त्याचा प्रत्याघात निंदकावर होणारच.

२२ थोर लोकांची थोरवी विनोदबुद्धींत नसते. म्हणूनच विनोदाकरितां त्यांची प्रसिद्धि नसते. पण इतर गुणांच्या मानानें विनोदबुद्धीचा गुण त्यांच्यामध्यें कमी असला म्हणून तो त्यांच्यामध्यें मुळींच नव्हता, आणि तो गुण नव्हता म्हणूनच हे थोर लोक येवढे थोर झाले, असें कसें ठरतें ? उलट थोर लोकांची बुद्धि तीक्ष्ण असल्यानें असंबद्धतेचें त्यांचें ज्ञान इतरांहून विशेष आणि त्यामुळें त्यांची हास्यविनोदपात्रताहि अधिक असावी. थोर लोकांच्या आख्यायिका वाचल्या तर त्यांत त्यांची विनोदबुद्धि दिसून आल्याशिवाय राहत नाहीं. थोर लोकांत जे लेखक झाले त्यांच्या विनोदबुद्धीची साक्ष त्यांचे लेखच देतात. पौराणिक ऐतिहासिक पुरुषांचें आतां काय सांगावें ? पण रानडे, टिळक, गोखले हे हास्यविनोदांत इतरांहून कमी नव्हते. विद्यमान गांधी यांच्या हास्यविनोदबुद्धीची साक्ष आजहि जाऊन कोणाला घेतां येईल. धर्मवाङ्मयग्रंथांत हास्यविनोदाची अपेक्षा कोणीच करीत नाहीं. तसेंच शुद्धज्ञान प्रतिपादक ग्रंथांत. पण तेथेंहि ज्ञान हें बोधप्रद करावयाचें असतां हास्यविनोद उपकारच होईल. बायबलांत हास्यविनोद नाहीं या आक्षेपाचें उत्तर हें कीं, केवळ अनुल्लेख हा निर्णायक पुरावा ठरत नाहीं. येशूख्रिस्त अंगांत सदरा घालीत असल्याचा उल्लेख बायबलांत नाहीं, म्हणून तो नेहमीं उघडा राहात होता असें समजावयाचें काय ? ऋग्वेदांत हास्यविनोद नाहीं म्हणून वेदकालीन ऋषि हास्यविनोद करीत नव्हते असें कोण मान्य करील !

२३ निलाजरा अश्लील विनोद आढळेल तेथें त्याची निंदा केलीच पाहिजे. तथापि एकट्या शृंगार रसाचाच संबंध हास्यविनोदाशीं जोडणें चुकीचें होईल. सामाजिक व्यवहारांत शृंगारविषयक व्यवहाराचें प्रमाण अल्पच असणार. इतर व्यवहारांत हास्यविनोदाला मुख्य स्थान आहे व तें भरपूर आहे.

२४ ज्याला विनोदबुद्धि नाहीं तो एक मुक्त किंवा पशु असला पाहिजे हें म्हणणें पुष्कळ अंशीं खरेंच आहे. यांत कोलदांडा कसला ? मुक्त व पशु यांच्या दरम्यान किती तरी जागा आहे ! ती व्यापणारांच्या अंगीं हास्यविनोदपात्रता असते. आणि या मोठ्या समुदायांतूनच समाजोपयोगी कामें करणारीं माणसें निघतात.

२५ एखाद्या खेळाप्रमाणें (उ. पत्ते, गंजिफा, सोंगट्या) हास्यविनोदाचा बुद्धया डाव मांडून करमणूक करून घेतां येत नाहीं. इतर खेळ मांडून बसलें कीं खेळ सुरू होतो. पण हास्यविनोदाचा खेळ हुकमी मांडून सुरू करतां येत नाहीं. आणि सुरू केला तरी तो रंगतोच असें नाहीं. सुखी चैनी लोकांना हास्यविनोदांत घालवायला अधिक वेळ मिळतो हें खरें आहे. पण रिकामा वेळ मिळणें, त्याचा हास्यविनोदाकरितांच उपयोग करणें, आणि तसा उपयोग केला तरी तो रंगणें या गोष्टी क्रमप्राप्त नाहींत. कामकरी पाट्या वाहतां वाहतां जितका हास्यविनोद करील तितका घरीं लोढाला टेकून बसलेला लक्ष्मीपुत्रहि कदाचित् करणार नाहीं. समाजसत्तावाद्यांनीं (लेझर) फुरसतीचा वेळ असणाऱ्या लोकांविरुद्ध हत्यार उपसलें आहे तें इतर कारणांनीं योग्य असेल. पण या रिकामपणाच्या वेळेचा उपयोग करून श्रीमान् लोक हास्यविनोद अधिक करतातच असें म्हणतां येत नाहीं.

२६ याचें उत्तर पुढील संकीर्ण विवेचनांत आढळेल.

२७ हास्यविनोदानें बुद्धीचा पीळ कमी होतो या म्हणण्यांत कांहीं अर्थ नाहीं. उपमा बदलून बोलावयाचें तर असें म्हणतां येईल कीं, तूप तेल किंवा रसायणौषध हें जसें चोळून चोळून अंगांत जिरविल्यानें गुण देतें त्याप्रमाणें, हास्यविनोद हा कोणतेंहि सत्य मनांत बुद्धींत उतरून खोल जाण्याला साहाय्यकारक ठरतो. पीळ पडून ताठर बनलेल्या मनापेक्षां पीळ सुटलेल्या लवचीक मनाला कार्यक्षेत्र अधिक मिळतें व त्याच्या हातून कार्यहि अधिक होतें.

२८ फुंकर आणि झंझावात यांमधील बर्णिलेला भेद हा निःसंशय काव्यबुद्धिदर्शक आहे ! पण वातावरणाची स्वाभाविक स्थिति हीच प्रायः जीवमात्राला कार्योपयोगी असते. या स्वाभाविक स्थितींत वारा वहातो तो फुंकरासारखा मंद शीतल असतो. त्याच्यामुळेंच बनस्पतींचें धारण होतें. उलट झंझावातानें वृक्ष वनस्पति उन्मूल होतात. मध्यम गतीच्या बाऱ्यानेंच पवनचक्क्या चालतात आणि पाणी वर काढतात. झंझावातानें त्या मोडूनच जातील. हलक्या वाऱ्यावरच शिडाचीं गलबतें समुद्र तरून जगांतील व्यापारी मालाची नेआण आणि अदलाबदल करतात. झंझावातानें तीं बुडून रसातळाला जातात. विध्वंसक कार्य विधायक कार्याच्या मानानें डोळ्यांत अधिक भरतें. परंतु डोळ्यांत भरण्याचें माप हेंच कांहीं उपयुक्ततेचें खरें माप नव्हे.

मुकद्दमा नं. २—

आतां हास्यविनोदाच्या मीमांसेवरील दुसऱ्या आक्षेपाचा विचार करूं. हा आक्षेप केवळ अतिविनोदी लोक तर घेतातच. पण त्यांना याविषयीं तत्त्ववेत्त्यांचाहि आधार दाखवितां येतो ! अतिविनोदी लोकांचें म्हणणें असें कीं—

" नसत्या गोष्टींची चिकित्सा करण्याची खोडच शास्त्रसंशोधक लोकांना असते आणि हास्यविनोदाची मीमांसा हा त्यांतलाच एक प्रकार होय. कोणत्याहि मीमांसेंत मुख्यतः पृथक्करण असतें. पृथक्करणानें ज्ञानाच्या आनंदांत भर तर पडत नाहींच, पण उलट आनंदसेवनाची एकाग्रता नाहींशी होते. आनंद हा घाऊक, मूर्त, जशाचा तसा सेवन करण्याचा पदार्थ होय. तो आनंद कलावंताच्या स्फूर्तीनें प्रगट होणाऱ्या कलाविलासांत असतो. आणि आपण त्याशीं समरस होऊन सहृदयतेनेंच तो सेवावयाचा असतो. कोणीहि कलावंत आपल्या कलेचें पृथक्करण करून सांगण्याचा उपद्याप करीत नाहीं. तो आपल्या कलेची निर्मितिच तेवढी आपणांपुढें मांडतो. आणि आपलेंहि काम केवळ ती निर्मिति सेवन करण्याचें असतें. त्यांतून मन काढून घेऊन तें अवांतर गोष्टींकडे लावलें तर रसभंग होऊन कालाचा अपव्यय होतो. हास्यविनोद उत्पन्न होण्यासारखा प्रसंग असला तर आपण केवळ स्फूर्तीनेंच हंसतो. तें कसें व कां निर्माण होतें याचा विचार करीत बसत नाहीं, यावरूनहि तोच बोध घ्यावयाचा. "

या विचारसरणीला तत्त्ववेत्त्यांचाहि आधार मिळूं शकतो असें वर म्हटलें त्यांचें एकच उदाहरण दिलें तरी पुरें होईल. आधुनिक सुप्रसिद्ध तत्त्ववेत्ता आणि भौतिकशास्त्रज्ञ प्रो. एडिंगटन याचेंच तें उदाहरण देऊं म्हणजे झालें. प्रो. एडिंगटन यानें एके ठिकाणीं खालीलप्रमाणें आपलें मत दिलें आहे. तो म्हणतो, " विनोदाचें तात्त्विक पृथक्करण केलें म्हणजे तो कापरासारखा हवेंत उडून जातो. मग त्याच्या घटकांची जुळवाजुळव पुन्हां केली तरी तो फिरून तसा निर्माण होत नाहीं."

या आक्षेपाची मांडणी शास्त्रीय भाषेनें करावयाची म्हणजे अशी होईल कीं, ' विज्ञान हा ज्ञानानंदाचा शत्रु आहे.' पण तो खरोखरच तसा आहे कीं काय हें पाहूं. हें पाहावयाचें म्हणजे कला आणि शास्त्र यांचा संबंध काय आहे हेंच पाहावयाचें. सूत्ररूपानें म्हणावयाचें तर शास्त्र ही कलेची मीमांसाच होय. कोणतीहि कला घेतली तरी तिला सिद्ध होण्याला कांहीं

नियम असतातच. तसेंच हे नियम ज्यांवरून बांधले जातात किंवा अनुमानितां येतात अशी कांहीं विषयगत (Objective) आणि विषयीगत (Subjective) परिस्थिति असते. आतां असें म्हणतां येईल, आणि तें खरेंहि आहे कीं, कलेच्या निर्मितीला तिच्यामागें असणाऱ्या शास्त्राचें ज्ञान कलावंताला असलेंच पाहिजे असें नाहीं. शास्त्र समजून घेऊन मग कलानिर्मितीच्या उद्योगाला प्रवृत्त होणारा कलावंत क्वचितच. नाहींच म्हटलें तरी चालेल. पण कलावंतानें कलेमध्यें कांहीं प्रगति केली म्हणजे मग त्याचें त्यालाच असें कळून येतें कीं, आपण जें कांहीं करितों तें विशिष्ट नियमांना अनुसरून करीत असतों. आणि त्याच्या बुद्धीची झेंप किंवा परिश्रमाची पात्रता असेल त्या मानानें तो ते नियम समजून घेण्याचा उद्योग करितो. त्याला हें कळून येतें कीं, जरी आपणाला हे नियम पूर्वीं माहीत नव्हते तरी आपलें आचरण त्या नियमानुसारच घडलेलें आहे. या नियमज्ञानानें त्याला पुढें आपली कला आणखी परिणत करितां येते, आणि तिच्यांतील दोष दाखविणारा कोणी प्रतिपक्षी भेटला तर वादामध्यें आपलें समर्थन करितां येतें. शास्त्र कळण्यानें आपला कलाविलास नासला अशी तक्रार कोणाहि कलावंतानें केलेली ऐकण्यांत नाहीं. उलट आत्मसमर्थनाचें एक सुप्रतिष्ठित असें साधन त्याला लाभतें.

आपण याविषयीं जीवनाचेंच एक उदाहरण घेऊं. जीवन ही तरी कलाच नाहीं काय ? हें जिवन अनुभवीत असतांना मनुष्याला एखादी कलाकृति निर्माण करीत असल्याचा आनंद होतो. स्वतःचें निरोगी आणि विकासशील जीवन अनुभाविणें हा मनुष्याला आनंदाचा एक अखंड जिवंत असा झरा असतोच. पण स्वतःपलीकडे जाऊन त्याला कौटुंबिक जीवन हेंहि आनंदाचें एक स्थान असतें. कौटुंबिक जीवनाला अनेक बाजू किंवा पैलू असतात. आणि त्या प्रत्येक पैलूवरून परावर्तित होणारा प्रेमप्रकाश हा जीवनानंदाचा एक भाग असतो. हा सर्व प्रकारचा आनंद समाजशास्त्र आणि मानसशास्त्र यांचें यत्किंचित्‌हि ज्ञान नसतां मनुष्याला उपभोगतां येतो यांत शंका नाहीं. पण समजा, अशा माणसानें या वर सांगितलेल्या शास्त्रांचें अध्ययन करून जीवनविषयक ज्ञान मिळविलें तर त्यामुळें त्याच्या आनंदांत कमीपणा येईल काय ? मनुष्यामध्यें प्रथमच कांहीं आनुवंशिक जन्मसिद्ध गुण असतात. (इंग्रजींत यांना इन्स्टिंक्ट्स असें म्हणतात.) या गुणांत वासना, भावना, बुद्धि, कल्पनाशक्ति इत्यादि

बीजरूपानें असतात. मग आपली पूर्वपीठिका मनुष्याला कळली, आणि आपल्या या अनेक गुणांना पूर्वकारण काय आहे हें त्याला समजलें, तर अनर्थ होईल काय ? मनुष्यदेहाचें विकृत पृथक्करण करकरून वेदांती लोकांनीं वैराग्य उत्पन्न करण्याकरितां मनुष्यदेहाची आजवर काय थोडी विटंबना केली आहे ! पण तिजमुळें मनुष्याचें देहधारणाचें सौख्य कमी झालें नाहीं. नव्या जीवाच्या गर्भवासाचें हिडिस वर्णन वाचून कोणा स्त्रीपुरुषाची अपत्य-लालसा कमी झाली ? किंवा आपण अशा दुःस्थितींत बाळपण काढलें या विचारानें कोणा प्रौढ मनुष्यानें कधीं आत्महत्या केली आहे ? स्त्रीदेहाचें वर्णन वेदांत्यांनीं किती किळसवाणें केलें आहे ? तथापि त्यामुळें स्त्रीविषयक प्रेमाचाच काय पण स्त्रीच्या स्पर्शात्मक संगतीचा कोणत्या पुरुषानें अव्हेर केला आहे ?

आतां दुसरें उदाहरण भाषेचें घेऊं. मनुष्याला स्वभाषा ही केवळ कानांनीं ऐकून शिकतां येते. शुद्ध भाषा कोणती व अशुद्ध भाषा कोणती हें त्याला भाषाशास्त्र किंवा व्याकरण न शिकल्यानेंहि समजतें, आणि शुद्ध शिष्टसंमत भाषाव्यवहार केल्याचा आनंद त्याला सेवितां येतो. पण ज्ञानलालसेमुळें तो भाषाशास्त्र किंवा व्याकरण शिकला तर त्याचा आनंद नाहींसा होईल काय ? ' शुद्ध कसें बोलावें ' आणि ' शुद्ध कसें लिहावें ' हें व्याकरण शिकल्या-शिवाय येतें पण व्याकरण शिकल्यानें समजतें. तसेंच अमुक एक ' शुद्ध कां ' व अमुक एक ' अशुद्ध कां ' हेंहि व्याकरण शिकल्यानें समजतें. तथापि ' समजल्यानें ' ' येण्याचा ' आनंद कसा नाहींसा होतो ? म्हणून ' समजणें ' हा ' येणें ' याचा विघातक शत्रु मानितां येणार नाहीं.

आतां ज्ञानविषयांपैकीं गणिताचें उदाहरण घेऊं. आपण शाळेंत असें पाहतों कीं, कित्येक गणिताचीं उदाहरणें कांहीं विद्यार्थी जणुं कांहीं स्फूर्तीनें सोडवितात आणि बिनचूक उत्तर दिल्याचा आनंद व शाबासकी मिळ-वितात. या ठिकाणीं स्फूर्तीनें असें आपण म्हणतों याचा अर्थ इतकाच कीं, हे विद्यार्थी वास्तविक मनांत कांहीं एक रीत लावूनच उदाहरण सोडवितात, पण ती रीत समजून सांगा असें म्हटल्यास त्यांना ती समजावून स्पष्ट करून सांगतां येत नाहीं. पण शिक्षकाला ती रीत ठाऊक असते आणि त्यानें ती विद्यार्थ्याला स्पष्ट करून सांगितली असतां त्याचा आनंद वाढतो, कमी होत नाहीं. विद्यार्थ्याला आपण कोणतीं गृहीत कृत्यें घेतलीं ? व तीं कां घेतलीं ?

आणि पुढें कोणतीं अनुमानें केलीं ? व तीं कां केलीं ? याचें स्पष्ट ज्ञान नसतें. तें शिक्षकाला असतें. स्फूर्तीनें बिनचूक उत्तर देण्याची कला विद्यार्थ्याला अवगत होती. त्या कलेचें शास्त्र त्याचा शिक्षक जाणत होता इतकेंच. पण यामुळें येथें या कलेला शास्त्र नव्हतें असें होत नाहीं. किंबहुना तें शास्त्र समजावून घेतल्यावर बिनचूक उत्तरें देण्याच्या विद्यार्थ्याच्या स्फूर्तीला त्या रीतिज्ञानानें सहाय्यच होईल आणि अशीं उत्तरें देण्याच्या आनंदालाहि कमीपणा येणार नाहीं.

आतां आपण इंद्रियजन्य आनंदाचीं उदाहरणें घेऊं. गुलाबाच्या फुलाकडे पाहून डोळ्यांना आणि तें हुंगल्यानें नाकाला आनंद होतो. पण वनस्पतिशास्त्रदृष्ट्या गुलाब ही अमुक एका जातीची वनस्पति आहे, तिच्या फुलाचा उद्गम अमुक एका रीतीनें होतो, त्याची सुंदर रचना अमुक एका नियमांनीं बनते, आणि त्याच्या परमाणूंत, रसायनशास्त्रदृष्ट्या, अमूक एक मूलतत्वें अमुक प्रमाणांत असतात हें कळल्यानें गुलाबाच्या सुवासानें होणाऱ्या आनंदांत कमीपणा कां यावा ? स्वतः वनस्पतिशास्त्रवेत्तेहि इतर अज्ञ लोकांइतकाच, या सुवासाचा व सौंदर्याचा आनंद लुटतात. वरील प्रकारची शास्त्रीय चिकित्सा करण्याकरितां म्हणून तेंच फूल घेऊन कापलें चुरडलें तर जाग्यावर कांहीं राहणार नाहीं हें खरें. तथापि एक फूल पाहायला आणि हुंगायला ठेवून त्यासारखें दुसरें फूल घेऊन त्याचें चिकित्सेचें कार्य करितां येण्यासारखें असतें. अर्थात् सुगंधचिकित्सा ही सुगंधानंदाला विघातक होऊं शकत नाहीं.

आतां चित्रकलेचा आनंद घेऊं. सुंदर चित्र पाहतांना त्याकडे संकीर्ण दृष्टीनें पाहूनच आनंद होतो हें खरें आहे. तो आनंद चित्रांतील एक एक तुकडा किंवा भाग वेगवेगळा पाहून होत नाहीं. आणि त्या चित्राच्या रंगांचें रासायनिक पृथक्करण करण्याकरितां तें फाडलें तर सर्वच संपलें. पण तें न फाडतांहि आपणाला चित्रकलेची मीमांसा करितां येते, आणि रंगनिर्मिति, रंगरचना यांचे यशस्वी नियम समजावून घेतां येतात. वॉटर कलर, ऑइल कलर, क्रेयॉन, पेस्टल इत्यादि प्रकारच्या रंगद्रव्यांचे विशिष्ट गुण आणि उपयोग काय ? सरळ रेषा वक्र रेषा यांचें प्रमाण सौंदर्यनिर्मितीला किती राहावें ? जुन्या पद्धतीचीं फ्लॅट वॉशचीं चित्रें आणि नव्या पद्धतींतील छायाप्रकाशमिश्रित आणि यथाप्रमाण दर्शक (परस्पेक्टिव्ह) चित्रें यांच्यांत सरस-नीरस कोणतें व कां ?

सृष्टिदर्शन दाखविणारीं, जिवंत प्राण्यांची किंवा मनुष्यांची हुबेहुब आकृति ढब तजेला जीवनछवि रंगविणारीं, निर्जीव पण सुंदर पदार्थ-नक्षी वेलबुटी यांचें चित्रीकरण करणारीं इत्यादि निरनिराळ्या चित्रप्रकारांतील वैशिष्ट्य काय ? चित्रांत अनुकरण असावें किंवा स्वतंत्र कल्पनाविलास असावा ? रंग भडक असावे कीं मंद असावे ? इत्यादि गोष्टी चित्रकलेच्या शास्त्रांत अंतर्भूत असतात. त्या कळल्यानें चित्र पाहण्याच्या आनंदांत कमीपणा येतो काय ? जें चित्रकलेला लागू तेंच मूर्तिकला व शिल्पकला यांनाहि लागू आहे असें समजावें.

आतां स्वरसौंदर्याचें उदाहरण घेऊं. सुस्वरित गायन किंवा तंतुवादन किंवा वायुवादन ऐकलें म्हणजे आनंद होतो. पण स्वरशास्त्र समजल्यानें श्रोतेः गायक वादक यांच्या कलाविलासांत उणेपणा कधीं येतो ? संगीतशास्त्राची चिकित्सा करावयाची तर बावीस श्रुतिसंबंधीं प्रत्येक स्वराची आंदोलनें कंपनें संख्येनें किती भरतात यांचें गणित पदार्थविज्ञान (फिजिक्स) शास्त्राच्या सहायानें करावें लागतें. सुरेल म्हणजे काय आणि बेसुरेल म्हणजे काय हें परस्पर संवादित्व आणि विसंवादित्व यांच्या सिद्धांतावरून ठरवावें लागतें. ' मेलडी ' म्हणजे काय आणि ' हार्मनी ' म्हणजे काय यांतील भेद ओळखावा लागतो. आपल्या इकडची गायनपद्धति घेतली असतां रागरचनेचा विचार आणि वर्ज्य स्वर अवर्ज्य स्वर, वादी संवादी विवादी स्वर हे समजावून घ्यावे लागतात. यानंतर कोणतेंहि संगीत तालाशिवाय व्यर्थ ठरतें, आणि ताल म्हटला म्हणजे ती मात्रांची गणितबद्ध रचनाच असते. यानंतर स्वररचना आणि रस (साहित्यशास्त्रांतील) यांचा संबंध काय हेंहि नीट समजावें लागतें. एक सुस्वर उत्पन्न करण्याशिवाय इतक्या अवांतर अनेक गोष्टींची चिकित्सा संगीतशास्त्रांत येते. आणि ती सर्व, ग्रंथावरून किंवा विशेषतः गुरुमुखानें जो समजून घेतो तोच चांगला कलावंत गायक किंवा वादक ठरतो. निष्णात गायक गातांगातांच स्वरांचें व्याकरण (सरिगम) करून दाखवितात. तें काय या चिकित्सेनें कलाविलासांत कमीपणा यावा म्हणून ? किंवा श्रोत्यांचा आनंद कमी व्हावा म्हणून ? तशी नुसती शंका आली तर ते या उद्योगांत पडणार नाहींत. पण ते त्यांत पडतात याचाच अर्थ हा कीं, विज्ञानानें ज्ञानानंदाचा नाश होत नाहीं अशीच त्यांची समजूत आणि अनुभवहि असतो.

आतां जिव्हानंदाचें उदाहरण घेऊं. जिलबी हा खाद्य पदार्थांपैकीं एक लोकांच्या आवडीचा पदार्थ आहे. रुप्याच्या ताटांत जिलब्या भरून आण-

लेल्या पाहिल्या कीं जिव्हालोलुप लोकांना प्रथमदर्शनीच मोठा आनंद होतो. कदाचित् तोंडाला पाणी सुटून क्षुद्बोधाचाहि आनंद त्यांना होत असेल. जिलबीची रचना वाटोळी किंवा इतर सुंदर आकाराची असते. साखरेच्या पाकांत बुडविल्यामुळें तिच्या तोंडावर रसरशीत तजेलदारपणा असतो. पाकांत केशर मिसळलें असल्यामुळें तिचा सुगंध दुरूनहि येतो. आणि तिचा तुकडा तोडून तोंडांत टाकल्यावर तर त्या आनंदाला पारावारच नसतो. यांत आचाऱ्याचा कलाविलास आणि रसनेची तुष्टि अशीं दुहेरी आनंदकारणें असतात. पण मग प्रश्न असा कीं, जिलबीचें विज्ञान झाल्यानें म्हणजे तिच्या कृतीचा साद्यंत इतिहास कळल्यानें हा आनंद कमी होतो काय ? चित्रमूर्ति चिकित्सेकरितां मांडल्यानें सौंदर्यानंदाच्या अधिष्ठानाचा भंग तरी होतो. पण जिलबीचा तुकडा कोठेंहि केवढाहि मोडला तरी जिव्हानंदांत मुळींच कमीपणा येत नाहीं. अशा या जिलबीची कुळकथा सर्वांना माहीत असते. मुळांत खाळ पीठ भिजवून आंबवावें लागतें. तें हुंगलें तर उग्र वाटेल. नंतर कढईतल्या संतप्त तुपांत दरिद्री करटीच्या भोंकांतून त्याचा स्वाहाकार करावा लागतो. याहि तळपाची जवळून घाणच येते. मग पाण्यांत पडून मरणाऱ्या माणसाप्रमाणें ती पाकांत बुडवून फुगवून काढावी लागते. हा सर्वच वृत्तांत इतका खेदकारक आहे कीं, तो समजल्यानें जेवणाराला अग्निमांद्यच यावें ! पण तसें घडतें काय ? उलट हें सर्व विज्ञान माहीत असतां जेवणारा आनंदानें मिटक्याच मारीत असतो ! किंवा कोणी असें म्हटलें कीं, " काय हो, जिलबीच्या या चिकित्सेंत तुमच्या हाताला शेवटीं करटीच लागली ? " तरी या टोमण्यानें जिलबीच्या सेवनाचा आनंद रतिभरहि कमी होत नाहीं. संपूर्ण तयार जिलबी हें कलाविलासाचें फळ आहे. पण तिचा हा सर्व वृत्तांत समजल्याशिवाय आचाऱ्याला जिलबी तयार करितां येणार नाहीं. आणि तो समजूनहि खाणाराचा आनंद कमी होणार नाहीं.

कलाविज्ञान हें ज्ञानानंदाला किंवा कलाविलासाला उपकारकच न झालें तरी तें त्यांना घातक किंवा मारक तरी होत नाहीं, अशाविषयीं इतकीं अवांतर पण समांतर उदाहरणें दिल्यावर आतां खुद्द हास्यविनोदाकडे वळूं. विनोदाची मीमांसा केवळ मानसशास्त्रदृष्ट्याच करितां येत असली तर हास्याची मीमांसा शारीर व मानस या दोनहि शास्त्रांच्या दृष्टीनें करितां येते. हास्यकाचा प्रभाव झाल्यापासून हास्याची उत्पत्ति शरीराच्या कोणत्या भागांत कोणत्या क्रमानें

होते, तें उत्पन्न झाल्यावर शरीराच्या दिसणाऱ्या भागांत त्याच्या खुणा कोणत्या उमटतात, न दिसणाऱ्या भागांत कोणत्या क्रिया घडतात, आणि शेवटीं शरीराच्या इंद्रियांवर तसेंच मनावरहि त्याचे कोणते परिणाम घडतात, याविषयींचें सविस्तर विवेचन याच ग्रंथाच्या पुढील एका भागांत करण्यांत येत आहे. तें सर्व हास्याचें विज्ञान होय. पण या क्षणीं प्रश्न असा कीं, अशा शास्त्रीय पृथक्करणानें वा विश्लेषणानें हास्यविनोदाचें स्वारस्य कमी होतें कीं काय? आमचें मत असें आहे कीं, हें स्वारस्य या विचिकित्सेनें कमी होत नाहीं. मग प्रो. एडिंगटनसारख्या तत्त्ववेत्त्यानें जें विधान केलें म्हणून वर सांगितलें आहे त्याची वाट कशी लावावयाची?

आमच्या मतें त्या विधानांत सत्यार्थ आहे तो इतकाच कीं, कोणतेंहि हास्यक सामग्र्यानें घेतलें तरच त्यांतून हास्योत्पत्ति होते: त्याचे विभाग पाडून ते स्वतंत्र तुटक घेतल्यानें ती होत नाहीं. अर्थात् जे भाग तोडून वेगवेगळे घेतले असतां निष्परिणामकारक ठरतात ते फिरून नुसते जोडल्यानेंहि तितकेंच कार्य व्हावयाचें. कारण सर्व भाग एकत्र जोडले तरी त्यांचें चलनवलन सिद्ध करावयाला केवळ त्या समग्र भागांत मिळूनहि नसणारी अशी जी एखादी अवांतर शक्ति असते ती उपयोगांत आणावी लागते. ही शक्ति बाहेरची खरी पण त्या भागांच्या संघटनेमुळेंच उत्पन्न होते! हास्याचें कारण वस्तुमात्रांतील नित्य व अवश्य संबंध हें नसून, त्यांचा कांहीं तरी अकल्पित आगंतुक अतएव अनित्य असा संबंध हें असतें. आणि प्रो. एडिंगटन हा जेव्हां हास्यकाचें पृथक्करण करण्याविषयीं बोलतो तेव्हां त्याचा अर्थ हा अकल्पित आगंतुक अनित्य संबंध काढून टाकणें असाच घ्यावा लागतो. पण हास्यविनोदमीमांसेंत हा संबंध—परामर्ष काढून टाकावयाचा नसून तेथें त्या विशिष्ट संबंधाचें विवेचक विशदीकरणच अभिप्रेत असतें.

हास्यविनोदांतील वस्तुसंबंध आगंतुक व अनित्य असतो असें वर सांगितलें. पण समग्र संकीर्ण परामर्षाशिवाय ज्यांत ज्ञानानंद नाहीं अशा इतरहि कांहीं गोष्टी आहेत. आणि तेथेंहि वरील प्रकारची विचारसरणी लागू पडूं शकेल. उदाहरणार्थ, कार्यकारणप्रतिपादन किंवा अनुमान यांच्या विवेचनांत वस्तुसंबंध नित्य आवश्यक व सुसंगत असतो. पण तेथेंहि त्या प्रतिपादनांतील सर्व विभाग एकत्र संकीर्णरूपानें घेऊन शिवाय बाहेरची अशी कांहीं (विचार) शक्ति उपयोगांत आणावी लागते.

कोटी किंवा विनोदप्रसंग घडतो तेव्हां हंसणें न हंसणें काय व्हावयाचें तें त्याक्षणींच होऊन जातें. ज्यांना तत्काल हंसू न आलें त्यांना त्याचें मर्म कळलें नाहीं म्हणून सोडून द्यावयाचें. कदाचित् तें मर्म पुढें त्यांना कोणी समजावून सांगून कळलें तर ते तेव्हां हंसतीलहि. पण ज्यांना तें मर्म कळलें ते हंसूनहि गेले. त्यांच्याकरितां त्या हास्यकाचें पृथक्करण किंवा विश्लेषण करण्याचें कारणहि नाहीं. तथापि शास्त्रीय बिवेचन हें अमुक एका प्रसंगाला उद्देशून असतें असें नाहीं. किंवा तें अमुक एका व्यक्तीकरितां करावयाचें असतें असेंहि नाहीं. अशाहि चर्चेमध्यें पृथक्करण किंवा बिश्लेषण करण्याच्या कारणानें एखाद्या कोटीचें किंवा इतर हास्यकाचें स्वारस्य कापरासारखें उडून जात नाहींच; पण गेलें तरी काय हरकत ?

तर्कशास्त्रावरील ग्रंथांत हेत्वाभासाचीं उदाहरणें देतात व ते हेत्वाभास कसें हें समजून सांगतात. तेव्हां तर ती समजूत पटल्यानेंच जितकें हंसू येतें तितकें हेत्वाभास नुसतां कानानें ऐकून येत नाहीं. हेत्वाभास कळला नाहीं तेथपर्यंत तें गंभीर स्वरूपाचें विधान असतें. पण त्यांतील हेत्वाभास कोणीं स्पष्ट करून सांगितला म्हणजे तो करणाराचें अज्ञान किंवा धूर्तपणा असेल तें प्रतीत होऊन हंसू येतें. तुम्हीं पुष्कळसे विनोदी चुटके किंवा कोट्या घेऊन पहा. म्हणजे तुम्हांला असें आढळून येईल कीं, तीं प्रायः कोणत्या ना कोणत्या प्रकारच्या म्हणजे अहेतुक किंवा सहेतुक हेत्वाभासाचीं उदाहरणेंच आहेत. हेत्वाभासाचा गुन्हा चोरीसारखा आहे. तुमच्याजवळ मुद्देमाल सांपडला म्हणजे तुम्ही चोर. पण तो सांपडला नाहीं म्हणजे तुम्ही साव. पचलेली चोरी आणि न उमगलेला हेत्वाभास हे प्रायः एकच होत. तर्क लढवितांना अगदीं सर्वस्वीं शुद्ध बिनचूक अशी अनुमानपद्धति फार थोड्यांना साधते. उलट अज्ञान, बुद्धिमांद्य, विकारवशता यांच्या कारणानें विचारसरणींत कोठें तरी बारीक चूक राहते. आणि ती हुडकून काढणें हें प्रयासी पृथक्करणाचें व विश्लेषणाचें काम होऊन बसतें. अज्ञान, बुद्धिमांद्य, बिकारवशता हीं हास्याची विभावकारणेंच असल्यामुळें त्यांच्या योगानें बनणारे हेत्वाभास हीं सहजच हास्यकें होतात. (न्यायशास्त्रांतील हेत्वाभास प्रकरण पहा.) हेत्वाभासाप्रमाणेंच हास्यविनोदांतील मर्म कसें व कोठें हुडकावें हें सरावानें कळतें.

कूट प्रश्न सोडवून दाखविल्याशिवाय नुसत्या कूटाच्या उत्तरानें खरा

आनंद होत नाहीं. किंबहुना तें कूट सोडवून दाखविण्याच्या रीतीनेंच खरा आनंद होतो. नुसतें बंद कुलूप हातीं आल्यानें आनंद होईल ? कीं त्याची किल्ली हातीं येऊन कुलपाची उघडझाप केल्यानें आनंद होईल ? घड्याळाच्या अंतरंगांतील चक्रें कशीं एकमेकांना फिरबितात हें समजल्यानें, घड्याळाच्या बाह्य सौंदर्यापासून होणारा आनंद, किंवा त्यानें नियमित वेळीं ठोके दिले गजर केला आणि एखाद्या नियमित आज्ञाधारक नोकराप्रमाणें वर्तन केलें हें पाहून होणारा आनंद, कमी होत नाहीं. घड्याळ बिघडलें असतां आपण आपल्या हातानें चक्रन्‌चक्र दुरुस्त केलें तरी तो आनंद लोपत नाहीं. मोटारगाडीची सर्व अंतररचना समजावून घेऊन स्वावलंबी होणारा मोटारीचा धनी तिच्यातून सहल करावयास निघाला असतां तिच्या गतीनें त्याला होणारा आनंद कमी होईल काय ? विमानाचीहि तीच गोष्ट समजावी. आमराईतील प्रत्येक झाडाचा परिचय असल्यानें दूर उभें राहून समग्र आमराई पाहण्याचा आनंद खचित नाहींसा होत नाहीं. अशा तऱ्हेचीं आणखीहि किती तरी उदाहरणें देतां येतील.

प्रो. एडिंगटन यांच्या कुलपी विधानाचा अगदीं वाच्यार्थच घेतला तर तो मनाला पटत नाहीं हें खरें. तथापि एवढा विद्वान् तत्त्ववेत्ता बोलतो तें असंबद्ध किंवा युक्तिवादाला सोडून असणें शक्यच नाहीं अशी खात्रीहि मनाला सहज पटते. ती ज्यांना पटली त्यांना त्यापुढें सहजच इच्छा होते कीं, हें कुलूप हरप्रयत्नानें काढावें आणि आंत काय आहे तें पहावें. आणि मग ते तें कुलूप काढूं शकतात, म्हणजे केवळ वाच्यार्थाशिवाय इतर रीतीनें त्यांचें गूढ विधान उकललें म्हणजे त्यांतून मार्मिक असाच अर्थ निघतो. तो अर्थ इतकाच कीं, हास्यविनोदाची गोडी तोंडानें सांगून येणारी नाहीं, तर सहृदय मनानेंच ती सेवावयाची असते. आणि हें खरेंच आहे. कारण साखरेचें आत्मस्वरूप एखाद्या प्रयोगी रसशाळेंत अनेक प्रकारच्या पृथक्करणांनीं शास्त्रीयरीत्या सिद्ध केलें, किंवा एखाद्या (शुगर टेकनॉलॉजिस्ट) तज्ज्ञाकडून ऊंस लावण्यापासून तिचा शुभ्र रवा बनण्यापर्यंतची सर्व कृति कोणीं समजावून घेतली, पण समजा खाणाराच्या जिभेला दोषी ज्वरामुळें विकार घडला असला, तर त्याला साखरेची गोडी काय कशी कळणार ? आत्मानुभव हाच सर्व ज्ञानांत श्रेष्ठ असें प्रतिपादन करणारे वेदांती, कर्णाच्या अमोघ शक्तीप्रमाणें, शेवटीं साखरेच्या गोडीच्या या दाखल्याचाच उपयोग करतात.

कारण बोधाच्या दृष्टीनें आत्मानुभवाचें महत्त्व पटविण्याला इतका रोजच्या व्यवहारांतला दुसरा दाखला कोणचा मिळणार? साखरेचा दृष्टांत ज्ञानेश्वरांचा फार आवडता आहे तो याचमुळें. तात्पर्य, एडिंगटन याच्या म्हणण्याचा अर्थ इतकाच कीं, खरोखर आत्मानुभवानेंच शेवटीं प्रतीत होणाऱ्या कोणत्याहि ज्ञानाप्रमाणें हास्यविनोदाचेंहि ज्ञान समजावें. पण तर्कशास्त्र, साहित्यशास्त्र, वक्तृत्वशास्त्र, समाजशास्त्र, व्यवहारशास्त्र यांच्या साहाय्यानें हास्यविनोदाचें विज्ञान समजून घेऊं नये किंवा सांगूं नये असा एडिंगटनच्या विधानाचा विपरीत अर्थ कोणी करील तर तें बरोबर होणार नाहीं.

या विज्ञानाचीं हीं अंगेंच हास्यविनोदावरील कोणत्याहि ग्रंथांत वाचकास आढळतील. विज्ञानाला प्रारंभ पृथक्करणापासून बिश्लेषणापासूनच होतो. आणि अशा ग्रंथांत हास्यविनोदाच्या ज्या उपपत्ति शोधून काढण्यावर मुख्य भर पडलेला दिसतो त्या उपपत्ति विश्लेषणावांचून सिद्ध कशा होतील? हास्यविनोदाचीं नुसतीं उदाहरणें ज्यांत पुष्कळशीं गोळा करून दिलीं आहेत, किंवा ज्यांत त्याचा व्यावहारिक उपयोग सांगितला आहे, असल्या ग्रंथाला शास्त्रीय म्हणत नाहींत. हर्बर्ट स्पेन्सर सारखा तत्त्ववेत्ता भेटला तर त्याचा हास्यविनोदावरील ग्रंथ सर्वच्या सर्व वाचतांना वाचकाच्या तोंडावरची सुरकुती चळणार नाहीं इतका तो रुक्ष पण विश्लेषणात्मक आहे. तथापि शास्त्रीय ग्रंथ या नात्यानें त्याला अत्यंत मान देतात.

असो. या उपपत्तींचें विवेचन किती मार्मिक होऊं शकतें, किती खोलांत जाऊं शकतें, हें या पुस्तकांत उपपत्तीविचाराला वाहिलेल्या एक दोन प्रकरणांत आढळेलच. तथापि सामान्य मनुष्याच्या समजुतीकरितांहि हास्यविनोदाचें अगदीं चालचलाऊ पृथक्करण कसें करितात किंवा करावेंहि लागतें, हें ध्यानांत येण्यासाठीं दोन तीन उदाहरणें देतों.

उ० १—एका भ्याड मनुष्याला रणांगणावर जाण्याचा प्रसंग आला. " चल, आतां तुला शिपाई झालें पाहिजे " असें म्हणून सैन्यभरती करणारे राजदूत ओढूं लागले. तेव्हां तो त्यांना म्हणाला, " पण काय हो, आधी हें सांगा कीं, तरवार ही स्त्रीलिंगी आहे कीं नाहीं? " राजदूत म्हणाले, " होय. येथें त्याचें काय? " तेव्हां तो म्हणाला, " रणांगणावर स्त्रीलिंगी नागव्या तरवारीचें दर्शन घडतें; पण नागव्या स्त्रीचें दर्शन घेऊं नये असें शास्त्र आहे. म्हणून मी शिपाई होऊं शकत नाहीं. " हें कोटीचें उदाहरण होय.

रसिक सहृदय वाचक ही कोटी ऐकून हंसून जातीलच. पण कांहीं लोक असेहि भेटतील कीं या रणपराङ्मुख भीरु मनुष्याचें उत्तर बिनतोड आहे असें वाटून ते बुचकळ्यांत पडतील. त्याचें हें उत्तर सैन्यभरती करणाऱ्या राजदूतांना पटलें नसेल आणि त्यांनीं त्याला ओढून नेऊन सैन्यांत शिपाई म्हणून दाखल करून घेतला असेलच. पण जड बुद्धीच्या वाचकाला हें समजावून सांगावें लागेल कीं, तरवार ही व्याकरणदृष्ट्या स्त्रीलिंगी असली तरी शास्त्रांत जिचें दर्शन घेऊं नये असें सांगितलें आहे, तशा प्रकारची ती मानवी स्त्री नाहीं. भ्याडानें आपणाकडून युक्तिवाद म्हणून केला. पण त्यांत हेत्वाभास आहे तो समजावून सांगितला म्हणजे या कोटीचें आणखी हंसूंच येईल.

उ० २—एका शाळेंतील हेडमास्तर मोठा द्वाड होता. इतर शिक्षक व मुलें त्याला कंटाळून त्याची बदली होण्याची वाट पहात होतीं. शेवटीं ती एकदाची झाली. आतां मनांत कांहीं असलें तरी औपचारिक रीत्या हेडमास्तराला पानसुपारी करणेंच प्राप्त. त्याप्रमाणें हा समारंभ झाला तेव्हां एका शिक्षकानें एक पद्य तयार केलें, व तें कांहीं मुलांकडून म्हणविण्यांत आलें. पद्यांतील एक चरण असा होता.

‘ बहुत आमुचा शिक्षक पाजी विद्याअमृताला ’

यांत हास्यकारक काय आहे ? कारण ‘ आमच्या या शिक्षकानें आम्हांला पुष्कळसें विद्यामृत पाजिलें असाच त्याचा सरळ अर्थ असून तो गुणवर्णनपरच आहे. पण झालें काय, कीं पद्य म्हणणारीं मुलें ही ओळ घोळघोळून म्हणूं लागलीं. तेव्हां सभेच्या एका भागांतून हास्यकल्लोळ उठूं लागले. ज्या सद्गृहस्थांच्या हातांत पद्याचा छापील कागद होता त्यांतले कांहीं बुचकळ्यांत पडले. पण जेव्हां शेजारच्या एका गृहस्थानें त्याना सांगितलें कीं, छापील सरळ ओळींतील शब्द तोडून पद म्हणणारीं मुलें विराम कोठें घेतात इकडे मुद्दाम लक्ष द्या म्हणजे मौज कळेल. वरील ओळ म्हणतांना मुलें विशिष्ट शब्दांची पुनरुक्ति करीत होतीं; ती अशी—

बहुत आमुचा शिक्षक पाजी
आमुचा शिक्षक पाजी
शिक्षक पाजी
शिक्षक पाजी
विद्याअमृताला

'पाजी' या शब्दाची चार वेळ पुनरुक्ति झालेली ऐकली तेव्हां त्याच्या हृदयांत प्रकाश पडला कीं हा पदच्छेद व बिराम सहेतुक आहे ! पाजी हें क्रियापद घेतलें तर अर्थ सरळ; पण पाजी हें बिशेषण घेतलें म्हणजे ती शिवी होते. गुणवर्णन करण्याच्या मिषानें निंदा बरोबर साधली कीं नाहीं ? आणि हें समजून आल्यावर हा बिनोदप्रसंग जितके वेळां स्मरेल तितके वेळ हंसू आल्याशिबाय राहणार नाहीं.§

उ० ३—एका नबथर नादान कादंबरीकारानें चारचौघांत अशी बढाई मारली कीं "मी माझी कादंबरी भोजराजप्राईज* करितां पाठविली आहे." ही बढाई ऐकून तो निघून गेल्यावर त्यांतले एक गृहस्थ म्हणाले "अलबत. याला राजभोज बक्षीस देणें योग्यच होईल." हें ऐकून पुष्कळ मंडळींना कांहींच बिपरीत बोध झाला नाहीं म्हणून ती हंसली नाहीं. कांहींना त्यांतील मर्म कळलें ते खो खो करून हंसू लागले. कांहींना इतर लोक हसत असून आपणच तेवढें हसत नाहीं यामुळें आपणांत कांहीं बैगुण्य आहे असें बाटून ते म्हणाले "कां हो ? कां हसलां ? आम्हांला नाहीं कळलं कां तें !"

एकजण म्हणाला, "तुम्ही काय ऐकलं सांगा पाहूं !"

न हंसणारा पृच्छक "राजभोज प्राईज."

पहिलाः—राजभोज प्राईज म्हणजे "कांही भोजराज प्राईज नव्हे ?"

दुसराः—'मला वाटलं, चुकून अक्षरांची अदलाबदल झाली असेल."

पहिलाः—"अहो तसें नव्हे; ती अदलाबदल सहेतुक होती. तुम्हांला हा कादंबरीकार नादान टाकाऊ आहे हें माहीत आहे ना ? त्याला का हें भोजराज प्राईज मिळेल ?"

दुसराः—"मुळींच नाहीं."

पहिलाः—"बरें, राजभोज म्हणजे तुम्ही कोण समजतां ?"

दुसराः—"चर्मकार (चांभार) जातीचा एक पुढारी."

---

§ हें उदाहरण प्रो० चिं. वि. जोशी यांच्या एका चुटक्यावरून सुचलें तेंच पण किंचित् बदल करून घेतलें आहे.

* भोजराज प्राईज म्हणजे देवासच्या वडील पातीच्या पूर्वीच्या महाराजांनीं वर्षांतील सर्वोत्तम पुस्तकास ठेवलेलें रु. २०० चें पारितोषिक. हल्लीं हें बक्षीस देण्यांत येत नाहीं. कारण तें ठेवणारे महाराजच पदच्युत झाले आहेत.

पहिला—" झालं तर. राजभोज प्राईज म्हणजे फर्माशीचा जोडा ! राजभोज प्राईज द्या म्हणजे या गाढवाला खेटरें बक्षीस द्या असा अर्थ होतो. "

तेव्हां, " अस्सं काय " ? असें म्हणून तो आधीं न हंसलेला गृहस्थ सर्वांच्या मागून पण आतां सर्वांहून अधिक हसला आणि वारंवारदा म्हणाला, " अरे होय कीं, राजभोज प्राईज ! राजभोज प्राईज ! तेंच या गाढवाला द्यायला योग्य आहे खरं. "

या उदाहरणांत श्रोत्याच्या अज्ञानामुळें त्याला या शाब्दिक सहेतुक कोटीचें विश्लेषण करून सांगावें लागलें. पण तें कल्यामुळें काय हानि झाली ? मर्म कळल्याबरोबर त्याला हंसूं आलेंच. आणि इतरहि त्याच्याबरोबर पुन्हां हंसले.

उ० ४—एखादा कूट प्रश्न घातला म्हणजे नुसता तो प्रश्न ऐकून केवळ आश्चर्य वाटतें, पण हंसूं येत नाहीं. तर तो सोडवून दाखविल्यावरच हंसूं येतें. हें सोडवून दाखविणें म्हणजे विश्लेषणच होय.

दुसरा एक गैरसमज मात्र याच बिवेचनांत दूर करावासा वाटतो. तो हा कीं ' हास्य बिनोदाचा विलास हा सहेतुकच असतो किंवा असावा.' हास्यविनोद ही एक स्फूर्तिजन्य कला आहे. आणि कलाविलासाला हेतु असलाच पाहिजे असें मी मानीत नाहीं. याविषयीं दुसऱ्या एका ठिकाणीं मीं जें प्रतिपादन केलें-आहे तेंच येथें देतों. " कलाबिलासाच्या मागें हेतुसंशोधनाचा गुप्त पोलीस लावून दिला तर अनर्थकारक परिणाम झाल्यावांचून राहणार नाहींत. वाङ्मयाला नैतिक प्रबंध म्हणणें व आपण खातों त्या साखरभाताला नुसत्या साखरेचा भात म्हणणें हीं दोनहि सारख्याच असमंजसपणाचीं होत. शिल्पशास्त्रांत कलेच्या दृष्टीनें निरनिराळे आकार बनविणें यांत प्रतिभाकौशल्य दिसून येतें. पण देवळाचें उंच शिखरच सुंदर कां तर तें आकाशांत ईश्वर आहे असें उंच बोट करून दाखवितें म्हणून ! अथवा तीन तीन कमानींची जोडीच कां शोभते तर तिजवरून त्रिमूर्ति ब्रह्माविष्णुमहेश्वराची आठवण होते म्हणून, असें म्हणणें बरोबर होईल काय ? ताजमहालाच्या पांढऱ्या शुभ्र दगडांत जी रंगीबेरंगी कुसर बसविली आहे, तिचा नैतिक हेतु शोधून काढणारानें ताजमहाल पाहण्यास जाण्याचे श्रम न घेतलेलेच बरे. चित्रकार पौराणिक किंवा ऐतिहासिक चित्रें रंगवितो तेव्हां त्याचा हेतु कलेच्या दृष्टीनें सुंदर चित्रें रंगविण्याचा असतो, कीं नीतिबोध करण्याचा असतो ? पोहावयास

पडणारा मनुष्य जलक्रीडा करतो ती स्नानाच्या हेतूनें नव्हे. शिकारी क्षत्रिय अरण्यांत मृगयाविलास करतो तो एक दिवस चांगलें मांस खावयास मिळावें म्हणून करीत नाहीं. गवई दीपराग आळवितो तो अर्थशास्त्रदृष्टया मशालजीचा खर्चवांचविण्यासाठीं नव्हे."

असो, शेवटीं इतकेंच सांगावयाचें कीं, हास्यविनोदाविषयीं आपल्या समाजांत जो दूषित पूर्वग्रह परंपरेनें चालत आलेला आहे तो अद्यापि दूर झालेला नाहीं. "हंसणें म्हणजे दांत दाखविणें! आणि प्रतिष्ठित मनुष्यानें जर कोणती एकादी गोष्ट करूं नये तर दांत न दाखविणें ही ती होय" अशी समजूत अद्यापि रूढ आहे. संयम हा सर्वांत मोठा नैतिक गुण असून, दाबून ठेवलेले ओठ हें त्याचें मुख्य बाह्य लक्षण समजलें जातें! गेल्या तीस पसतीस वर्षांत महाराष्ट्राला विनोदी वाङ्मयाचा परिचयहि नव्हता, हा वरील गोष्टीचाच एक पुरावा म्हणून सांगतां येईल. अशा स्थितींत हास्यविनोदा-वर मीमांसारूप शास्त्रीय ग्रंथ लिहिणें हें अगदीं दुसऱ्या एका टोंकाला जाऊन समाजविद्वेषकारक असें धाडस करणें नव्हे काय?

पण सुदैवानें ही स्थिति हळू हळू पालटत चालली आहे. याला मुख्य कारण युरोपियन वाङ्मयाचा परिचय हें कृतज्ञतापूर्वक कबूल केलें पाहिजे. इतर रीतीनेंहि समाजाची स्थिति बदलत चालली आहे. शिष्टपणा व अशिष्ट-पणा ह्यांच्या जुन्या कल्पना जाऊन कांहीं नव्या कल्पना त्या जागीं येत आहेत. व्यक्ति आणि समाज ह्यांचे संबंध पूर्वींहून निराळ्या पायावर रचले जात आहेत. व्यक्तिस्वातंत्र्य बळावत चालल्यामुळें व्यक्तिगुणांच्या परिणतीला पूर्वीं-हून अधिक वाव मिळूं लागला आहे. व्यक्तीनें हरप्रयत्नानें समाजाचें मन आकर्षण करून घेऊन त्याला आपले गुणविशेष आणि मतें पटवावीं ह्याविषयीं आवश्यकता वाटूं लागली आहे. बंद केलेल्या कुपीचें बूच काढून ती उघडी केली असतां आंतील सुवासाला नवीन ताजी हवा मिळून त्याचा गुण वाढतो, इतकेंच नव्हे तर तो सुवास बाहेर पडून दरवळतो आणि त्याच्या कक्षेंत येणाऱ्या मनुष्यांना आनंदित करितो, तशी गोष्ट व्यक्तिस्वातं-त्र्यानें मनुष्यांत असलेल्या चांगल्या गुणांची होत आहे. भविष्यकाळीं तीच गोष्ट आणखी वाढणार आहे. आणि मनुष्यव्यक्ति व समाज हीं जर अधिक एकजीव व्हावयाचीं तर त्याच्या साधनांमध्यें खेळकरपणाची खुली वृत्ति आणि

तज्जन्य हास्यविनोद यांना महत्त्वाचें, म्हणजे ज्ञानवृद्धीच्या बरोबरीचें, स्थान द्यावें लागेल.

इतर कारणांनीं जाति व समाज हे सुसंघटित आणि वेगवेगळे असे रहात असले तरी, मनुष्यस्वभाव हा जगभर सारखाच आहे. यामुळें युरोप व अमेरिका या देशांत व्यक्ति व समाज अधिक एकजीव होण्याविषयीं जें घडून आलें, तें आपल्याहि देशांत घडून येईल असें अनुमान करणें चुकीचें होणार नाहीं. आणि या इतर देशांत ज्ञानवृद्धीबरोबर, उदारमत-वादित्वाबरोबर, व्यक्ति व समाज अधिक एकजीव करण्याला हास्यविनोद हा फार उपयोगीं पडला आहे हेंच कोणीहि समाजशास्त्रज्ञ सांगूं शकेल. या दृष्टीनें पाहतां हास्यविनोद-विषयक वाङ्मय हें पुरोगामीच ठरेल.

'पुरोगामी वाङ्मय' या शब्दांच्या व्याख्या इतर कोणी कशाहि करोत. परंतु माझ्या मतें त्या शब्दांची खरी व्याख्या म्हटली म्हणजे अशी कीं, "समाजामध्यें (फार दूरच्या काळीं नव्हे तर) निदान उद्यां परवां घडणाऱ्या गोष्टींचें प्रति-बिंब किंवा यथार्थ दर्शन ज्या वाङ्मयांत घडेल त्याला पुरोगामी वाङ्मय म्हणावें."

उद्यां परवां घडणाऱ्या या गोष्टी कोणाला प्रिय व इष्ट वाटतील तर त्या कोणाला अनिष्ट किंवा अप्रिय वाटतील. पण भवितव्यता म्हणजेच श्रेय व प्रेय ह्याविषयीं वावरणाऱ्या विरोधी भावनाशक्तींच्या द्वंद्वांतून आपली वाट काढणारी शक्ति! व्यक्तिमात्रांनीं आपणांला अमुक एक प्रिय आहे असें म्हटल्यानें कांहीं होत नाहीं, तसेंच अमुक एक समाजाला श्रेयस्कर आहे असें म्हटल्यानेंहि कांहीं होत नाहीं. जें प्रत्यक्ष होणार तें त्या दोहोंहून थोडें-बहुत वेगळेंच असतें. समुद्राच्या पोटांत अदृश्य असे कांहीं जलप्रवाह चालू असतात; आणि आपल्या शक्तीनें इच्छेनें आपण चाललों आहों असें वाट-णाऱ्या नाविकांना ते प्रवाह आपला प्रभाव दाखविल्याविना राहात नाहींत. त्याचप्रमाणें समाजजीवनाच्या समुद्रांतहि अंतःप्रवाह सुरू असतात. आणि श्रेय व प्रेय यांचा वाद सांगणाऱ्या लोकांची कर्तृत्वशक्ति या प्रवाहांनीं थोडी फार बाधित होत असते. हें सर्व लक्षांत घेऊन पुढील काळाविषयीं अचूक अनुमान करणारें भविष्यकालदर्शक असें जें वाङ्मय तें खरें पुरोगामी वाङ्मय होय.

इतर सामाजिक सुधारणांविषयीं ह्या ठिकाणीं कोणतेंही विधान करण्याचें

मला कारण नाहीं. पण एक गोष्ट मात्र मी निश्चितपणें सांगूं शकेन. ती ही कीं, आपल्या समाजांत भविष्यकाळीं हास्यविनोदाच्या कलेची पुष्कळच वाढ होणार आहे. म्हणून, जुन्या काळीं त्या कलेला आलेला हलकेपणा कांहींही असो, यापुढें तो टिकणार नाहीं. समाज व त्याचे धुरीण हे ह्या कलेचा पुढील काळीं भरपूर उपयोग करून घेणार आहेत, व तो प्रतिष्ठित असाच मानिला जाईल. अर्थात् या विषयाची मीमांसा करून त्याला शास्त्राचें महत्त्व देणें हा दोष होणार नाहीं. तथापि एकाद्या घरांत आपण नव्यानेंच राहावयास जातों, तेव्हां त्यांतील जळमटें कोळीष्टकें यांच्यासकट केरकचरा झाडून काढून घर स्वच्छ करावें लागतें. त्याप्रमाणें हास्यविनोदविषयाची नवी मांडणी किंवा वाङ्मयगृहांत नवी वसति करावयाची तर हास्यविनोदावरील आक्षेपांचा विचार करून, ते काढून टाकून, वाचकाचें मन निर्मळ करणें प्राप्त आहे. आणि त्याकरितांच आम्हीं वर वादपद्धतीनें त्या आक्षेपांचा विचार केला. परंतु याहून पुढें जाऊन त्याचें संकीर्ण अशा प्रकारचें समर्थन करितां येण्यासारखें आहे. म्हणून हास्यविनोदाचे जे अनेकांगी उपयोग आहेत त्यांची थोडीशी चर्चा करण्याचें पुढील अध्यायांत आम्हीं योजिलें आहे.



अध्याय २ रा

हास्यविनोदाचे उपयोग

मागील अध्यायांत हास्यविनोदावरील आक्षेपांचा विचार वादविवादपद्धतीनें म्हणजे उत्तरप्रत्युत्तरानें केला. त्या पद्धतीमुळें ती चर्चा मुद्देसूद म्हणून मनावर ठसणारी झाली असली तरी ती एकांगीच झाली. परंतु उघड येणाऱ्या अविचारी आक्षेपांचा निर्वाह करण्यानेंच हास्यविनोदाचें खरें समर्थन पुरें होऊं शकत नाहीं. तरी आतां आक्षेपकाला विसरून जाऊन तारतम्यपरामर्षानें संकीर्ण विवेचन करण्याचें आम्हीं योजिलें आहे. यांत तीन विभाग पडतील. (१) पहिल्या विभागांत हें दाखवून देणार आहों कीं, हास्यविनोद हा चांगला असला तरी त्याच्या सेवनालाहि कांहीं मर्यादा असल्या पाहिजेत. (२) दुसऱ्या विभागांत हास्यविनोदाचे सुपरिणाम काय होतात हें सांगणार आहोंत. यांतहि फिरून दोन विभाग पडतात ते असे कीं, हास्यविनोदाचे सुपरिणाम मनुष्याच्या शरीरप्रकृतीवर व त्याच्या मनःप्रकृतीवर काय होतात ? (३) आणि चवथ्या विभागांत एकंदर जीवनाच्या दृष्टीनें म्हणजे समाजाच्या दृष्टीनें सुपरिणाम काय होतात ह्यांचा विचार केला जाईल. प्रथम हास्यविनोदाच्या मर्यादा काय असाव्या हें पाहूं.

(१) हास्यविनोदाच्या मर्यादा

नेहमींच कोट्या थट्टामस्करी किंवा विनोद करण्याची संवय असणें हें चांगलें नव्हे. कारण तिचे योगानें स्वभावास एकदेशीयता येते. एकदेशीयता हा दोष असून शिवाय तो असाहि आहे कीं, तो ज्या ज्या गुणांशीं संबद्ध असेल त्यांची माती करितो. विनोद हा गुण झाला तरी तोहि या नियमास अनुसरूनच असणार. मनुष्यस्वभावांत भारदस्तपणा व आवेश हे दोन्हीही मुळाशीं असले पाहिजेत ही गोष्ट निर्विवाद आहे. विनोदाचें बेसुमार सेवन केल्यानें या दोहोंस धक्का बसण्याचा संभव असतो. जी जी वस्तु म्हणून सांपडेल तिची चेष्टाच करीत गेलें तर सर्वच थट्टा होणार. विनोद असो वा नसो, आपलें मुख्य लक्ष जगांतील उदात्त व शुद्ध अशाच गोष्टीकडे रोखलेलें असलें पाहिजे.

तसेंच थट्टामस्करी केल्याबद्दल किंवा विनोदाबद्दल जरी आपणास तिरस्कार वाटला नाहीं, तरी केवळ तिरस्कारार्ह अशाच कांहीं ज्या गोष्टी जगांत आहेत त्यांचे संबंधानें मनांत नेहमीं तिरस्कारच बाळगला पाहिजे. जगांत असंबद्धते-चेहि प्रकार असे पुष्कळ आहेत कीं ते पाहून हंसें कधींच येणार नाहीं, तर फक्त वाईटच वाटेल. अर्थात् अशा गोष्टींच्या संबंधांत विनोदास अवकाश नसून आवेश व भारदस्तपणा याच गुणांचा तेथें आश्रय करावा लागेल.

जे लोक विनोदी म्हणून आपल्यास दिसतात त्यांपैकीं कित्येक असे असतात कीं, त्यांस जगांतील प्रत्येक गोष्ट तुच्छ वाटते व यांत काय आहे, त्यांत काय आहे, असें ते करीत सुटतात. अशा लोकांना जगांत वंद्य किंवा पवित्र असें कांहींच नसतें. परंतु अशा लोकांनीं केलेल्या विनोदास विनोद ही संज्ञाच देतां येत नाहीं. अशांच्या विनोदापासून एखाद्या रोगाप्रमाणें दूर राहण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे. एखाद्या दरबारांत ज्याप्रमाणें खुषमस्कऱ्या चतुर भाषण बोलत असतांहि मुख्य स्थानावर राजा आरूढ असतो, व इतर लोक आप-आपल्या दर्जाप्रमाणें अदबीनें बसलेले असतात, त्याचप्रमाणें विनोदाचें काम चालू असतांहि मनुष्याच्या मानसिक दरबारांत उदात्तपणा, विचारीपणा, किंवा सत्यप्रियता यांपैकीं एखादा ना एखादा तरी सद्गुण मनःप्रवृत्तींवर आपला अम्मल चालवीत असला पाहिजे.

व्यवहारांत आढळून येणारे कित्येक विनोदी लोक पाहिले तर स्वभावतः केव्हां मूर्ख तर केव्हां दुष्ट, केव्हां हेकेखोर तर केव्हां पोकळडौली असतात. अशा लोकांकडे पाहिलें म्हणजे असें वाटतें कीं, एका विनोदाच्या पायीं जर इतके वर सांगितलेले दुर्गुण आपल्यावर हक्क सांगूं लागतील तर तो विनो-दच नको. कारण विनोद ही चीज जरी इष्ट व प्रिय आहे, तरी तिला किती किंमत द्यावी याविषयीं कांहीं तरी सीमा असलीच पाहिजे. परंतु वरील सर्व कारणांमुळें जितकी सूट घालावयास पाहिजे तितकी घालूनहि शेवटीं विनो-दाचें मूल्य म्हणून कांहीं थोडें तरी शिल्लक राहतेंच. कारण ज्या कांहीं विव-क्षित गोष्टींत विनोद आपल्यास नको आहे अशा गोष्टी एकंदरीनें थोड्या असून, ज्या गोष्टींत आपल्यास विनोद हवा आहे अशाच गोष्टी पुष्कळ भरतील.

हास्यविनोद हा अतिरेकास जाऊन त्यापासून दुष्परिणाम होऊं नयेत म्हणून त्यास योग्य तितका प्रतिबंध होणें जरूर आहे. परंतु असा प्रतिबंध

मुद्दाम होऊन कोणास करावा लागत नाहीं. कारण विनोदातिरेकानें सदसद्विवेक भ्रष्ट होण्याची भीति असते यामुळें ज्याचें त्याला आपण योग्य मर्यादेंत आहों कीं नाहीं याविषयीं बहुधा भान रहातेंच. शिवाय विषयीगत मर्यादा राहिली नाहीं तरी विषयगत ही एक प्रकारची मर्यादा असतेच. ती अशी कीं, आपल्या विनोदापासून दुसऱ्यास बरें न वाटतां वाईट वाटूं लागलें म्हणजे आपोआप प्रतिबंध होतो. विनोदातिरेकाचे परिणाम अमर्यादित मद्यसेवनाप्रमाणेंच होतात. जो कारणाशिवाय व गरजेपलीकडे हास्यविनोदसुख घेतो तो दुसऱ्यास उपद्रवकारक होतो; व हास्यविनोद हा विषारी व अंमली पदार्थाप्रमाणें त्याचे स्वतःचे पचनीं पडून त्यापासून त्याला खरें सुख होत नाहींसें होतें. परंतु या मर्यादेच्या आंत हास्यविनोदसुख उपभोगणें हें अगदीं कायदेशीर, योग्य, नीतिसंमत व सुपरिणामी होतें. यामुळें त्याची वृद्धि करण्याचे कामीं श्रेष्ठ लोकांनीं आजपर्यंत प्रयत्न केले आहेत व पुढेंहि करतील यांत शंका नाहीं.

अर्थात् ह्या मर्यादा ज्याच्या अंगीं हास्यविनोदाची पात्रता आहे त्याच्या करितांच होत. पण दुर्दैवानें जगांत असे लोक आढळतात कीं, त्यांच्या अंगीं ही पात्रताच नसते. प्रथमतः निरनिराळ्या मनुष्यव्यक्तींची मुखचर्या कशी असते हें साधारणतः सूक्ष्मदृष्टीनें पाहाणारास असें दिसून येईल कीं, कित्येकांची चर्याच मुळीं हास्यरसास प्रतिकूल असते. अशा लोकांच्या नुसत्या चेहऱ्याकडेच पाहून खुशाल एकदम सांगावें कीं, या लोकांचा व हंसण्याचा नेहमीं बारावा बृहस्पति आहे. आपल्यांत एक म्हणच अशी आहे कीं, " मिया रोते क्यों ? " तर म्हणाले, " सुरतहि वैसी. " अंतरंग व मुखचर्या यांमध्यें कधीं काळीं मेळ पडणार नाहीं हें संभवनीय आहे. तथापि साधारण नियम असा आहे कीं, मनुष्यस्वभावाच्या व अंतरंगांतील विचारसरणीच्या भांडाराची किल्ली मुखचर्येंत सांपडावयाचीच. या किल्लीच्या साहाय्यानें जगांतील हास्यशत्रु निमेशिमे तेव्हांच ओळखून काढितां येतात. अशी मुखचर्या असणारांची दुसरी एक मौज अशी आहे कीं, यदाकदाचित् हिंवाळ्यांत पालवी फुटल्याप्रमाणें त्यांच्या रुक्ष मनांत हास्यरसाची उत्पत्ति झालीच, तर त्याचे योगानें त्यांच्या चेहऱ्यांस मोहकता किंवा सौम्यता न येऊन उलट तो अधिकच भेसूर व कठोर असा वाटूं लागतो. अशा लोकांशीं गांठ पडणें म्हणजे एक प्रकारचें दुर्भाग्यच होय.

दुसरे कित्येक लोक असे असतात कीं, ते चेहऱ्यावरून सौम्य व आनंदी दिसतात व केवळ विनोदाचे ते शत्रुच असतील असें सकृद्दर्शनीं वाटत नाहीं. परंतु हास्यविनोदाचें त्यांस वस्तुत: वावडें असतें. म्हणजे स्वतः ते बहुधा कधीं हास्यविनोदाच्या भानगडींत पडत नाहींत; इतकेंच नव्हे तर यदाकदाचित् त्यांच्या कर्णपुटावर हास्याचा यत्किंचितहि ध्वनि आला, कीं लहान मुलाच्या कानीं अवचित मेघगर्जना पडल्याप्रमाणें ते कावरेबावरे होतात. त्यांच्या अंतःकरणांतील सौजन्यक्षीरांत हा विनोद म्हणजे एखाद्या मिठाच्या खड्याप्रमाणें पडून तें नासून जाऊन त्याची कालवाकालव होते. चारचौघांमंडळींत हंसणें खिदळणें झालेलें पाहून त्यांना पंचमहापातकांत भर पडल्यासारखी भीति वाटते. जगांतील सर्व चातुर्य सर्व विचारीपणा सर्व तत्त्वज्ञान हें, ज्यावरील रेषा कधींहि पालटावयाची नाहीं अशा गंभीर व निश्चल चेहऱ्यांतच सांठविलें आहे, अशी त्यांची समजूत असते. यामुळें उत्तम प्रकारच्या हास्यरसाच्या सुखाची जोड करून देणारा एखादा विनोदाचा प्रकार त्यांच्या दृष्टीस पडला तरी, शिकारीवर सोडलेल्या कुत्र्यांच्या कानाप्रमाणें त्यांची मनोवृत्ति ताठच राहते.

दुसरे कित्येक असे असतात कीं, त्यांस करुणरसच हास्यरसाचे ठिकाणीं वाटतो. मात्र अशा लोकांचे अंगीं, नुकतेंच वर वर्णन केलेल्या लोकांचे अंगीं नसणारा, एक गुण असतो. तो सहृदयता हा होय. म्हणजे हीं तिसऱ्या प्रतीचीं माणसें अंतःकरणानें प्रेमळ असतात, परंतु त्यांचें प्रेम सर्व करुणरसासच अर्पण केलेलें असतें. यांच्या समजुतीनें हें सर्व जग दुःखमयच आहे. करुणरसात्मक वस्तुघटना हा यांच्या मतें सृष्टि नियम असून आनंदस्थानें हीं ते अपवादादाखल मानितात. हास्यविनोद करणें म्हणजे सृष्टिनियमांचे विरुद्ध जाणें असा त्यांचा ग्रह झालेला असतो. कामधंद्यामध्यें विनोदास जागा मिळूं शकत नाहीं, व कामधंदा करणें हा तर जीविताचा मुख्य हेतु होय, यास्तव थट्टामस्करी करणें ती केवळ पोराबाळांनीं करावी असें त्यांचें मत असतें. मन मोकळें करून हंसणें हें तर ते बहुधा अर्धवेड्या किंवा पूर्णवेड्या लोकांवरच सोंपवितात. थट्टा व अक्कल या दोन जणुं काय सख्ख्या बहिणी आहेत म्हणून त्या उभयतांशीं एकाच वेळीं विवाहसंबंध ठेवणें म्हणजे अनीतिमय होय असें त्यांस वाटतें. शहाणपणाचा एकवेळ स्वीकार केला म्हणजे मग त्याजवरील प्रीति कायम रहावी याकरितां ते विनोदास मार्गांतून हांकून

देतात. त्याचप्रमाणें विनोदावर प्रीति करणारा कोणी दिसल्यास त्यास शहाण-पणाची ओळखहि नसलीच पाहिजे असा सिद्धांत ते ठोकून देतात. तुम्ही वाटेल तें करा त्यांचे हातून विनोद म्हणून घडणेंच नाहीं.

दुसरे कित्येक असा युक्तिवाद करितात कीं, हास्याची उत्पत्ति ज्याअर्थी असंबद्धतेपासून आहे, व असंबद्धता हा गुण नसून तिरस्करणीय दोषच आहे, त्याअर्थी विनोदास उत्तेजन देणें म्हणजे बुद्धिवैकल्यास उत्तेजन दिल्यासारखेंच होय.

आतां वर जे इतके विनोदशत्रूंचे निरनिराळे प्रकार सांगितले, त्यांपैकीं कांहीं कांहीं प्रकारच्या शत्रूंच्या नावडीची आवड करण्यास आम्ही असमर्थ आहों हें प्रांजलपणें कबूल केलें पाहिजे. कारण ब्रह्मदेवच मुळीं ज्यावर कोपला त्यास मनुष्यानें साहाय्य कोठवर करावें ? ज्यास ईश्वरानें घ्राणेंद्रिय दिलें नाहीं त्याची जरी कींव आली तरी त्यास सुवासाचें सुख कोण कसें प्राप्त करून देईल ? ज्याप्रमाणें सुगंधाचें इंद्रिय नाक आहे त्याचप्रमाणें विनोदाचें इंद्रिय मन आहे. विनोदग्रहणाची शक्ति ज्याची नाहींशी झाली असेल त्याच्यापुढें प्रत्यक्ष मूर्तिमंत विनोद जरी येऊन अवतरला तरी काय होणार ? आणि त्यास या मर्यादा सांगून तरी काय करावयाचें ?

(२) हास्यविनोदाचे शरीरावरील सुपरिणाम

हास्य हा आनंदप्रदर्शन करण्याचा एक प्रकार आहे. हंसतांना फुप्फुसांतील स्नायूंची आपोआप हालचाल होत असते; व श्वास घेतल्यानंतर छातींतील हवा बाहेर जातेवेळीं हिसके बसून निरनिराळे लहान आवाज उत्पन्न होत असतां चेहऱ्याच्या स्नायूंची व शरीराच्या कांहीं भागांची हालचाल होत असते. हास्याच्या वेळीं मुख्य काम छाती आणि पोट यांच्यांमध्यें असणाऱ्या पडद्याकडे असतें. ज्या मानानें कमी-जास्त हवा आंत घेण्यांत येईल त्या मानानें हा (घुमटाकार) पडदा दोन तीन इंच खालींवर होतो. हंसतेवेळीं या पडद्याची हालचाल चार ते सहा इंचपर्यंतहि वाढत जाते. यावेळीं त्याला हिसके बसतांना इतरहि महत्त्वाच्या इंद्रियांची हालचाल होत असते. एखाद्या वेळीं या पडद्याची इतकी जोराची हालचाल होत असते कीं कुशीमध्यें हिसका बसल्यासारखा वाटतो.

या पडद्यावरच्या भागाला फुप्फुसें व हृदय असून यकृत्, जठर, स्वादुपिंड

आणि प्लीहा हीं त्यांच्याखालीं असतात. मूत्राशय आणि लहान मोठीं आंतडीं या सर्वांवर या पडद्याच्या हालचालीचा परिणाम होतो. यावरून माणसाच्या आयुष्यावर व आरोग्यावर हास्याचा किती महत्त्वाचा परिणाम होतो हें सहज लक्षांत येण्यासारखें आहे. या सर्व महत्त्वाच्या इंद्रियांवर आपल्या आयुष्याची मदार आहे. त्यांना व्यायाम मिळाल्यावर त्यांच्यामध्यें रुधिराभिसरण उत्तम तऱ्हेनें होतें. त्यामुळें त्यांची कार्यक्षमता वाढून शरीरावर त्याचा चांगला परिणाम होतो.

हास्य व फुप्फुसें—— हास्याचा सर्वांत जास्त परिणाम फुप्फुसांवर होतो. हंसण्याच्या वेळीं विभाजक पडदा (उरोदरपटल) खालींवर जात असतां भरपूर हवा जोरजोरानें फुप्फुसांत शिरते व तितक्याच वेगानें आंतील हवा बाहेर जाते. यावेळीं स्वरयंत्रांत हास्याचे विशेष प्रकारचे आवाज होत असतां फुप्फुसांत जास्त जास्त हवा जाण्यायेण्याला उत्तेजन मिळतें. त्यामुळें फुप्फुसांचा सर्व भाग हवेनें पूर्णपणें व्यापला जातो.

मनुष्य मनमोकळेपणानें हंसत असतां फुप्फुसांचें जोरजोरानें आकुंचन-प्रसरण होतें. बरगड्या वर उचलल्या जाऊन छातीचा विस्तार होतो. आणि पडद्याची हालचाल होत असल्यामुळें छातींतील हवा नेहमींच्या मानानें बहुधा $\frac{1}{3}$ पेक्षां जास्त असते. हंसूं जास्त वाढूं लागल्यावर फुप्फुसांत हवा जोरजोरानें जाण्याला व बाहेर येण्याला साहजिकच चांगली संधि मिळते. नुसत्या दीर्घ-श्वसनाच्या परिपाठानें छाती रुंद होऊन फुप्फुसांचा चांगला विकास होईल हें खरें. पण मनमोकळ्या हास्याची बरोबरी दीर्घश्वसनहि करूं शकणार नाहीं. शरीराचे सर्व व्यवहार सुरळीत चालण्याला भरपूर प्राणवायूची फार जरूरी असते. पण सामान्यतः पुष्कळशीं माणसें बैठा धंदा करीत असल्यामुळें त्यांच्या शरीराला विशेष चलनवलन मिळत नाहीं. त्यामुळें भरपूर प्राणवायु त्यांच्या शरीरांत बहुधा जात नाहीं. अशा लोकांच्या फुप्फुसांचें आकुंचन-प्रसरण जसें व्हावयाला पाहिजे तसें होत नाहीं. कारण ते दीर्घश्वसनहि करीत नाहींत. असे लोक जर रोज खदखदां हसले तर फुप्फुसांच्या प्रत्येक भागाला व्यायाम मिळतो. कारण छातीचें आकुंचन व प्रसरण फार मोठ्या प्रमाणावर होतें. त्यामुळें फुप्फुसांच्या बारीक पोकळ्यांतूनहि हवा पसरते. सहजासहजीं श्वासोच्छवास करतांना सर्व भागांना हवा मिळण्याला वेळ लागतो. कोणत्याहि व्यायामाचा सर्वांत महत्त्वाचा परिणाम कोणचा असेल तर हा कीं, त्यामुळें

श्वासोच्छ्वास जोरजोरानें होऊन फुप्फुसांत ताजी हवा खेळते व त्यांतील प्राण-वायु रक्ताशीं मिसळून सर्व शरीरभर खेळतो. हास्याच्या व्यायामाचा रक्ताच्या शुद्धीकरणावर फार परिणाम होतो. हंसण्यानें रुधिराभिसरण किती जलद होतें हें एकदां कळलें कीं, हास्याच्या लहान लहान सरींचाहि काय परिणाम होतो हें तेव्हांच कळेल.

एकंदर शरीराच्या वजनाच्या मानानें शेंकडा ५ ते ७ इतकें रक्ताचें प्रमाण असतें. त्यापैकीं $\frac{1}{8}$ रक्त तर हृदय फुप्फुसें व मोठमोठ्या रक्तवाहिन्या यांतून केव्हांहि असतें. सामान्यतः शरीरांतील सर्व रक्त एका मिनिटाला एकापेक्षां जास्त वेळां फुप्फुसांतून जात असतें. पण एरव्हींच्या वेळीं तीन मिनिटांच्या श्वसनक्रियेंत जेवढी रक्तशुद्धि होते, तेवढी रक्तशुद्धि एका मिनिटाच्या हास्यानें होते. या हास्याचा परिणाम असा होतो कीं, मेंदूसुद्धां शरीरांतील प्रत्येक स्नायूच्या सर्व घटक—अणूंचा संबंध प्राणवायूशीं जास्त जास्त येऊं शकतो. तेव्हां चांगलें खदखदा हसण्यानें आपल्या शरीरांतील सर्व रक्त नवचैतन्यानें सळसळत असल्यास नवल नाहीं ! जेवणानंतर हसण्याचा क्रम ठेवला तर अन्नपचनाला मदत होऊन मानसिक समाधानहि लाभतें.

वार्धक्य डोकावूं लागल्यावर पुष्कळशीं माणसें संथपणें चालण्याशिवाय दुसरा कोणचाच व्यायाम घेत नाहींत. या साध्या व्यायामाचा त्यांच्या फुप्फुसावर व हृदयावर विशेष परिणाम होत नाहीं. शरीरांतील सर्व इंद्रियें कार्यक्षम बनण्यास त्यांना कशाची तरी गरज भासतेच. आणि ही गरज हास्यानें चांगल्या तऱ्हेनें भागते. तरुणपणीं आपल्या ओठावर हास्य चमकण्याला थोडेंहि निमित्त पुरतें. अगदीं क्षुल्लकशा असंबद्ध गोष्टीचीहि तरुण लोक हसून टर उडवतात. पण मोठ्या हंसण्यानें आपल्या इभ्रतीला कमीपणा येतो असें पुष्कळ वृद्ध लोकांना वाटतें. वाढत्या वयोमानामुळें शरीरांतील जोम व उत्साह जरी निसर्गनियमानें कमी होऊं लागला तरी सुदैवानें हंसण्याची बहुमोल शक्ति म्हातारपणींहि निसर्ग हिरावून नेत नाहीं. तेव्हां तिचा आपण सढळपणें उपयोग करावा असाच निसर्गाचा हेतु नसेल काय ? जीं माणसें तरुणपणची हंसण्याची सवय म्हातारपणींहि सोडीत नाहींत त्यांनाच शारीरिक व मानसिक सुख लाभतें. अशींच माणसें इतरांपेक्षां जास्त दिवस जगतात. शरीरप्रकृति निरोगी असली म्हणजे हंसूं येतें आणि हंसण्यानें शरीरप्रकृति निरोगी रहाते असा हा दोहोंचा कार्यकारणसंबंध आहे.

मनमुराद हसण्यापासून फुफ्फुसामध्यें होणारी हवेची देवघेव आरोग्याला किती उपयुक्त असते हें, आधुनिक शोधावरून, क्षयाच्या प्रथमावस्थेंतल्या उदाहरणानें दाखवितां येईल. क्षयरोगचिकित्सक असें सांगतात कीं, ज्या ठिकाणीं शुद्ध हवा कमी प्रमाणांत जाते त्या ठिकाणीं क्षयाचे जंतु आपला पाय रोंवतात. फुफ्फुसांच्या वरच्या टोकांत, पण विशेषतः उजव्या फुफ्फुसाचे वरचे टोकांत, क्षयाच्या जंतूंना रहाण्याला सोईस्कर जागा सापडते. म्हणून खरोखर हा भागच क्षयाच्या जंतूंच्या जास्त आवडीचा दिसतो. या ठिकाणीं शुद्ध हवा जोरानें घेतली जात नाहीं व बिघडलेली हवा बाहेर फेकली जात नाहीं. या ठिकाणास प्राणवायु कमी प्रमाणांत मिळत असल्यामुळें तिथल्या सर्व घटक—अणूंची रोगाच्या जंतूंना प्रतिकार करण्याची ताकद कमी होत जाते. म्हणून क्षयाचे जंतु या ठिकाणीं आपलीं घरें करतात. मनुष्य खदखदा हंसूं लागतो त्या वेळेला फुफ्फुसांतल्या सर्व भागांना शुद्ध हवा वारंवार मिळते. यामुळें फुफ्फुसांची प्रतिकार शक्ति वाढते व क्षयाच्या किंवा इतर कोणत्याहि जंतूंची तेथें डाळ शिजत नाहीं.

हास्य आणि हृदय——छातींतल्या दुसऱ्या एका महत्त्वाच्या इंद्रियावर म्हणजे हृदयावरहि हास्याचा तितकाच चांगला परिणाम होतो. हृदय हें अशाप्रकारें छातीमध्यें बसविलें आहे कीं त्याचा उजवीकडचा खालचा भाग जवळजवळ विभाजक पडद्यावरतीच ठेवला आहे असें वाटतें. आपणाला वाटतें तितकें खालीं हृदय हें बसविलेलें नसून बरेंच वरती बसविलें आहे. छातीच्या ज्या-भागांत ठोके ऐकूं येतात त्या स्थानावरून हृदय नक्की कुठें आहे हें आपणांस समजतें. मोकळेपणानें हंसतांना हा पडदा जोरजोरानें वरखालीं जात असतां तो हृदयाच्या उजव्या बाजूच्या भागाला घासला जातो. त्यामुळें हृदय वरखालीं तालबद्धतेनें उचललें जातें. ही क्रिया हृदयाला, तें निरोगी स्थितींत असल्यास, उत्तेजक ठरते. आणि त्याचा परिणाम म्हणून हृदयाचे ठोके जास्त जोमदारपणानें पडतात.

ही वस्तुस्थिति प्रत्यक्षपणें पहातां येतें. कारण मनुष्य हंसण्याच्या पूर्वी त्याची नाडी तपासली व हंसण्यानंतर तपासली तर हंसण्यापूर्वीपेक्षां ती जास्त वेगानें व जोमानें चालते असें आढळतें यावरून हें कळून येईल कीं, हसण्याची क्रिया हृदयाला निःसंशय उत्तेजक आहे. अशा प्रकारची पडद्यामुळें झालेली यांत्रिक हालचाल हृदयाला अपायकारक नसून उलटी उपयुक्त अशीच ठरते. हृदयविका-

राच्या लोकांना अशी उगीच भीति वाटते कीं, हंसण्यापासून आपल्या काळजाला धक्का बसेल. परंतु ही भीति अनाठायीं असून उलट हसण्याची क्रिया त्यांना उत्तेजक अशीच असते. ज्या लोकांच्या नाडीमध्यें नाडीचा ठोका मधूनमधून चुकत असतो अशा लोकांना तर हंसण्यापासून फारच चांगला उपयोग होतो. आनंददायक भावना या दुःखदायक भावनांपेक्षां हृदयाला जास्त उत्तेजक ठरतात. अशक्त हृदयाच्या माणसांना डॉक्टर लोक आनंदाचीहि वार्ता सावकाशपणें त्यांच्या कानावर जाईल अशी व्यवस्था करतात. कारण ती एकदम सांगून टाकल्यास त्यांच्या हृदयास जोराचा धक्का बसतो. सारांश, हृदय हें भावनावश असल्याकारणानें हंसण्यापासून हृदयावर होणारी यांत्रिक क्रिया हृदयास योग्य प्रकारचें उत्तेजन देतें.

हास्य आणि यकृत्— यकृत् हें शरीरांतील इतर इन्द्रियांपेक्षां मोठें व जड आहे. त्याचें वजन शरीराच्या $\frac{1}{30}$ भागाइतकें आहे. त्यांत रक्ताचा सांठाही मोठ्या प्रमाणावर असतो. त्याच्यामध्यें कांहीं बिघाड झाल्यास एकंदर शरीरप्रकृतीवरहि वाईट परिणाम होतो. पण कोणच्याहि रीतीनें त्याची कार्यक्षमता वाढविल्यास शरीरस्वास्थ्य विघडविणारीं इतर कारणेंहि त्यामुळें नाहींशीं होतात. यावरून असें दिसून येईल कीं, यकृत् हें फार महत्त्वाचें इन्द्रिय आहे.

यकृतापासून तयार होणारें पित्त हें पचनक्रियेला अत्यंत आवश्यक आहे. पित्तरसामध्यें प्रोटिन आणि चरबी पचविणारे आम्ल पदार्थ असतात. या रसांत कृमिनाशक असेहि धर्म आहेत. यकृतामध्यें ग्लायकोजन तयार करण्याची व सांठवण्याची शक्ति असते; व यकृत् वेळोवेळीं रुधिराभिसरणांत यापासून तयार होणारी साखर सोडीत असतें. आणि त्यामुळें स्नायूमध्यें तरतरी आणण्याची कामगिरी बजावीत असतें. त्याचप्रमाणें पित्तरसांत आंतड्यांची हालचाल करावयास लावणारीं द्रव्यें सांपडतात. त्यामुळें आंतड्यांमधून शरीराला नको असणारीं द्रव्यें फेंकून देण्याला यकृत् मदत करतें. बद्धकोष्ठता हें यकृत् बिघडल्याचें द्योतक आहे.

जे लोक मोकळ्या हवेंत फारसे हिंडत नाहींत किंवा व्यायाम घेत नाहींत त्यांचेंच यकृत् सुस्त असतें. व्यायाम घेण्यामुळें यकृत् कार्यक्षम होऊं लागतें. म्हाताऱ्या लोकांचें यकृत् व्यायाम न घेतल्यामुळें बिघडतें. हास्याचा यकृतावर निःसंशय परिणाम कां घडतो हें शरीरामध्यें यकृताची ठेवण कोठें व कशी

आहे हें समजलें असतां ताबडतोब कळून येईल. पोटाच्या उजव्या बाजूच्या बरच्या भागांत आणि पडद्याच्या बरोबर खालीं यकृत् असतें. हंसण्याच्या वेळीं पडद्याच्या हालचालीबरोबर यकृत्हि खालींवर होतें. आणि त्यास व्यायाम मिळून त्याची कार्यक्षमता वाढते.

हास्य आणि स्वादुपिंड (पांक्रिआस)— यकृतानंतर पडद्याच्या खालीं स्वादुपिंड नांवाचें दुसरें इन्द्रिय असतें. आणि डायफ्रॅमच्या हालचालीचा या इन्द्रियावरहि निःसंशय परिणाम होतो. या इन्द्रियाची आतांपर्यंत सामान्य माणसांना माहिती नव्हती. पण अलीकडे मात्र वैद्यकशास्त्राला या इन्द्रियाचें महत्त्व पटूं लागलें आहे. पानथरीपासून ' ड्यू ओडिनम् 'च्या कमानीपर्यंत एका लांब व अरुंद पसरणाऱ्या ग्रंथीला स्वादुपिंड म्हणतात. यकृताप्रमाणेंच हेंहि एक महत्त्वाचें पचनेंद्रिय आहे. या ग्रंथींतून पाझरणाऱ्या रसामुळें (मांस-घटक औजस द्रव्य) प्रोटन्सि शर्करामिश्रित अन्न आणि चरबीयुक्त पदार्थ पचविले जातात. खाण्याचे सर्व महत्त्वाचे पदार्थ पचविण्याकडे या ग्रंथीचा उपयोग होतो. या ग्रंथीला रोग किंवा जबर दुखापत झाली तर ताबडतोब मृत्यु येईल. या ग्रंथीला सूज आली किंवा कॅन्सर झाला तर तो असाध्य ठरतो. हास्याचा या ग्रंथीवर प्रत्यक्ष व ताबडतोब परिणाम होतो. कारण पडद्याच्या हालचालीबरोबर या ग्रंथीचीहि जोराची हालचाल होते. आणि तिला व्यायाम मिळून ती कार्यक्षम होते. मधुमेह हा बहुश: लठ्ठ माणसांना होतो. ज्यांचें वजन प्रमाणाबाहेर गेलेलें असतें अशा माणसांना खदखदून हसणें जड जातें. त्यांच्यामध्यें जर जास्त हास्य उत्पन्न करतां आलें तर नुसत्या हास्यानें त्यांचा लठ्ठपणा कमी होईल. मनमोकळेपणानें हंसणाऱ्या लठ्ठ लोकांना इतर गंभीर व एकलकोंड्या लोकांप्रमाणें मधुमेह सहसा होत नाहीं.

हास्य आणि पान्थरी व बद्ध ग्रंथि—पान्थरी व इतर ग्रंथि यांचा शरीराला उपयोग नाहीं असें पूर्वीं पुष्कळ डॉक्टर लोकांचें मत होतें. परंतु अली-कडच्या शोधांवरून या सर्व ग्रंथींचा शरीराला उपयोग आहे असें सिद्ध झालेलें आहे. कारण पान्थरी शरीरांतून काढून टाकली असतांना जरी प्रत्यक्ष मृत्यु येत नाहीं तरी हाडामधला जो पिवळट रंगाचा रस असतो तो पान्थरी काढून टाकल्यावर तांबूस होतो. यावरून असें सिद्ध होतें कीं, पान्थरीचा हाडांतल्या रसांवर परिणाम होतो.

पान्थरीचें कार्य अद्यापपर्यंत जरी नीट तऱ्हेनें विशद झालेलें नसलें तरी जेवण झाल्यानंतर ही ग्रंथि पांच तासपर्यंत आकारांत थोडी कमी होत असते व नंतर पुन्हा पूर्व आकाराला येऊं लागते. या आकुंचन आणि प्रसरण पावण्यामुळें पान्थरीमधील रुधिराभिसरण चालतें. अशाप्रकारचें रुधिराभिसरण टिकवण्याचें सामर्थ्य दुसऱ्या कोणच्याहि इंद्रियांत नाहीं. पडद्याच्या खालीं डाव्या बाजूला पान्थरी असते. पडद्याच्या हालचालीमुळें पान्थरीच्या हालचालीला उत्तेजन मिळतें. रक्ताच्या शुद्धीकरणाकरितां जो लोहक्षार लागतो त्याचा पुरवठा करणें हें पान्थरीचें मुख्य कार्य होय. रक्त तयार होण्यांत पान्थरीचा बराचसा उपयोग होतो. म्हणून पान्थरी कार्यक्षम ठेवणें जरूरीचें आहे. हंसतांना पडद्याच्या हालचालीमुळें पान्थरी हलवली जाते त्यामुळें तिच्यामधील रुधिराभिसरण चांगलें होतें.

पान्थरीप्रमाणेंच इतर दुसऱ्या कांहीं ग्रंथींबरहि हंसण्याच्या वेळीं पडद्याच्या हालचालीचा परिणाम होतो. या ग्रंथींपैकीं एकीला 'मूत्रपिंडोपरिस्थ' ग्रंथि म्हणतात. हिचा आकार शंकूसारखा आहे. या ग्रंथि मूत्रपिंडाच्या ग्रंथींवर असतात. पडदा हालत असतांना उजव्या बाजूची ग्रंथि ही यकृताच्या हालचालीबरोबर वरखालीं हालवली जाते. आणि डाव्या बाजूचीही ग्रंथि पडद्याच्या हाल चालीमुळें नुसती घासली जाते. या हालचालीमुळें मूत्रपिंडोपरिस्थ ग्रंथि जास्त कार्यक्षम होऊन त्यांना रक्ताचा पुरवठा जास्त होतो. या ग्रंथींमुळें होणारा स्राव प्रकृतीला अत्यंत उपयोगी आहे. हा स्राव रक्तवाहिन्यांचें स्नायुमय वेष्टन व हृदयाचे स्नायु तरतरीत करतो व रक्ताचा दाब वाढवतो. या सर्व गोष्टींचा परिणाम असा कीं, निरुत्साही मनुष्य उल्हसित होतो. हसण्याच्या वेळीं पडद्याच्या हालचालीचा या ग्रंथीवर परिणाम होतो. त्यामुळें गंभीरवृत्ति मावळून आनंदी वृत्ति बनते.

हास्य आणि ग्रीवा—हंसण्याचा मानेवरहि चांगला परिणाम होतो. मानेच्या भागामध्यें पुष्कळशा बद्ध (वाहिनीरहित) ग्रंथि आहेत. त्यांपैकीं महत्त्वाच्या म्हटल्या म्हणजे कंठस्थ जतृस्थ वगैरे ग्रंथि होत. या ग्रंथींचा शरीरस्वास्थ्याला फार उपयोग आहे. एवढेंच नव्हे तर यांतील कांहीं ग्रंथींच्या अभावीं जीवितहि अशक्य होईल. कंठस्थ ग्रंथि शरीरांतून काढून टाकली किंवा तिचा स्राव बंद झाला तर ताबडतोब मृत्यु येईल. शरीराला लागणारें आयोडिन कंठस्थ ग्रंथि पुरविते. आणि शरीराला व बुद्धीलाहि आयोडिनची अत्यंत जरूरी आहे.

हंसण्यामुळें या ग्रंथि कार्यक्षम केल्या जातात, व त्यामुळें शरीराला निसर्गतः लागणाऱ्या द्रव्यांचा पुरवठा केला जातो.

हास्य आणि जठर—मनमोकळ्या हंसण्यानें जठरावर प्रत्यक्ष परिणाम होतो. कारण पडदा आणि जठर यांचा अगदीं निकट संबंध आहे. अन्ननलिका हीं घशाखालून छातींतून जठरांत येतांना पडद्यामधून अंगठीवजा तोंड करून येते. आणि हंसतांना पडद्याच्या हालचालीमुळें हें तोंड जोरजोरानें हलवलें गेल्यामुळें जठर वरखालीं केलें जातें. पडद्याच्या हालचालीचा जठरावर एवढा जोराचा परिणाम होतो कीं, त्यामुळें कदाचित् जठराचें कार्य बिघडण्याचाहि संभव असतो. जठरामधील अन्न ज्यामुळें जास्त घुसळलें जाईल अशी कोणचीहि कृति पचनशक्ति वाढविते. जेवणानंतर मनुष्य खदखदा हंसेल तर हें घुसळणें सहजासहजीं साध्य होईल. जेवतांना किंवा जेवण झाल्यानंतर हंसलें तर जठरामधील अन्न लवकर पचलें जातें.

हास्य आणि आंतडी—प्रकृति निरोगी रहाण्यासाठीं आंतड्यांची पूर्णपणें हालचाल व व्यवस्थित मलविसर्जन यांची जरूरी आहे. आंतड्यांची हालचाल नीट होण्याकरितां डॉक्टर लोक औषधयोजना करितात. पण या औषधांचा परिणाम चांगला न होतां उलट वाईट होतो असा अनुभव आहे. कारण वरचेवर औषध देण्यामुळें या इंद्रियाची निसर्गदत्त काम करण्याची प्रवृत्ति नष्ट होते. त्यामुळें औषधाचें प्रमाण जास्तजास्त वाढवावें लागतें. पुढें पुढें तर या औषधांचा कांहीं उपयोग होत नाहीं. पण हंसण्यामुळें आतड्यांची हालचाल चांगली होते. गदगदा हंसण्यानें पडद्याच्या हालचालीमुळें आंतड्यांना भरपूर व्यायाम मिळून मलविसर्जनहि चांगलें होतें व त्यामुळें प्रकृति निकोप रहाते. बैठ्या लोकांना तर हंसण्यासारखा सुलभ आणि गुणकारी असा दुसरा व्यायाम नाहीं. कारण हंसण्यानें आंतड्यांना व आंतड्यांवरच्या स्नायूंना चांगला व्यायाम घडतो. तेव्हां रोज दिवसांतून मधूनमधून खदखदां हंसलें तर मलविसर्जनासाठीं लागणाऱ्या औषधांचा खर्च आपोआपच कमी होईल.

(३) हास्यविनोदाचे व्यावहारिक उपयोग.

हंसण्याचा उपयोग मनुष्याच्या शरीराला किती व कसा आहे हें शारीर-शास्त्रदृष्ट्या प्रत्यक्ष एका विद्वान् डॉक्टराच्या पुस्तकावरूनच वर सांगितलें.

आतां मनावर होणाऱ्या उपकारक परिणामांचा विचार करूं. मन हें शरीरासारखें जड द्रव्यात्मक नाहीं. म्हणून त्याचे प्रत्यक्ष भाग दाखवितां येत नाहींत. तथापि मानसशास्त्रकार मनालाहि निरनिराळीं अंगें आहेत असें मानतात. फरक इतकाच कीं, शरीराचे भाग हे प्रयोगशाळेंत एखाद्या मृत मनुष्याच्या शरीरांतून कापून टेबलावर मांडतां येतील, आणि हातानें डोळ्याला दाखवितां येईल कीं रुधिर, हृदय, फुप्फुसें, यकृत, पांथरी, जठर इत्यादि ज्या भागांवर हंसण्याचा परिणाम होतो म्हणून या डॉक्टरानें वर्णन केलें ते. हे पहा. पण मन हें मनुष्य मेल्यावर उरत नाहीं; इतकेंच नव्हे तर तो जिवंत असतांहि तें अमूर्तच असतें. त्याचें ठिकाण सर्व शरीरभर आहे असें म्हटलें तरी तें शोभेल. त्याची भौतिक जागा कदाचित् इतर अवयवांपेक्षां मेंदूंतच अधिक आहे असें म्हणतां येईल. पण तेथेंहि झालें तरी तें दृश्य स्वरूपांत असत नाहीं. मग मन हें कसें ओळखावयाचें ? याचें उत्तर त्यानें केलेल्या—करविलेल्या मनुष्यकृतीवरून. मन हें जेव्हां कांहीं व्यापार करतें तेव्हां तें सर्वच्या सर्व एकाच वेळीं व्यापृत असतें. अंशमात्रेंकरून नसतें. केव्हांहि एका वेळीं तें वासना, भावना, कल्पना, बुद्धि, स्मरणशक्ति यांपैकीं कोणत्या तरी एखाद्या अंगानें म्हणजे त्याच्या गुणानें किंवा धर्मानें व्यापृत असतें. म्हणून मनाला अंगें किंवा अवयव आहेत असें मानलें तर ते वर सांगितलेल्या वासना भावना इत्यादि होत. शरीरांतील काळीज फुप्फुसें इत्यादि अवयव आपलें स्वरूप किंवा गुणधर्म कधींहि बदलूं शकत नाहींत. पण मन हें चंचल असून प्रतिक्षणीं निरनिराळ्या गुणधर्मांनीं सगळेंच्या सगळें प्रगट होतें. पण तें तसें असलें तरी शरीराबर परिणाम करतें आणि त्याजकडून निरनिराळे व्यापार करवितें. आणि हास्यविनोदाचा मनावरील परिणाम या त्याच्या व्यापारांवरून ओळखतां येतो.

प्रथम आपण वासना घेऊं. हास्यविनोदानें वासनापूर्ति सुल्भ होत नसली तरी तिचा आनंद वाढतो किंवा अधिक सेवनीय होतो. एकच उदाहरण द्यावयाचें तर, हास्यविनोदानें बेकारी कमी होत नसली किंवा अन्न अधिक जलद शिजत नसलें तरी, मनुष्य जेवावयास बसला असतां तो एकलकोंडा उदास, मौनव्रतधारी असेल तर त्याला जेवणाची जी गोडी येईल त्यापेक्षां तो हास्यविनोद करीत जेवील तर तेंच अन्न त्याला अधिक गोड लागेल. मद्यपानाची संवय असणारे लोक जेवणाआधीं भूक जागी करण्याकरितां, चाळविण्याकरितां, प्रदीप्त करण्याकरितां, थोडेंसें मद्य पितात. पण जेवण चालू

असतां भुकेला साहाय्य करणारें हास्यविनोद हें औषध अत्यंत निर्दोष व गुणकारी ठरतें. कॉलेज विद्यार्थ्यांच्या एकाद्या क्लबांत पंगत सुरू असतां पहा. म्हणजे तेथें कोट्याप्रतिकोट्या, थट्टामस्करी, विनोद हीं कशीं चालू असतात, आणि त्या उद्योगांत जेवणाचे चार घास पोटांत कमी न जातां अधिकच कसे जातात, आणि त्यामुळें भोजनक्रियेचा शीण न वाटतां पानांत न वाढलेलें असें एक तिखटमीठ किंवा रुचकर लोणचें जेवणाराला कसें मिळतें हें कळून येईल. इतर वासनांचीहि गोष्ट अशीच आहे. हंसूनखेळून संसार करणाऱ्या स्त्रीपुरुषांचें विवाहसौख्य कोणीकडे ? आणि एकमेकांवर रागावून–रुसून काळ काढणाऱ्या, दुर्मुखलेल्या, उदास मनाच्या, किंवा सनातनी पतिपत्नीधर्माप्रमाणें एकमेकाशीं न बोलण्याच्या चालीरीतीची आपत्ति ज्यांच्यावर ओढवली अशा स्त्रीपुरुषांचें विवाहसुख कोणीकडे !

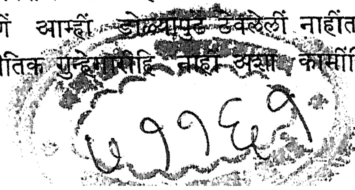
राग लोभ द्वेष इत्यादि भावना तीव्र असतात, पण त्यांच्यांतच जर हास्यविनोदाचें किंचित् मिश्रण केलें तर त्याच अधिक परिणामकारक होतात. व्यवहारांतील नाणें हें सोन्यारुप्याचें कसेंहि असो, तें शेंकडा शंभर भार सोनें किंवा शंभर भार रुपें घालून करीत नाहींत. त्याला चलनी स्वरूप येण्यास त्यांत कांहींतरी इतर धातूंचें मिश्रण करितात. यामुळें तें चलनाच्या व्यवहारांत अधिक टिकाऊ होतें. हत्यारें करण्याचें पोलाद लोखंड ह्यांचीहि हीच गोष्ट आहे. म्हणजे उत्तम तरवार करावयाची तर त्या पोलादांत थोडी भेसळ करावी लागते. अलीकडे विमानें, गति निर्माण करणारीं एंजिनें, इत्यादिकांना जें द्रव्य विशेष प्रकारचें लागतें तें अशा मिश्रधातूंनींच (ॲलॉइज्नीं) बनवितात.

लोभी मनुष्याला हंसूनखेळून विनोद करून दुसऱ्याचें मन आपलेंसें करावें लागतें. तरच लाभ घडतो. वाणी उदमी दुकानदार हा आपला माल गिऱ्हाइकाच्या गळ्यांत बांधीत असतां, त्याला केवळ गंभीर वृत्तीनें आपल्या मालाचें गुणवर्णन करून भागत नाहीं. हास्यविनोद करणारा दुकानदारच अधिक यशस्वी ठरतो. जाहीर लिलांव चालले असतां पहावें, म्हणजे लिलांव करणारा मनुष्य हास्यविनोद करण्यांत, गमतीचें मौजेचें बोलण्यांत, किती निष्णात झालेला असतो हें दिसून येतें. ज्यांना ' सेल्समन् ' म्हणून निवडण्यांत येतें त्यांना त्यांजकडे दिलेल्या मालाचे गुण सगळे व खरे माहित नसेनात कां, परंतु गिऱ्हाइकवर्गाचे स्वभाव कसे असतात आणि हास्यविनोदाची लीला

करून त्या वर्गाला आपलेसें कसें करून घ्यावें, या विद्येंत ते किती चतुर आहेत हें व्यापारी कारखानदार अधिक लक्षांत घेतात. केवळ दुसऱ्याला नाडणाऱ्या फसविणाऱ्या मनुष्याचा म्हणजे हीन अधम वृत्तीच्या लोकांचा हास्यविनोद आम्ही येथें हिशेबीं धरीत नाहीं. त्या हीन वृत्तीबरोबर त्या हास्य-विनोदाची निंदाच करावी लागेल. पण व्यवहारांत जेथें प्रामाणिकपणा सुटलेला नाहीं, आणि कमी अधिक देणेंघेणें घालविणें मिळविणें ह्या गोष्टी केवळ बुद्धीच्या शक्तीवर किंवा चपलतेवर उघड राजरोस घडत असतात, त्या व्यव-हारांत बुद्धीला ज्या हास्यविनोदाचें साहाय्य होतें तोच इष्ट असें आम्हींहि मानतों.

एका मोतीविक्यानें आपला सौदा गिऱ्हाइकाला कसा पटविला ह्याचें एक मौजेचें उदाहरण आम्हीं एकदां प्रत्यक्ष पाहिलें तें येथें सांगण्याचा मोह होतो. एका श्रीमान् वृद्ध गृहस्थानें द्वितीयसंबंध केला. ती त्याची पत्नी तरुण होती. तिची हौस पुरविण्याकरितां त्याला मोत्यांची माळ खरेदी करावयाची होती. त्याप्रमाणें मोतीवाला आला. त्यानें त्यांजपुढें आपली पेटी सर्व उघ-डून ठेवली. पतिपत्नींकडून मोत्यांची निवड झाली. पण किंमतीची भाषा सुरू होतांच घासाघीस होऊं लागली. आणि थोडक्याकरितां सौदा बिघडणार असें दिसूं लागलें. तेव्हां मोतीवाला म्हणाला, " साहेब शेवटीं एकच गोष्ट लक्षांत घ्या. मी सांगतों ह्या किंमतीला सौदा पटवून ही मोत्यांची माळ घेऊन टाका. आणि मग पहा कीं, तुम्हीं घरांत जातांच बाईसाहेब तुम्हांला ओवाळण्याकरितां पंचारतीच घेऊन येतील ! तसें न झालें तर मी आपलें नांव बदलीन. " झालें. मोतीवाला तर हंसत होताच. पण साहेब हंसले, बाईसाहेब हंसल्या, आणि सौदा ठरला. पुढें पंचारती ओंवाळली गेली किंवा नाहीं हें पहाण्याला आम्हीं तेथें नव्हतों. आणि मोतीवाला तर आधींच नोटा खिशांत घालून गेला होता ही गोष्ट वेगळी !

आतां द्वेषभावनेचें उदाहरण घ्यावयाचें तर तेथेंहि हेंच आढळेल कीं, द्वेष यशस्वी करण्याला नुसतें रागावून किंवा हत्यार उपसून भागत नाहीं. द्वेषाचा विषय हाहि आत्मरक्षणाचा प्रयत्न करीतच असतो. यामुळें द्वेष करणाराला युक्त्या—प्रयुक्त्या करून आपल्या शिकारीचें सावज हातीं आणावें लागतें. सामान्य प्रतीच्या गुन्हेगारीचीं उदाहरणें आम्हीं डोळ्यापुढें ठेवलेलीं नाहींत; पण जेथें कायद्याप्रमाणेंच काय पण नैतिक गुन्हेगारीहि नाहीं असा कांहींहि



द्वेषभावना असूं शकते. उदाहरणार्थ, केवळ तत्त्वांचें युद्ध घ्या. राजकीय, धार्मिक, सामाजिक तत्त्वांचा झगडा चालू असतो तेव्हां व्यक्तींचा नसला तरी तत्त्वांचा द्वेष असतोच. आणि आपणाला अप्रिय अनिष्ट वाटणाऱ्या प्रति-पक्षांच्या तत्त्वांचा पाडाव करण्याला जेव्हां कोणी सिद्ध होतो तेव्हां तो आपल्या कर्कश तर्कवादाप्रमाणें प्रतिभेच्या साहाय्यानें हास्यविनोदाचाहि मारा भरपूर करतो. महात्मा गांधींनीं हिंसेची हिंसा, असहकारितेचें प्रस्थापन, अस्पृश्य-तेचा नाश, आणि चरख्याची प्रतिष्ठा सिद्ध करण्याकरितां जो मोठा झगडा केला व चालविला आहे, त्या कामीं इतरांशीं प्रत्यक्ष वाक्व्यवहार करितांना ते हास्यविनोदाचा उपयोग किती यशस्वी करितात हें दिसून आलें आहे.

आतां आपण बुद्धि घेऊं. बुद्धीचा मुख्य उपयोग ज्ञानार्जन, विवेक आणि निर्णय ह्या कामीं होतो. पण बुद्धीचीं हीं कामें होत असतां हास्यविनोदाचा उपयोग असा होतो कीं, बुद्धीवर पडणारा ताण निघून जातो. मधून मधून तिचा खेदपरिहार होऊन ती ताजी टवटवीत होते. आणि हास्यविनोदाच्या साहाय्यानें दिलेला निर्णय तो ज्यांच्याकरितां दिला त्यांनाहि अधिक पटतो किंवा स्वीकरणीय होतो. न्यायपीठांवरून दिलेले निवाडे हे रुक्ष असणें स्वाभाविक होय. तथापि अशा निवाड्यांतूनहि हास्यविनोदाची चमक न्यायाधीश असेल तशी दिसून येते.

रसायनशास्त्रवेत्ते असें सांगतात कीं, कांहीं रासायनिक द्रव्यें मोठ्या चमत्कारिक गुणाचीं आहेत. तो गुण हा कीं, इतर विशेष द्रव्यांकडून कांहीं कार्य घडवून आणावयाचें असेल तर ह्या विचित्र द्रव्याचा सहचारी म्हणून उपयोग करावा. म्हणजे हें द्रव्य परिणाम रसायनांत स्वतःचा कोणताहि गुण न पालटतां, किंवा दुसऱ्या द्रव्यांचाहि बिघाड न करितां, केवळ त्या दुसऱ्याकडून इष्ट कार्य तेवढें करून घेतें. हास्यविनोद हें अशाच प्रकारचें रासायनिक द्रव्य आहे. तें व्यवहारांत सहचारी किंवा साक्षीभूत असलें तरी कोणताहि दोष न मिसळतां व्यवहाराचा गुण तेवढाच सिद्ध करितें. याविषयीं उदाहरण मँगॅ-निज डाय-ऑक्साइड याचें देतां येईल. त्याचा उपयोग असाः— इतर कांहीं द्रव्यांतून प्राणवायु ' ऑक्सिजन ' उत्पन्न करावयाचा असतां एरव्हीं तें द्रव्य ३५० डिग्री इतकें उष्ण करावें लागतें. पण तेंच ह्या मँगॅनिज डायऑक्सा-इडच्या संगतींत ठेवलें असतां अवघ्या दोनशें डिग्रींच्या उष्णतेनें तेंच काम भागतें. आणि मौज ही कीं, तें सर्वच्या सर्व मँगॅनिज डायऑक्साइड, परत कांहीं

कृतीनें मूळच्या मिश्रणांतून आपणांस काढूनहि घेतां येतें. अशा प्रकारच्या अजब गुणकारी रासायनिक द्रव्यांना ' कॅटॅलेटिक एजंटस ' असें पारिभाषिक नांव आहे. बरोबर ह्याच प्रकारचें उदाहरण वैदिक सांख्यशास्त्रांतील देतां येईल. तें पुरुषप्रकृतीच्या जोडींतील ' पुरुषा 'चें. सांख्यांचा सिद्धांत असा आहे कीं ' पुरुषा 'च्या सान्निध्यांत, पण त्याच्या सान्निध्यांतच, प्रकृति ही आपलें कार्य करितें. पण त्या कार्याचा दोष पुरुषाला मात्र कांहीं लागत नाहीं. बौद्धिककार्यसिद्धीच्या कामीं हास्यविनोदाच्या सहकार्याच्या उपयोगाचीं हीं दोन उदाहरणें समर्पक ठरतील असें आम्हांस वाटतें.

असो. आतां मनाचें जें दुसरें एक अंग कल्पनाशक्ति तिच्या कार्याविषयीं पाहूं. बहुधा सर्व ललित वाङ्मयाला मुख्य आधार कल्पनाशक्तीचा म्हणजे जिला प्रतिभा म्हणतात तिचा असतो. ह्या वाङ्मयांत इतर रस प्रधान असोत, परंतु निदान त्यांतील कित्येकांशीं तरी मिळूनमिसळून वागणारा आणि उपकारी असा हास्यरस हाच असल्यामुळें, बहुधा असें कोणतेंहि ललित वाङ्मय आपणाला आढळणार नाहीं कीं ज्यांत हास्यविनोदाचा उपयोग प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्ष केलेला नाहीं.

इतकें सामान्य विवेचन करून आतां थोडे व्यवहाराकडे वळूं. हास्यविनोदाच्या खेळकरपणानें मनावरचा ताण कमी होतो तेव्हां तो वस्तुतः ज्ञानतंतूवरील. हे तंतु जड द्रव्यात्मक असल्यामुळें हास्यविनोदाचा हा उपयोग शारीरिकच झाला. पण कोणताहि व्यवहार सुखावा किंवा सुलभ करणें हा जो हास्याचा उपयोग तो शारीरिक म्हणतां येत नाहीं. हा उपयोग कसा होतो तें पहा. मनुष्य सर्व व्यवहार आपल्या इच्छाशक्तीनें हवे तसे करूं म्हणतो. पण बाहेर जगांत इतर इच्छाशक्ति वावरत असतातच. त्यांपैकीं कित्येक याच्या इच्छाशक्तीला विरोध करितात. यामुळें द्वैत किंवा द्वंद्व उत्पन्न होतें. असें झालें असतां त्याला सहजच एकदम राग येतो. पण अशा प्रत्येक अडथळ्यागणिक मनुष्य रागावूं लागला तर बहुधा सर्व जन्मच त्याला रागांत घालवावा लागेल ! म्हणून या अडथळ्यावर रागावण्यापेक्षां दुसराहि एक मार्ग त्याच्या विवेकबुद्धीला सुचूं शकतो. वाटेंत अडथळा आला तर वाहतें पाणी केवळ त्याच्याशी थडकच घेत बसत नाहीं; तर वळण घेऊन दुसरा एखादा मार्ग काढितें. मनुष्यालाहि अनेक वेळां असेंच कांहीं केल्याशिवाय गत्यंतर नसतें. आपल्या इच्छाशक्तीला आलेल्या अडथळ्याशीं जर तो थडका घेत ठाण मांडून बसेल

तर वाढत्या क्रमानें त्याला अधिकाधिक रागावतच जावें लागेल ! आणि या रागाच्या आवेशांत त्याची सर्व शक्ति खर्च होऊन त्याचें मन पिचून जाईल. कारण इतर इच्छाशक्तीच्या किंवा परिस्थितीच्या घटना कांहीं कमी बलवान् नसतात. म्हणून अशा वेळीं परिस्थितीशीं हमरीतुमरी करून थडका मारण्यापेक्षां हास्यविनोदाचा जवळचाच सोपा वळणाचा मार्ग स्वीकारणें बरें. परिस्थितीचा विरोध झाला म्हणजे वळण घेण्याला निघालेली बुद्धि आत्मनिरीक्षणप्रवण होते. आपल्या इच्छाशक्तीप्रमाणें दुसऱ्यालाहि स्वतःची इच्छाशक्ति प्रभावी करण्याची ईर्षा असणें स्वाभाविकच आहे हें आपणाला कळतें. आत्मनिरीक्षणामुळें आत्मशिक्षणहि होतें.

जीवितक्रमांत नित्य लहानसहान अडचणी अगर लहानसहान संकटें आपणांवर येतात. तेव्हां आपण कित्येक त्यांच्या ओझ्याखालीं दडपून जातों. परंतु त्यांच्या योगानें आपल्या एकंदर जीवितक्रमास व्यत्यय न येतां आपण कित्येक त्यांतून लीलेनें पारहि पडतों. एखादा जिन्नस आपणच कोठें तरी ठेविलेला असावा व तो सुरक्षितहि असावा; पण हुडकूं जावें तर मात्र तो आपणांस सांपडत नाहीं. तो शोधूनशोधून आपण दमतों. अशा वेळीं आपल्या मनास किती तरी त्रास होण्याचा संभव असतो. पण विनोदानें हांसून जर आपण तो क्षण सुखाचा केला नाहीं तर तो खास दुःखाचा होईल. आणि असें झालें असतां शुष्क कारणाकरितां आपल्यास दुःखाचे कितीतरी क्षण विनाकारण काढावे लागतील.

एका लेखकानें हास्यविनोदाला ' फर्स्टएड ' म्हणजे ' प्राथमिक व त्वरित उपचार ' असें म्हटलें आहे, त्यांत पुष्कळच अर्थ आहे. एखाद्याला अपघात झाला असतां फर्स्टएडचा उपचार करावयाचा असतो. रक्त थांबविणें, जखम बांधून टाकणें, हाड दुखावल्यास पट्टे बांधणें, इत्यादि प्रकारचा सामान्य माणसालाहि थोड्याशा शिक्षणानें करतां येण्यासारखा तो उपाय असतो. आणि तो त्वरित केल्यास, एरवीं पुढें होणारी मोठी इजा थांबते; ' वेळींच एक टांका घातला तर पुढें घालावे लागणारे नऊ टांके वाचतात ' ही इंग्रजी म्हण फाटण्याच्या मार्गाला लागलेल्या वस्त्राप्रमाणें शारीरिक आणि मानसिक दुखापतींसंबंधानेंहि खरीच आहे. या प्रथमोपचाराचें एक नित्यपरिचित उदाहरण घेऊं. लहान मूल पडून खरचटून रक्त आलें तर प्रथम चट्दिशीं ती जखम धुऊन त्यावर आयोडिन लावलेली कापसाची चकती ठेवितात. मग

जखम असेल त्या मानानें मलम वगैरे औषधें बरेच दिवस लावीत राहावें लागतें. पण वरील प्रथमोपचाराचा उपयोग हा कीं, जखम तशीच उघडी ठेविल्यास तींत धूळ इत्यादि घाण आणि तींतील कृमि जाऊन जखम लौकर भरून येत नाहीं, किंवा कदाचित् धनुर्वातासारखे घातक रोग होतात. हें उदाहरण शारीरिक अपघाताचें झालें. पण पडल्यामुळें, लागल्यामुळें मुलानें हाय घेणें हा मानसिक अपघात होय. त्याकरितां मुलाला " अरे, केवढा उंदीर पळाला बघ " असें म्हणून त्याला आपण हंसवितों. हा वर दर्शविलेला प्राथमिक त्वरित उपचारच नव्हे काय ? मूल नुसतें हसल्यानें पुढील उपचार सुखानें करून घेण्याची त्याची निम्मी तयारी होते. आतां मोठ्या माणसासंबंधानें असले उपचार करतां येणें शक्य नाहीं. पण निदान लहानसान मानसिक आपत्ति घडली असतां, क्षुल्लक दुःखप्रसंग उद्भवला असतां, दुसऱ्यांनीं सांत्वनाचे शब्द बोलण्याप्रमाणें, ज्याचा त्यालाहि प्राथमिक त्वरित उपाय कांहीं करतां येण्यासारखा असतो. मात्र तो विनोदी स्वभावांच्या मनुष्यालाच साधण्यासारखा असतो.

एखादे वेळ गर्दीगर्दीनें गांवाला जाण्यास निघावें तों आगगाडी चुकावी. असे प्रसंग मनुष्यमात्रास केव्हां ना केव्हां तरी येतातच. समजा, अशा वेळीं गाडी चुकली म्हणून खिन्न होऊन चार लोकांदेखत गुडघ्यांत मान घालून बसणारा एक मनुष्य घ्या, व दुसरा एक असा घ्या कीं आपल्यादेखत गाडी सुटलेली पाहून न त्रासतां विनोदानें एवढेंच म्हणतो कीं " अहो बाई, तुमच्याकरितां आम्ही इतके लांबून धडपडत व धापा टाकीत आलों. असें असतां आमची एक क्षणाचीसुद्धां मुरवत तुम्हीं धरूं नये हें चांगलें दिसतें का ? " असें बोलून हंसत परत फिरतो. या दोन मनुष्यांच्या स्थितीची तुलना करून पहा व सांगा कीं, दोघांचेंहि नुकसान व अडचण सारखीच असतां त्यांपैकीं सुखी कोण व दुःखी कोण ?

समजा, आपण पायगाडीवर बसून जोरांत चाललों आहों. असें असतां एखादे वेळीं एखादें खेळकर व खोडकर मूल मुद्दाम होऊन पुढें तरी येतें. किंवा जागचें हालत तरी नाहीं. किंवा आपण त्यास चुकविण्याकरितां डावे-उजवे हाताला वळावें तों तेंहि उजवी-डावी बाजू घेऊन नेमकें पुढेंच येतें. अशावेळीं प्रथम चटकन् रागाचा व त्रासाचा झटका येतो. परंतु त्रासिक मनुष्य त्याजवर व आपल्यावर रागावून त्याला चार शिव्या देत व आपणासहि

चार घेत निघून जाईल. किंवा त्या मुलाचे वतीनें कोणी बोलूं लागल्यास बर्दळीबरहि येईल. आणि एकदां रागाच्या शब्दांची किंवा शिव्यांची सलामी दोहोंपक्षांकडून झाली म्हणजे मग तो तंटा किती विकोपास जाईल किंवा अखेर काय परिणाम होतील हें देव जाणे ! विनोदी मनुष्याची तऱ्हा याहून वेगळी असते. अशा प्रसंगीं तो हें चटकन् लक्षांत आणील कीं, रस्त्यावर खेळ ण्याचा लहान मुलांचा हक्क निसर्गसिद्धच आहे, व येणाराजाणारांशीं गमतीनें वागणें हें त्यांच्या खेळांपैकींच एक अंग आहे. अशा वेळीं समजा कीं गाडी-पडून मोडली तरीहि, अपघात विशेषच मोठा नसेल, तर तो " आतां या-गाडीला तिच्या डाक्टराकडे नेलें पाहिजे " एवढेंच म्हणून हांसून भागवून नेईल. किंवा अपघात न होतां मुलास चुकवून जातां आलें तर मागें वळून तो एवढेंच म्हणेल कीं, " कां कशी झाली फजीती ? दिली कीं नाहीं झुकांडी ? " असें झालें असतां तो स्वतः, तें मूल व आसपासचे लोकहि सर्वजण मिळून हंसून जो तो आपल्या कामास निघून जाईल.

एखादे वेळ गाडींतून उतरतांना आपणास नकळत दारांत आपलें धोतर सांपडलेलें असावें व आपणांस जलदीनें उतरतां येऊं नये, अशा वेळीं कोच-मनला व्यर्थ शिव्या हासडणारे व रागावून अकांडतांडव करणारे लोक ज्या-प्रमाणें जगांत असतात, त्याचप्रमाणें दुसरेहि असे कित्येक असतात कीं, ते अशावेळीं एखादी कोटी करून किंवा विनोदाचें भाषण करून तो अडचणीचा क्षण हास्यालाच कारणीभूत करितील.

अंधाऱ्या रात्रीं रस्त्यानें जातांना आपण अडखळून पडलों असतां म्युनीसि-पालिटीला शिव्याशाप देऊन आपल्या जीवाला त्रास करून घेणें ही एक गोष्ट घ्या. आणि 'आतांशा आमच्या कमिटीच्या रोषणाईची व्यवस्था इतकी चांगली आहे कीं, तिचे कंदील पाहाण्यास घरचे कंदील न्यावे लागतात ' एवढेंच म्हणून व उठून आपल्या मार्गानें जाणें ही दुसरी गोष्ट घ्या. यांपैकीं शहाण्या माणसानें कोणती पत्करावी याबद्दल बहुधा वाद होणार नाहीं.

समजा, आपण नाटक पहावयास गेलों आहों व आपल्या समोरच्या खुर्चीवर बसलेल्या गृहस्थाचें पागोटें भलें मोठें असल्याकारणानें मौज पहाण्यास आप-ल्यास व्यत्यय येत आहे. अशावेळीं " अहो, नाटक पहावयास यावयाचें तर असलीं चाकासारखीं पागोटीं घरीं ठेवून याबीं समजलांत कां ? आम्ही मागच्या खुर्चीवर बसलों असलों तरी तुमच्यासारखेच आम्हांलाहि पैसे मोजावे लागले आहेत.

काढा तें पागोटें अगोदर, नाहींतर म्यानेजरास कळवीन " असें बोलून त्याचें प्रत्युत्तर ऐकून घेणें व शेवटीं भांडांभांडी करून स्वतःच्या व लोकांच्या करमणुकीस व्यत्यय आणून पोलिसापर्यंत मजल नेणें हा एक मार्ग; आणि समोरच्या गृहस्थास " काय हो, स्टेजवर काय चाललें आहे तेवढें सांगाल कां ? " असें विचारून व्यंग्यार्थानें पागोट्याची अडचण त्याचे नजरेस आणून देणें, किंवा थट्टेनें " रावसाहेब, आज फार उकडतें आहे नाहीं ? जरा पागोटें बिगोटें काढून हवा घ्याल कीं नाहीं " असें म्हणणें व अर्थातच " कां हवेचीशी चौकशी चाललेली आहे ? पागोटें बिगोटें तुमच्या दृष्टिआड येतें कीं काय ? " असें विनोदी उत्तर त्याजकडून घेऊन आपला हेतु साधणें हा दुसरा मार्ग. यांपैकीं चांगला कोणता हें आम्ही सांगावयास नकोच.

एखादा भिक्षुक येऊन खणपटीस बसून त्रास देत आहे, अशावेळीं त्याजवर रागावून " कायहो, शंभर वेळां सांगितलें तरी तुम्हांला कळत नाहीं का ? उठतां कीं हाताला धरून घालवूं ? " असें म्हणणें बरें ? किंवा " भटजी महाराज, ऊन तर होत चाललें, आपल्याला आणखी चार ठिकाणीं जायचें असेल; दुसरे चार लोक हातांत दक्षिणा घेऊन आपली वाट पहात बसले असतील, त्यांची आपण निराशा करणार कीं काय ? " असें म्हणणें बरें ?

एखादे वेळीं कुलुप काढायाला जावें तों तें गंजून गेल्यामुळें निघूंच नये असें होतें. अशा वेळीं कोणी तरी कुलुप बिघडविलें खास अशा समजुतीनें कारण नसतांहि घरच्या पोरांबाळांस अथवा चाकरनोकरांस शिव्या हासडणारीं, किंवा आपल्या गैरमर्जीची मजल कुलपांच्या कारखानदारापर्यंत नेऊन "कुलपें गंजतात म्हणजे काय ? अलीकडे सर्वच कारखाने चोरांचे बाजार झाले आहेत. याबद्दलचा वर्तमानपत्रांतून गवगवा केलाच पाहिजे ! " वगैरे म्हणणारीं माणसें वेगळीं. आणि अचेतन कुलुपासच उद्देशून " कां, स्वारी आज रुसली आहे वाटतें ? तेल पाहिजे कां थोडेंसें प्यायला ? " इतकेंच म्हणून जाणारीं माणसें वेगळीं.

कथा ऐन रंगांत आली असतां एखादें मूल रडूं लागावें, व तसें झालें असतां हरदास मूर्ख असेल तर तो " अहो बाई, त्या मुलाला गप कराल किंवा नाहीं ? लोकांनीं येथें माझी कथा ऐकायला यायचें, कीं तुमच्या मुलाचें रडणें ऐकायला यायचें ? " असें बोलून आपल्या स्वतःस त्रास करून घेईल व त्या बिचाऱ्या माउलीस आपला जीव नकोसा करून टाकील. परंतु त्याचे जागीं

एखादा विनोदी हरदास असेल तर "लहान बालकें हीं राजेलोकांप्रमाणेंच शीघ्रकोपी असतात; त्यांचें समाधान करण्याचे श्रम काय असतात हें गोकुळच्या यशोदेला जाऊन विचारावें म्हणजे कळेल" असें म्हणेल व लहान मुलांवर एखादी गोष्ट सांगून सर्वांस क्षणभर हास्यसुखाचा लाभ करून देईल.

अशा प्रकारचीं उदाहरणें जितकीं द्यावीं तितकीं थोडींच होतील. परंतु त्या सर्वांचें तात्पर्य हेंच कीं, संसारांतील लहानसहान अडचणींचा किंवा संकटांचाहि परिहार बिनोदानें जितका होतो तितका रागावून किंवा त्रास करून होत नाहीं. कित्येक गोष्टी हलक्या हातानें केल्या तरच त्या साधतात हें आपण नेहमीं पहातों. विनोददृष्टीनें अडचणीकडे पहाणें म्हणजे त्यांच्या परिहारास जो एक प्रकारच्या सफाईचा हात लागतो त्याचा उपयोग करण्यासारखें आहे. अशा प्रसंगीं, साधु लोक परमार्थदृष्टीनें जें समाधान स्वतःस प्राप्त करून घेतात तेंच संसारी लोक बिनोदानें करून घेतात. आपल्या रागीट बायकोनें प्रथम शिव्या देऊन नंतर डोक्यावर घाण पाणी टाकिलें हें पाहून "विजेच्या कडकडाटानंतर व मेघगर्जनेनंतर पर्जन्यवृष्टि झालीच पाहिजे" असें म्हणणाऱ्या साक्रेतिसच्या अंगचा विनोद जरी आपणां सर्वांमध्यें नसला तरी पण प्रत्येकास बऱ्याचशा सांसारिक अडचणी व संकटें यांचा परामर्ष विनोदी मनानें घेतां येईल यांत संशय नाहीं. यदृच्छा, किंवा इंग्रजींत जिला "Circumstances" असें म्हणतात, तिचा व मनुष्यमात्राचा सामना बिषम आहे; म्हणजे एका बाजूस सर्व शक्तिमान् यदृच्छा व दुसरे बाजूस अल्पशक्तिमान् असे आपण मानवी प्राणी आहोंत. आणि असें हें विषमद्वंद्व, जोंपर्यंत आपणांस जगावयाचें आहे तोंपर्यंत चालणारच. ही गोष्ट नीट लक्षांत घेतली म्हणजे मग हरप्रसंगीं हातघाईवर किंवा उपायीं न येतां, बिनोदरूपी मायावी शक्तीची आराधना करून तिच्या सामर्थ्याची मदत आपणास घेतल्याशिवाय या द्वंद्वांत यश मिळणार नाहीं अशी खात्री पटते.

कोणच्याहि अडचणीचा परिणाम एक प्रत्यक्ष म्हणजे पदार्थसृष्टीवर घडणारा व दुसरा अप्रत्यक्ष म्हणजे आपल्या मनावर होणारा, असे दोन प्रकारचे असतात. पैकीं बिनोदानें प्रत्यक्ष परिणाम नाहींसा होऊं शकणार नाहीं हें उघडच आहे. त्याला योग्य अशी परिहारकारक कांहीं तरी क्रियाच केली पाहिजे. परंतु अप्रत्यक्ष म्हणजे मनुष्याच्या मनावर होणारा परिणाम विनोदानें बराच कमी करतां येतो. विनोददृष्टीमुळें संकटाच्या अगर अडचणीच्या प्रत्यक्ष

परिणामाचें भय वाटणार नाहीं. त्याचें स्वरूप आहे त्याहून थोडेंसें कमी असेंच वाटेल. अप्रत्यक्ष परिणामासंबंधानें पाहतां एरव्हीं संकटमय अशा वस्तुस्थितीची जी बाजू आपणांस दिसत नाहीं ती दृष्टि विनोदी झाली असतां, आपणांस दिसूं लागते.†

संकटें जितकीं मोठीं तितका त्यांचा परिहार केवळ विनोदबुद्धीनें होणें कठिण आहे हें उघड दिसतें. तथापि, तन्निवारणार्थ अवश्य असे उपाय मनुष्यमात्र करीत असतां त्यास विनोदानें मार्गांत एक प्रकारचा आराम मिळतो. दीर्घनिश्चयी व विचारी माणसें धैर्यानें व नेटानें संकटाशीं हळुहळु झुंझत असतां, त्यांची करमणुक न होईल तर त्यांस मनावर पडणारा ताण फार काळपर्यंत सोसतां येणार नाहीं. यामुळें इतिहासांत जे दीर्घोद्योगी पुरुष म्हणून नांवाजले गेले ते विनोदीहि होते असें दिसून येईल.

हास्यविनोद ही देणगी दैविक आहे. तिचा उपयोग आध्यात्मिक किंवा पारमार्थिक रीतीनेंहि करतां येणें शक्य आहे. विनोद ही वस्तुस्थितीवर टीका करण्याची एक रीति आहे, व विनोद करणारा मनुष्य तात्त्विक विचारांत जितका मुरलेला असेल तितकी त्याच्या विनोदाला म्हणजे टीकेला अधिक किंमत येईल. विनोदशीलता अंगीं येण्यास मन विकसित असावें लागतें. परंतु केवळ सांसारिक मनुष्याचा विनोद व तत्त्वज्ञाचा विनोद यांमध्यें अर्थातच पुष्कळ फरक पडेल. एकंदर जीविताविषयीं आपली कल्पना काय आहे हें

† "In much of this alleviating service of humour the laugh which liberates us from the thraldom of the momentary is a laugh at ourselves. Indeed one may safely say that the benefits here alluded to presuppose a habit of reflective self-quizzing. The blessed relief comes from the discernment of the preposterous in the forcing of our claims, of a folly in yielding to the currents of sentiment which diffuse their mists over the realm of reality. The coming of the smile announces a shifting of the point of view, the mal-adjustment which a moment ago seemed to be wholly on the side of the world showing itself now to be on our side as well."

Sully, p. 329.

ठरलें म्हणजे विनोदाला जीवितक्रमामध्यें कोणतें स्थान देतां येईल हें आपणास ठरवितां येतें. तत्त्वज्ञानानें मनुष्याला वस्तुमात्रांतील अविनाशी कोणचें हें कळून येतें. वस्तुस्थितीचें स्वरूप व तिचा खरा अर्थ याचा विवेक करितां येतो. याच कामांत हास्यविनोदाची मदत होऊं शकते. तत्त्वज्ञानी मनुष्य आपल्या तत्त्वज्ञानरूपी पंखांच्या साहाय्यानें भरारी मारून वर गेला म्हणजे मग लोकसमाजाचीं मतें व त्याचीं मतें यांमध्यें फरक पडतो. जग असावें कसें व असतें कसें, या दोन कल्पनांमधील अंतर त्याचे दृष्टीनें लोकदृष्टीपेक्षां अधिकाधिक होत जातें. मोठ्या अशा मानलेल्या गोष्टी लहान दिसूं लागतात. कित्येक लहान अशा दिसणाऱ्या गोष्टींचें महत्त्व लोक मानतात त्यापेक्षां तें अधिक आहे असें वाटूं लागतें. जे पदार्थ म्हणून दिसतात त्या निव्वळ छाया आहेत असेंहि वाटतें. अर्थात् जनसमूहाची दृष्टि व तत्त्वज्ञान्याची दृष्टि यांमध्यें फरक पडतो. विषमता दाखविणारें हें तत्त्वज्ञान हास्यप्रवण असावें असें सकृद्दर्शनीं म्हणावेंच लागतें, व तें खरेंहि आहे. आतां कांहीं कांहीं प्रकारच्या तत्त्वज्ञानपद्धतींत हास्यविनोदाला फाटा दिलेला असतो, व कांहीं तत्त्ववेत्ते मुळींच विनोदी नव्हते असेंहि आपणांस आढळून येतें. याचें कारण मात्र असें कीं, तत्त्वज्ञानी बनल्यावरहि मनुष्यमात्रासंबंधानें जितकें प्रेम ठेवावयास पाहिजे तितकें त्या पद्धतींत व त्या तत्त्ववेत्त्यामध्यें राहिलेलें नसतें आणि मनुष्यजातिविषयक प्रेम मनांत असल्याशिवाय विनोद होणें शक्य नाहीं इतकेंच काय तें. परंतु तत्त्वज्ञान मनांत एका बाजूनें शिरलें म्हणजे लगेच दुसऱ्या बाजूनें हास्यविनोदानें निघून गेलेंच पाहिजे असें नाहीं.

विनोद हें गंभीर व खेळकर अशा दोन परस्परविरुद्ध वृत्तींचें मिश्रण आहे. संसाराची कोणतीहि उपपत्ति घेतली तरी ती समर्पक रीतीनें सर्वांशीं लागू पडत नाहीं. या गोष्टीमुळेंच तत्त्वज्ञानी हा विनोदी बनण्याचा संभव उत्पन्न होतो. आनंदवाद किंवा सदाशावाद घेतला तर त्याच्याशीं संसारांत प्रत्यक्ष अनुभवास येणाऱ्या दुःखांचा मेळ चांगलासा घालतां येत नाहीं; म्हणजे ज्याला मनुष्यमात्राबद्दल खरी कळकळ व सहानुभूति आहे अशा मनुष्यास जर सांगितलें कीं, सकृद्दर्शनीं जीं दुःखें म्हणून दिसतात तीं दुःखें नसून जीविताच्या किंवा जगाच्या आनंदरूपी होणाऱ्या पर्यवसानाचीं साधनें आहेत, तर तें त्यास फारसें पटावयाचें नाहीं. परंतु अशा रीतीनें आनंदवाद किंवा सदाशावाद ज्यास सर्वांशीं संमत नाहीं असा मनुष्य जर विनोदी

असेल तर तो निराशावादी किंवा दुःखवादी बनणार नाहीं. फक्त संसार हा दैवाचा मनुष्याशीं एक प्रकारचा खेळ आहे असा विचार त्याचे मनांत येईल. तसें झालें म्हणजे अर्थात्च गंभीर व गमतीच्या अशा विचारांचें मिश्रण होऊन त्यास विनोदप्रचीति होईल व हंसूं येईल. त्याला स्वस्वरूपाच्या अज्ञेयत्वाबद्दल निव्वळ खेद न वाटतां तो आपल्याशीं बहुधा असें म्हणेल कीं, "हें सर्व गौडबंगाल दिसतें. कोणचीहि उपपत्ति घेतली तरी ती पुरत नाहीं व सर्वांशीं लागू पडत नाहीं. तेव्हां जाईना कां ? उगाच उपपत्ति रचीत बसविण्याचे श्रम कशाला घ्या ? आहे या स्थितींचें मनन केलें म्हणजे गंमत व हास्यानंद होतो तेवढाच आपला खरा."

आध्यात्मिक किंवा पारमार्थिक विचार व विनोद यांचा वरीलप्रमाणें संबंध आहे. परंतु तोहि बाजूस ठेवून आपण विचार करूं लागलों तरी जगांतील नीति वाढविण्यास विनोदाचा अप्रत्यक्षरीत्या उपयोग होतो हें सूक्ष्म दृष्टीनें पाहणारास कळून येईल. अनीतीचें आविष्करण करण्यास विनोदासारखें दुसरें कोणचेंच साधन समर्थ नाहीं. अनीतीची निंदा केवळ रागानें केली असतां ती उलटून एखाद्या बेफाम घोड्याप्रमाणें उपायी येण्याचा संभव असतो. परंतु विनोदाच्या मऊ अशा शलाकेनें अनीतीच्या सदोष दृष्टींत अंजन फिरलें असतां ती हळूहळू निवळूं लागते. खुद्द विनोदी स्वभावाला तुम्ही सद्गुणांच्या यादींत घाला किंवा न घाला, परंतु त्याच्या हातून जो नैतिक उपयोग होतो त्याबद्दल तरी वाद नाहीं.

पण विनोदाला सद्गुण म्हणण्यासहि कांहीं हरकत आहे असें आम्हांस वाटत नाहीं. ज्याच्यापासून मनुष्याला स्वतः इतकें सुख होण्याचा संभव आहे व ज्याचे हातून दुसऱ्याची इतकी सुधारणा होणें शक्य आहे, त्यास सद्गुण कां म्हणूं नये हें आम्हांस कळत नाहीं. मनुष्याचे मनांत पापबुद्धि किंवा दित्येक दुष्ट व निंद्य विचार असूनहि त्याला एक प्रकारचें हंसूं येईल. परंतु अशा प्रकारचें दोषी हास्य वगळलें असतां इतर प्रकारचें म्हणजे निर्दोष हास्य ज्यांस येतें ते खरोखर धन्य होत. प्रसिद्ध तत्त्ववेत्ता कार्लाईल यानें एके ठिकाणीं असें म्हटलें आहे कीं, ज्या मनुष्यास आयुष्यांत एकदां तरी खळखळून व मनसोक्त हंसूं आलें असेल तो मनुष्य अगदीं टाकाऊ असणें कधींहि शक्य नाहीं. " No man who has once wholly and heartily laughed can be altogether irreclaimably bad. In cheerful-

souls there is no evil." त्याच्यांत कांहीं ना कांहीं तरी चांगले गुण असणें शक्य आहे. निदान इतकें तरी कबूल करावें लागेल कीं, तो असल्याशिवाय कोणताहि मनुष्य, मग तो इतर रीतीनें कितीहि सद्-गुणी असो, पूर्णतेस पोंचला असें म्हणतां यावयाचें नाहीं. सद्गुणांस सुस्वभावाची जोड असल्यावांचून चालावयाचेंच नाहीं. विनोदशीलता हा सुस्वभावाचा सर्वांत मुख्य घटक आहे. कारणाशिवाय दुसऱ्यास न दुखविणें, त्यास खुष ठेवण्याचा योग्य प्रयत्न करणें, व त्याजविषयीं एक तऱ्हेचा कृपाळुपणा मनांत बागविणें, या आपल्या स्वभावगुणांनीं बिनोदी मनुष्य स्वतःच्या व दुसऱ्याच्या सुखास व आनंदास कारणीभूत होतो.

मनुष्यकृत दुःखांधकार घालविण्यास मनुष्यकृत विनोदासारखें दुसरें कोण-तेंहि तेज प्रभावी होऊं शकत नाहीं. कोट्या करणारा मनुष्य हा मनुष्यजातीचा एक श्रेष्ठ उपकारकर्ता आहे असें मानावें लागतें. शुद्ध भावानें केलेला विनोद हा एक प्रकारचा स्निग्ध असा गिलावा आहे. त्याचे योगानें स्नेह्यांतील स्नेह आणि मानवी कुटुंबांतील मनुष्यांचें परस्पर प्रेम हें बळकट होतें. केवळ एक-मेकांबद्दल आदर बाळगणाऱ्या स्नेह्यांचा स्नेह, आदर असूनहि ज्यामध्यें विनोद-शीलता आहे अशा स्नेह्यांमधील स्नेहापेक्षां, कमी रम्य, कमी सुखकर व कमी टिकाऊ असतो. त्याचप्रमाणें असें एखादें कुटुंब घ्या कीं ज्यांतील माणसें फक्त आपापल्या नात्याचे संबंध मनांत आणून परस्परांशीं वागतात; व दुसरें एक कुटुंब असें घ्या कीं त्यांतील मनुष्यें हा नात्याचा संबंध न विसरतां मित्र-त्वाचे नात्यानें हंसूनखेळून व्यवहार करितात—या दोन कुटुंबांपैकीं अधिक सुखप्राप्ति कोणाला बरें होईल ? कित्येक कुटुंबांत मुलास मुलें झालीं तरी तो आपल्या बापापुढें उभाहि राहत नाहीं, किंवा वानप्रस्थाश्रमास योग्य झालेल्या नवराबायकोचें मनोगत दिवसा परस्परांस कळावयाचें झालें तर त्यांना कोर्टांतल्याप्रमाणें एखादा दुभाष्या लागतो. यांतच कायतें खरें बाळबोध वळण आहे अशा समजुतीनें आपल्या घरच्या या फाजील मर्यादेचा अभिमान बाळ-गणारीं व विनोदशत्रु अशीं कित्येक कुटुंबें अद्यापिहि आढळून येतात. याच्या उलट समजा कीं एखाद्या कुटुंबांत भाऊभाऊ, नवराबायको, आईबाप व मुलेंमुलं, हीं सर्व परस्पर मिळूनमिसळून नेहमीं बोलतात चालतात बसतात उठतात, जो तो आपापल्या बुद्धिशक्तीप्रमाणें युक्तिवाद कोट्या व विनोद करितो दुसरा—मग तो लहान असो किंवा वडीलधारा असो—आपल्या बुद्धि-

शक्तीप्रमाणें त्या युक्तिवादास, त्या कोट्यांस व त्या विनोदास संवादी असें प्रत्युत्तर देतो, व सर्वजण मिळून सर्वजणांची हास्यविनोदद्वारें करमणूक करितात. अशी स्थिति असेल तर त्या कुटुंबांत पृथ्वीवरच स्वर्गसुखाचा अवतार झाला आहे असें मानण्यास काय हरकत आहे ? A good laugh is a sunrise in a house असें आंग्लकवि टेनिसन यानें म्हटलें आहे व तें अगदीं यथार्थ आहे. शिक्षणशाळांचीहि अशीच गोष्ट आहे. शिक्षक व छात्रगण यांनीं मिळून विनोद केला म्हणजे गुरुशिष्यांच्या नात्यास रजाच मिळाली असें मानण्याचें कारण नाहीं. एवढेंच नव्हे तर जो गुरु विद्वान् असून विनोदीहि असतो, तोच शिष्यवर्गास विशेष प्रिय व मान्य होतो.

हास्यविनोद व शहाणपण यांमध्यें कांहीं तरी संबंध आहे काय ? कोटी किंवा चतुरालाप व विनोदवचन यांनीं हंसें येतें हें कबूल आहे. परंतु त्यांच्या योगानें कांहीं तरी शहाणपण मिळतें काय ? हा प्रश्न फार महत्त्वाचा आहे. ज्या वचनानें हंसें येतें ती गोष्ट अगदीं असत्य आहे असा जर आपला समज झाला, तर आपणांस बहुधा हंसावयास येणार नाहीं. अर्थात् कोटींत किंवा विनोदवचनांत सत्याचा कांहीं तरी अंश आहे, असें आपल्या मनास वाटावें लागतें. मग तो अंश किती कां थोडा असेना ! जें थोडें सत्य आहे तें उघड अतिशयोक्तीनें सांगितलें असेल, म्हणजे फार फुगवून सांगितलें असेल, इतकेंच काय तें. परंतु अतिशयोक्ति व असत्य यांत पुष्कळच फरक आहे, हें विसरतां कामा नये. कोटी व विनोदवचन यांचे तळांत सत्य असतेंच; व हें सत्य कळणें म्हणजे एक प्रकारचें शहाणपण शिकण्यासारखेंच आहे. मात्र कोटी व विनोदवचन यांचे द्वारें जें ज्ञान व शहाणपण दिलें जातें त्यांत, व सरळ शब्दांनीं म्हणजे उदाहरणार्थ नीतिवचनाचे द्वारें दिलेल्या ज्ञानांत किंवा शहाणपणांत फरक आहे. तो असा कीं, पहिलें थोड्या प्रमाणावर असतें व त्याचें स्वरूपांतर झालेलें असतें; दुसरें अंतर्बाह्य नुसतें ज्ञान किंवा शहाणपणच असतें. परंतु प्रमाण थोडें असलें तरी उपयुक्ततेला पहिल्या प्रकारचें ज्ञान किंवा शहाणपण अधिक भरतें. एखादा औषधी पदार्थ जशाचा तसा दिला तर तो थोड्या वजनांत पुष्कळ देतां येईल. म्हणजे सुंठ द्यावयाची असल्यास सुंठीच्या अर्काचा एक थेंब जर जशाचा तसा दिला तर तो पुरेल; हें खरें. परंतु तो पाण्यांत किंवा इतर गोड पदार्थांत मिसळून न घेतला तर रुचीला वासालाहि उग्र लागेल व तो तसा घेववणार नाहीं. पण तोच थेंब जर जिंजरेड

नांवाच्या बातमिश्रित पाण्यांत मिसळतात त्याप्रमाणें अच्छेर पाण्यांत मिसळून व त्यांत थोडीशी साखर टाकून घेतला, तर तो रुचकर लागावयाचा लागून त्याचा औषधी उपयोगहि कमी व्हावयाचा नाहीं. त्याचप्रमाणें एखादें सत्य प्रमेय समजावून द्यावयाचें असतां, तें स्पष्ट अनलंकृत व गंभीर अशा वचनानें न सांगतां, अस्पष्ट रीतीनें गोड व अलंकृत शब्दांनीं व हासूं येईल अशा रीतीनें सांगितलें असतां, समजण्यास व मनावर ठसण्यास सोईचें जातें.

समाजासंबंधें पाहातां ही गोष्ट लक्षांत घेतली पाहिजे कीं, समाज ही कोणी एक व्यक्ति असून त्या व्यक्तीला मन आहे असें नाहीं. परंतु ज्याप्रमाणें व्यक्तीच्या बुद्धीला व नैतिक कल्पनांना वाढ आहे, त्याचप्रमाणें एकंदर समाजाच्या बुद्धीला व नैतिक कल्पनांनाहि वाढ असते. अर्थात् ज्यांच्या योगानें या दोनही बाबतींत समाज अधिक सुशिक्षित होईल, त्या गोष्टींनीं समाजास फायदा होईल. हास्यविनोद वगैरेंचा उपयोग व्यक्तीपेक्षां कदाचित् समाजासच या बाबतींत अधिक आहे. एका व्यक्तीच्या मनाचा कल बहुधा एकाच विशिष्ट बाजूचा असतो. त्याला शिक्षण बहुधा एकाच दिशेचें असतें व त्याचे विचारहि बहुधा एकांगी असतात. समाजाची गोष्ट तशी नाहीं. म्हणजे समाजाची वाढ अनेक अंगांनीं व्हावयाची असते. म्हणून त्यास शिक्षणहि अनेक अंगांनीं मिळावें लागतें. हें अनेकांगी शिक्षण मिळण्यास समाजाच्या हास्यविनोदप्रियतेचा मोठाच उपयोग होतो. एखादें विनोदवचन एखाद्या व्यक्तीनें एकट्यानेंच वाचलें किंवा ऐकिलें तर त्यापासून होणाऱ्या फायद्यापेक्षां, तेंच दहा लोकांनीं एकत्र वाचलें किंवा ऐकिलें असतां जो फायदा यथाप्रमाण व्हावा त्याहूनहि तो अधिक होतो. व्यक्तीस नुसतें शिक्षण मिळतें, परंतु दहा व्यक्तींनीं मिळून तोच विनोदस्वाद घेतला तर प्रत्येक व्यक्तीस मिळावयाचें तें शिक्षण मिळून वरती दहा लोकांच्या मनाचा तात्पुरता कां होईना, परंतु मिलाफ होऊन संघशक्तिहि उत्पन्न होते. म्हणून कोणतेंहि विनोदवचन कसें काय आहे याचा विचार कर्तव्य असतां व्यक्तीच्या मनावर त्याचा काय परिणाम होईल हें पाहण्यापेक्षां समाजाचे मनावर त्याचा काय परिणाम होईल हें आधीं पाहिलें पाहिजे. हास्यविनोदशीलतेचा एकापासून दुसऱ्यापर्यंत व दुसऱ्यापासून तिसऱ्यापर्यंत असा संपर्कानें प्रसार होतो. सामाजिक हास्यविनोदापासून सामाजिक सुस्वभाव, सामाजिक सद्गुण, व समाजहितदृष्टि यांच्या वृद्धीस मदत होते.

रुक्ष व नीरस सत्यप्रमेय किंवा ज्ञान हें बंद्या रुपयाप्रमाणें आहे. हास्यविनोदांत ग्रथित असलेलें सत्यप्रमेय किंवा ज्ञान हें त्याच रुपयाच्या केलेल्या खुर्द्याप्रमाणें असतें. दोन्हींचीहि शेवटीं एकंदरीनें किंमत सारखीच. पण बंद्या रुपयापेक्षां खुर्द्याचा उपयोग अर्थात् अधिक. त्याचप्रमाणें नीतिवचनापेक्षां सुभाषितांतर्गत ज्ञानाचा उपयोग व्यवहारात अधिक. बाजारांत जाऊन दहापांच जिनसांचा सौदा करावयाचा असल्यास ज्याला त्याला नुसता बंदा रुपया दाखवून कांहीं उपयोग नाहीं; मोड नसल्यामुळें शेवटीं पदरीं द्रव्य असूनहि हात हालवीत परत यावें लागेल. त्याचप्रमाणें ज्ञानाचा मुबलक सांठा असूनहि हास्यरसाच्या मदतीशिवाय तो फुकट जाण्याचा व इष्ट कार्य घडून न येण्याचा संभव आहे. एखादा व्याख्याता सर्वोत्कृष्ट विचार प्रतिपादन करणारा असला तरी, हास्यरसाची जर त्याजजवळ सामुग्री नसेल तर, शंभर रुपयांची नोट घेऊन भाजीबाजारांत जाणाऱ्या गृहस्थाप्रमाणें, त्याचे लोकशिक्षणाचे श्रम व्यर्थ होतील. दुसरें एक उदाहरण असें देतां येईल कीं, एखाद्या धुराड्यावरचीं कोळीष्टकें काढावयाचीं असतील तर तीं बोटानें काढीत बसण्यापेक्षां तोंडाचा वारा घालून किंवा एखादा भाता घेऊन जर फुंकून काढलीं तर तीं अधिक चांगलीं निघतात. त्याचप्रमाणें नीतिवचन व विनोदवचन यांत ज्ञानशक्ति जरी सारखीच असली तरी निव्वळ नीतिवचनापेक्षां किंवा तर्कवादापेक्षां विनोदवचनाचे योगानें मानवी मनावरचीं अज्ञानाचीं किंवा दुराग्रहाचीं कोळीष्टकें अधिक जलद नाहींशीं होतात. खोटें बोलणें हें पाप आहे असें नुसतें व इतक्याच शब्दांनीं सांगितल्यापेक्षां खोटें बोलणाराची फजिती करून दाखविणाऱ्या एखाद्या विनोदी शब्दप्रबंधानें तेंच काम अधिक चांगल्या रीतीनें होतें. तात्पर्य, हास्यविनोदांत शहाणपणाचा अंश असतोच; मात्र तो व्यक्त होण्याची व त्याच्या उपयोगाची तऱ्हा मात्र वेगळी असते. इतकेंच काय तें. मॅक्स ऑरेल नांवाचा एक फ्रेंच विनोदी ग्रंथकार म्हणतो—

The Humourists are the wise men of the world, because the most forcible way to impart truth is to do it according to a principle laid down by Horace--through a laugh, "*Ridentem dicere verum quid vetat.*' Many a sermon would be remembered if the preacher had not sent his hearers to sleep by his prosy delivery but had kept them cheerful and attentive by the introduction of a little wholesome humour.

उलट बाजूनें पहातां एडमंड बर्क हा विद्वत्तेनें जाडा तत्त्ववेत्ता होता. तथापि तो पार्लमेंट सभेंत बोलावयास उठला असतां ती ' जेवणास निघून जाण्याची घंटा ' झाली असें म्हणत ! त्याचें भाषण केवळ हास्यरसप्रवण नसल्यामुळें कंटाळवाणें होणार म्हणून लोक आधींच उठून जात. ज्या काळीं व्यक्तिसत्ता प्रबळ होती अशा काळीं जर विनोद सर्वमान्य होता, तर आधुनिक काळीं, राजकारणांत एका व्यक्तीचे ठिकाणीं शंभर व्यक्तींचा अनुनय करण्याचें कारण उपस्थित झालें आहे अशा काळीं, हास्यविनोदाची मान्यता अधिक वाढली पाहिजे हें स्वतः सिद्धच आहे.

आतां कलाभवनामध्यें हास्यरसाचा प्रवेश कोणत्या द्वारानें झालेला आहे हें पहावयाचें उरलें. सौंदर्य किंवा सुसंबद्धता हा कलेचा आत्मा होय. आणि विनोदाचा आत्मा असंबद्धता हा आहे. कलासृष्टीचे चित्रकला शिल्पकला व गायनकला असे मुख्य भेद आहेत. यांपैकीं गायनकला ही हास्यरसाचे दृष्टीनें आपल्या आपण वर्ज्य होते. हास्यरस उत्पन्न करणारें असें गायन असणें शक्य दिसत नाहीं. गायन हें सुरेल किंवा बेसुरेल असणार. पैकीं सुरेल गायनापासून रम्यताप्रतीति होईल, हास्य उत्पन्न होणार नाहीं. काव्यदोष ज्याप्रमाणें मुद्दाम योजिले असतां ते हास्यरसाचे विभाव होऊं शकतात, त्याप्रमाणें बेसुरेल गायन हें मुद्दाम उत्पन्न केलें असतां कदाचित् कांहींसें हास्यरसोत्पादक होऊं शकेल. तथापि एकंदरीनें असल्या गायनाचा विचार आपल्यास करण्याचें कारण नाहीं. निदान तशा प्रकारचें गायन हास्यरसोत्पत्ति करण्याकडे उपयोगांत आणलेलें आमच्या पाहण्यांत नाहीं. शिल्पकलाहि हास्यरस उत्पन्न करण्याकडे उपयोगांत आणलेली आमच्या पाहण्यांत नाहीं. तथापि केवळ हास्य उत्पन्न करण्याकरितांच जर वाईट शिल्परचना केली तर ती हास्योत्पादक होईलहि. एखादा गणपती तयार करून त्याचे तोंडांत शाडूचा चिरूट रंगवून दिला तर हास्य उत्पन्न होईल, व अशा रीतीनें ज्या गोष्टी कल्पनेला असंबद्ध दिसतात त्या शिल्पकलेच्या द्वारें व्यक्त करितां येतील. परंतु वरील गणपतीच्या उदाहरणांत कदाचित् हास्य न येतां राग येण्याचाच संभव अधिक आहे. कारण पवित्र गोष्टीस अपवित्रता आणणें हा हास्याच्या चांगल्या विभावांपैकीं विभाव होऊं शकत नाहीं. राहतां राहिली चित्रकला. चित्रकलेलाहि बहुधा तिच्या इतर बहिणीप्रमाणेंच रम्य कल्पना जडद्रव्यद्वारा निर्मित करण्याचें काम आवडतें. तथापि अलीकडे तिचा उपयोग हास्यरसोत्पत्तीकडे

केलेला दिसून येऊं लागला आहे. अंगीं कुशलता नसल्यामुळें वाईट काढलेलें चित्र हास्यरसाचा विभाव होऊं शकणार नाहीं हें उघड आहे. परंतु चित्रकला किंवा रेखनकला ज्यांस चांगली येते अशांनीं विकृत किंवा अद्भुत कल्पनांची प्रतीति आणून देणारें असें जर चित्र मुद्दाम काढलें तर तें हास्योत्पादक खचित होईल. चित्रकलेचा असा उपयोग केल्याचें उदाहरण इंग्लिश चित्रकार होगार्थ याचीं समाजस्थितिदर्शक चित्रें हें एक आहे. अलीकडे वर्तमानपत्रें व मासिक पुस्तकें वगैरेमधून चालू विषयांवर व व्यक्तींवर हास्यरसोद्दीपक चित्रें देण्याचा उपक्रम झालेला आहे. या बाबतींत लंडन येथील पंच, वेस्टमिन्स्टिर ग्याझेट, वगैरे पत्रांतून अशीं चित्रें येतात. ' रिव्ह्यू ऑफ रिव्ह्यू'च्या एका स्वतंत्र भागांत सबंध महिन्यांतील वृत्त अशा चित्रांचे द्वारें दिलेलें असतें. विलायतेंत लिनले सँबोर्न, बरनार्ड पारट्रिज, बेरिंग गूल्ड वगैरे गृहस्थांनीं अशीं चित्रें काढण्याचाच धंदा जन्मभर केलेला आहे. हास्यरसात्मक चित्र काढणें व शब्दांनीं कोटी करणें या दोहींची फलश्रुति सारखीच असते. किंबहुना शब्दचित्रापेक्षां रंग व रेखा यांनीं निर्माण केलेलें चित्र अर्थबोध करण्यास अनेक पटींनीं अधिक समर्थ होतें. विलायतेंत राजकीय पक्ष परस्परांवर टीका करण्यास जीं साधनें उपयोगांत आणतात त्यांपैकीं हास्यरसोद्दीपक चित्रें हें एक श्रेष्ठ साधन होऊन बसलें आहे. मि. ग्लॅडस्टन, लॉर्ड सालिसबरी, लॉर्ड रोजबरी, मि. चेंबरलेन, लॉइड जॉर्ज वगैरे मुत्सद्यांचीं हास्यकारक चित्रें आजपर्यंत किती निघालीं असतील त्यांची गणतिच नाहीं. जी वेषविकृति शब्दानें बोलून दाखविणेंहि कठिण जाईल ती या चित्रांतून मोठ्या सफाईनें रेखाटून दाखविली जाते. अशा चित्रांस कारटून किंवा कॅरिकेचर असें म्हणतात. इंग्रजी पत्राचें अनुकरण करून आपल्या इकडेहि पत्रें सचित्र निघूं लागलीं आहेत.

हास्यविनोदाची सर्वमान्यता सिद्ध करण्यास एक अत्युत्तम प्रमाण असें आहे कीं, जगांत बहुधा असा एकहि मनुष्य आढळत नाहीं कीं, ज्यानें केव्हांना केव्हां तरी एखादी दुसरी कोटी केली नाहीं, किंवा जो एखादें विनोदवचन बोलला नाहीं. मनुष्य जितके वेळां हास्यविनोद करितांना दृष्टीस पडावा तितका पडत नाहीं, याचें मुख्य कारण हास्यविनोद हा वाईट अगर वर्ज्य होय असें त्याचें मत असतें हें. नव्हे, तर जितके वेळां त्यास हास्यविनोद करावासा वाटतो तितके वेळां तो करण्याची त्याचे अंगीं शक्ति नसते

हेंच होय. हास्यविनोदाचे बाबतींत पुष्कळ वेळां इसापनीतींतील कोल्हा आणि द्राक्षें ही गोष्ट लागू पडण्यासारखी असते. म्हणजे हास्यविनोदास नांवें ठेवणारें लोक त्याची निंदा करून किंवा नाकें मुरडून फक्त आपली तद्विषयक अपात्रता किंवा असामर्थ्य झाकूं पाहतात. निशाकालच्या चंद्रोदयाप्रमाणें, मनांत खरोखर हास्यरसाचा उदय झाला असतां, कोणीं आपले ओंठ दाबून धरतील व हास्यरसचंद्राचा सुधावर्षाव होऊं देणार नाहींत इतकीं फाजील विचारी माणसें जगांत फारच क्वचित् सांपडतील. मात्र जी गोष्ट आपल्यास येत नाहीं तिची महती होईल तितकी कमी करूं पाहणें हा मनुष्यस्वभावाचा निसर्गसिद्धच दोष आहे. लिहिण्याबोलण्यांत किंवा प्रत्यक्ष व्यवहारांत जेव्हां विनोदाकडे पाहून कोणी नाक मुरडीत आहे असें आपणास दिसेल तेव्हां वरील विवेचनांतील तत्त्व लक्षांत घेऊन त्या नाक मुरडण्याची खरी मीमांसा म्हणजे हेतुसंशोधन प्रत्येकानें आपले ठिकाणीं करून पाहावें. कोटी करतां येत असून केवळ औचित्यविचारामुळेंच ती न करणाऱ्यांपेक्षां, कोटी न साधली तरी ती करण्याचा प्रयत्न करून स्वतःस हास्यास्पद करून घेणाऱ्यांची संख्या निःसंशय अधिक भरेल ! कारण कोटी ही एक चमत्कारिक स्वभावाची स्त्री आहे. तिच्या प्रेमाला मागणी घालणाराचा ती बहुधा अव्हेरच करिते; व जे तिजविषयीं उदासीनता दाखवितात त्यांवरच ती अनुरक्त झालेली दिसते.



अध्याय ३ रा

हास्यक्रियेचें प्रकट रूप

हसण्याची कार्यरूप क्रिया दिसण्यांत जवळजवळ एकाच स्वरूपाची असते. तथापि बाहेर कांहीं खूण न उमटतां मनुष्याला कदाचित् मनांत हसूं येत नसेल काय ? असेलहि कदाचित्. पण जें हास्य बाहेर दिसत नाहीं त्याची चिकित्सा कोणीं कशी करावयाची ? हजारांत तरी असें एकादें उदाहरण घडत असेल कीं काय याची शंकाच वाटते. हास्याची अंतःक्रिया केवळ ‘ काल्पनिक ’ नसेल तर चेहऱ्यावर त्याची कांहींतरी खूण उमटणारच. स्मरण किंवा कल्पना यांनीं कदाचित् मनांत हास्याची प्रतीति झाल्याचा मनुष्याला भास होईल. पण तो नुसता भासच असेल तर ती क्रिया बाहेर सत्यसृष्टींत प्रकट होणार नाहीं. स्मरणानें किंवा कल्पनेनें आपणाला रुचि, आवाज, स्पर्श, दर्शन यांचा भास उत्पन्न करितां येतो. गुलाबाचें फूल किंवा अत्तर यांचा सुवास, साखरेचा गोडपणा, चिंचेचा आंबटपणा, गाण्याचे सूर, तबल्याचे ताल, मऊ किंवा खरखरीत पदार्थांचा स्पर्श हीं शरीरानें प्रत्यक्ष अनुभवल्यासारखीं मनानें अनुभवितां येतात. तसेंच मानसिक ज्ञानाचेंहि घडत असेल. पण शारीरिक किंवा मानसिक क्रियांचा आभास तीव्र असेल तरच त्याचा शरीरावर बाह्य परिणाम झाल्यावांचून रहात नाहीं. खरें सुवासिक फूल हुंगलें असता तोंडांतून जसा ‘अहाहा ! ’ असा उद्गार किंवा हुंगण्याच्या क्रियेचा ध्वनि निघतो तसा फुलांचा सुवास कल्पनेनें मनापुढें उभा केला असतां निघत नाहीं. पण चिंच किंवा आंवळा खाल्ल्याची आठवण झाली असतां तोंडालाप्रत्यक्ष पाणी सुटतें. त्याचप्रमाणें सूक्ष्म काल्पनिक विनोदानें मनांतल्या मनांत हसूं येऊं शकेल. पण स्मरण झालेला विनोदप्रसंग तीव्र असला तरच त्याचें चिन्ह कांहींतरी बाहेर उमटेल. म्हणून हास्यविनोद प्रत्यक्ष घडला, किंवा कल्पनेला सुचला, किंवा स्मरणानें आठवला हा भेद मुख्य नसून, तो बाहेर हसूं उमटण्याइतका तीव्र स्वरूपाचा आहे किंवा नाहीं असाच भेद करावा लागेल.

प्रकट हास्य ही एक शरीरक्रिया आहे. ती प्रकट होण्याचें शरीरांतील स्थान ठरलेलें आहे. तें स्थान चेहऱ्यावर खालच्या ओंठापासून भिंवयापर्यंत असतें.

त्याखालीं किंवा त्यावर हसण्याचें लक्षण कोठें प्रकट होत नाहीं. मनुष्य पोट धरून हसला असें म्हणण्यांत येतें. आणि कित्येक वेळां हसण्याचा आवेग सहन न झाला तर हातांनीं पोट धरावेंहि लागतें. इतकी हंसण्याची क्रिया बेसुमार उच्छृंखल व असह्यहि होते. परंतु पोट धरणें हें मात्र हसण्याचें लक्षण म्हणतां येणार नाहीं. तीं लक्षणें सर्व चेहऱ्यावरच उमटतात. आणि त्यांतलीं मुख्य अशीं कीं, ओठ एरव्हींहून अधिक उकलतात—पसरतात. खालचा ओंठ अधिक खालीं पसरतो. वरचा अधिक वर जातो. दांत बहुधा दिसून पडतात. गालावर सुरकुत्या पडतात. नाकपुड्यांची हालचाल होते. भिंवया आकुंचन पावतात. डोळे किलकिले होतात. क्वचित् त्यांतून पाणीहि येतें. हास्य प्रकट होण्याची चेहऱ्यावरील ही जी सामुग्री सांगितली तिच्यांतील कोणता अंश अधिक कामाला यावा, कोणता कमी कामाला यावा, हें हसण्याच्या कारणावर बहुधा अवलंबून राहील. आनंदाचें, तुच्छतेचें, गर्वाचें, तिरस्काराचें, वक्रोक्तीचें, कपटाचें हसणें घडून येतांना वर उल्लेखिलेल्या सामुग्रींतील निरनिराळ्या भागांचें किंवा अंशांचें मिश्रण निरनिराळ्या प्रमाणांत होईल. पण तें कसें होईल हें मात्र शब्दांनीं वर्णन करून सांगणें फार कठिण. चित्रांनीं मात्र तें काम फारच सोपें होतें. कारण चित्र म्हणजे प्रत्यक्ष दर्शनच.

संस्कृतसाहित्यशास्त्रांत हास्यप्रकारांचें वर्णन खालीलप्रमाणें आहे:—— १ स्मित, २ हसित, ३ विहसित, ४ उपहसित, ५ अपहसित, ६ अतिहसित. यांपैकीं स्मित व हसित हे प्रकार श्रेष्ठ संस्कृतीच्या लोकांना योग्य. विहसित व उपहसित हे मध्यम संस्कृतीच्या लोकांना योग्य.आणि अपहसित व अतिहसित हे कनिष्ठ संस्कृतीच्या लोकांना योग्य, असें साहित्यशास्त्रकारांनीं ठरविलें आहे. या सहाहि प्रकारच्या हसण्यानें कोणच्या शरीरक्रिया प्रकट होतात, याचेंहि सूक्ष्म वर्णन संस्कृत-साहित्य-शास्त्रकारांनीं केलेलें आहे. तें असें:—— "जेव्हां गालास किंचित् फुगवटी येते, नयन किंचित् विकास पावतात, खालचा ओठ किंचित् स्फुरण पावतो, दंतपंक्ति दिसून येत नाहीं, दृष्टि किंचित् कटाक्षयुक्त होते आणि या सर्वांमुळें चेहऱ्यास एक प्रकारचें माधुर्य येतें अशा हास्यास स्मित म्हणतात. ज्या हास्यामुळें, डोळे, तोंड, व गाल हे उत्फुल्ल म्हणजे फुललेले दिसतात व दंतपंक्ति किंचित् दृष्टीस पडते, तेव्हां त्यास हसित ही संज्ञा आहे. विहसितामध्यें हास्यक्रिया सशब्द होते म्हणजे ऐकूं येते व डोळे किंचित् आकुंचित होतात. उपहसितामध्यें नाकपुड्या उत्फुल्ल होतात म्हणजे फुगतात, व डोळे

व खांदे निकुंचित होऊन दृष्टि किंचित् 'जिह्म' (वक्र) होते. ज्या हास्यामुळें दृष्टि 'साश्रु' होते, म्हणजे डोळ्यांत पाणी उभें राहतें, व डोकें व खांदे हे स्पष्ट हालतात, त्यास उपहसित असें म्हणतात. अतिहसितांत हास्याचे सर्व परिणाम अतिशयच स्फुट होतात, म्हणजे डोळे पाण्यानें भरून जातात व मनुष्य पोट धरूनधरून हसतो."

हास्यक्रिया डोळ्याला दिसून येण्याची एकच मुख्य जागा शरीरावर आहे. ती म्हटली म्हणजे मुखमंडल. शरीरांतील अवयवांमध्यें सर्वांत लहान अवयव मुखमंडल हाच होय. तथापि मनुष्याचें अंतःकरण प्रकट करण्याला त्याच्याइतका दुसरा कोणताहि अवयव समर्थ नाहीं. या दृष्टीनें पाहतां मुखमंडलाला मनगटावरील चिमण्या घड्याळाची उपमा शोभेल. हें घड्याळ अंगुष्ठमात्रहि असत नाहीं. पण त्यावरील तीन बारीक कांट्यांच्या योगानें जगांतील कोणत्याहि स्थळाचें दिनमान तें दाखवूं शकतें. त्याचप्रमाणें डोळे जिवणी आणि नाक या तीन भागरूपी अवयवांनीं (कांट्यांनीं) मुखमंडल हें मनुष्याच्या विविध भावना प्रकट करूं शकतें. साऱ्या नवरसांचा आविर्भाव या चिमण्या मुखमंडलावरूनच होतो. शरीराचे इतर अवयवहि मनोगत प्रकट करण्याला उपयोगीं पडतात, पण ते केवळ साहाय्यकारी म्हणून. त्यांच्या हालचालींवरून स्वतंत्रपणें आणि निश्चित असा बोध कांहींच होत नाहीं. प्रेम द्वेष आणि आश्चर्य या ज्या तीन मूलभूत मानवी भावना त्यांच्या छटा मुखमंडलावर क्षणार्धांत चित्रित होतात. हास्य हें या तीनहि भावना प्रगट करण्याला साहाय्याभूत होतें. मात्र त्या तीन भावना प्रकट करतांना हास्याचे प्रकार आणि मुखमंडलांतील उपांगभूत अवयवांची हालचाल निरनिराळ्या प्रकारची असते.

हास्याचे सर्व प्रकार वर्णन करून सांगणें कठिण आहे. किंबहुना असें म्हणतां येईल कीं, रंगाच्या जितक्या छटा किंवा संगीतांतील स्वराचे जितके भेद तितके हास्याचे प्रकार होऊं शकतील. एखादा कुशल नट आणि त्याचा जोडीदार एखादा कुशल चित्रकार (फोटोग्राफर) यांचें सहकार्य दीर्घकाळ होईल तरच हास्याचे विविध प्रकार यथार्थ रीतीनें प्रकट होऊन स्थिररूपांत पाहावयास सांपडतील. पण ही गोष्ट लक्षांत ठेवावी कीं, नट कितीहि कुशल असला तरी खऱ्या हार्दिक भावनेनें मुखमंडलाचा होणारा विकास त्याला केवळ कृत्रिम नाट्यानें प्रकट करतां येणें अशक्य आहे. सोंग हें केव्हांहि झालें तरी सोंगच. त्याची सजावट प्रयत्नानें साधली तरी ढोबळच असणार.

तात्पर्य, हसणारा सामान्य मनुष्य आणि पहाणारा सामान्य मनुष्य हे लक्षांत घेतां, हास्यक्रिया दर्शविणारी एकच शारीरिक खूण पदरांत पडते. आणि या अल्प सामुग्रीवर हास्यासंबंधीं सर्व व्यवहार भागवून घ्यावा लागतो.

मुखपरिमंडलाच्या खालोखाल हास्याच्या प्रगटीकरणाचें एक स्थान मनुष्याचा गळा (कंठ) हा होय. या गळ्यांत ईश्वरानें एकेक (भात्याची) वाजाची पेटी ठेवली आहे. ज्याच्या त्याच्या दैवाप्रमाणें ती पेटी सुरेल किंवा बेसुरेल असेल तशी खरी. तथापि हास्याच्या मुखमंडलावरील आविष्कारांसह त्याचे उद्गार याच पेटींतून बाहेर पडतात. हास्य निर्बळ किंवा अगदींच सौम्य असेल तर तें केवळ मुखमंडलावर प्रकट होण्यानेंच संपेल. परंतु प्रायः निदान मध्यम प्रतीच्या हास्याचा उद्गार कंठांतून झाल्याविना रहात नाहीं. आणि हें होतांना या उद्गारांचे प्रकार फारच निरनिराळे होतात. इतके कीं, मनुष्याच्या चेहऱ्याइतकाच त्याचा हास्यध्वनि हा व्यक्तित्वदर्शक ठरतो.* कित्येकांचें हसणें रेशमी वस्त्राला मऊ जमिनीवर पडलेल्या लहानशा सुरकुतीसारखें असतें,

* मोठ्या लोकांकडे सर्वांची सर्व प्रकारची दृष्टि असते. यामुळें मोठे लोक कसे हंसतात याचेंहि वर्णन केलेलें कोठें कोठें आढळतें. कांहीं विद्यमान सुप्रसिद्ध पुरुष कसे हसतात याचें एकानें केलेलें वर्णन सहज आढळलें त्याचा उतारा या खालीं दिला आहे:—

The laugh of Roosevelt is a gay ringing sound like the muffin bell. Not that light musical stream that comes chuckling out of LL. G.'s mouth when his chin goes down into his chest and his shoulders shake.

I had the pleasure of hearing Mr. Stalin laugh on one occasion. He, of course, is most illbred, and Lord Chesterfield would have firmly disapproved of the snbject of his mirth also. It was a coarse joke about Cossack horses. Stalin opened his mouth wide and shouted like the wind that roars in his native Caucasus valleys.

Lenin, whom Stalin followed, laughed in another way, a high-short laugh. And since we seem to have got into the revolutionary gallery for the moment, Mr. Don Francisco Caballero, of Madrid, is interesting. When he sat

तर इतर कित्येकांचें हसणें चौमजली इमारतीइतकें उंच उठावदार असतें. फोनोग्राफवर हसण्याची एक ठराविक तबकडी लहान मुलें करमणुकीकरितां लावतात. तिच्या शेवटीं I laughed till I cried हे खुणेचे शब्द असतात. तिजवरून चौमजली उच्छृंखळ हास्य कसें असतें याची कल्पना येईल. या दोन टोकांच्या मध्यंतरीं हास्याच्या प्रकारांत कितीतरी वैचित्र्य आढळून येतें. या वैचित्र्यांत घनपणा तरलपणा इत्यादि गुणदोष प्रकट होतातच. पण कांहीं लोकांचे हास्यध्वनि कांहीं कांहीं परिचित प्राण्यांच्या आवाजा-

[मागील पानावरून पुढें चालू.]

here the other day in the Trade Union Club yarning with Ben Tillett, every now and then he would take his pipe from between his lips and let a deep chuckle gurgle up.

G. K. Chesterton (you would not call him illiberal Lord Chesterfied ?) had a high speaking voice and a small one. But his laughing voice was a series of deep explosions which rumbled up from the depths and burst forth in a splutter like the muffled note of a pit explosion bursts into the outer world at the mouth of the shaft.

Mr. Winston Churchill's laugh is energetic but not beautiful. It consists of fierce grunts. Mr. Lansbury has a merry note. He laughs like a child, and of course he is a child, simple and trustful and good.

Mr. Mac Donald has a fine laugh and he does the whole thing well. He puts his handsome head back and opens his teeth. He ought to laugh more, perhaps he doesn't see anything funny in life these days.

Let us pass from the Lord President of the Council to the nobility, a sufficiently easy transition, Lord Beaverbrook. He laughs often. As often as not about himself. And his lordship's laugh is like his newspaper style and his favourite form of humour—it is vigorous and broad. He has a large mouth and it all opens, and from his small body comes a howl of laughter, howl after howl.

सारखेहि निघतात. कांहींचें हसणें कौतुक प्रदर्शित करणाऱ्या लज्जावती पाली• सारखें म्हणजे चुक्चुक् असा आवाज करणारें, तर कांहींचें हसणें निर्लज्ज गाढवाच्या ओरडण्यासारखें निघतें. कांहीं चिचुंद्रीच्या आवाजेसारखे हसतात,

---

[मागील पानावरून पुढें चालू]

Mussolini is said to have a hearty laugh, and so has Kemal Ataturk. Both these men are cocksure, and they are also very capable. Ataturk makes jokes about himself; and though Mussolini doesn't, he probably puts his head under the bedclothes occasionally and roars over the whole Fascist joke. Hitler, who has no humour though he has an impudent wit, laughs a short bark. He has no time for laughing. He is not sure about what the next moment will bring forth.

(Owen Blake)

हास्याच्या उद्गारांच्या निरनिराळ्या प्रकारांवरून हसणाराच्या स्वभावाचीहि परीक्षा करतां येते, याविषयीं खालील उतारा पहा:—

" Beware how you laugh. Laughter may reveal to your friends aspects of your character that you would prefer to remain hidden.

Professor G. C. Williams, of Ithaca College, New York, who has already told the world how to read character from the way people snore and yawn, has turned his researches to laughter.

The conclusion he has come to is that a laugh is the master key which lays bare the innermost soul of a human being.

Most people regard laughter merely as a repetition of the syllable " Ha. "

Professor Williams says that people laugh not merely on all the vowel sounds, but on almost every variation of each vowel.

Here are some of the clues to character reading from laughter.

" Ha " with the short vowel sound of 'a' as in the word 'hat' is the cackling laugh of a craky and sometimes vicious nature

तर कांहीं उन्हाळ्याच्या प्रारंभीं सकाळीं झाडावरून किलबिल किलबिल असा शब्द काढणाऱ्या पक्ष्यांच्या पद्धतीनें हसतात. अशाच रीतीनें हें वर्णन आणखी किती तरी वाढवितां येईल.

[मागील पानावरून पुढें चालू]

" Ha " with the vowel pronounced as in " bah " is the hearty laugh of a normal individual.

" Ha " with the broad sound which makes it " haw " is the horse laugh— " the loud laugh that speaks the vacant mind. "

" He " with the long sound of ' e ' as in " he–he " reveals an effeminate, senseless mind in both sexes.

" He " with the vowel short as in " heh " indicates sarcasm.

" Hi " pronounced " high " shows dislike of laughter and a desire to avoid it.

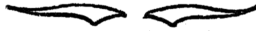
" Hi " with the short sound as in " hit " is the shrivelled laughter of old age when the abdominal muscles have lost power.

" Ho " sounded as in " hot " is a Falstaffian laugh. It is used by people fond of good food and liquor.

" Hu " with the vowel sounded as in " huge " is mainly heard at fashionable parties of the more conventional kind.

" Hu " as in " hut " is the sign of a hearty chuckle.

" Ho " as in " hold " is the best laugh of all. It reveals the genuine full blooded mirth of the healthy, happy, clean–minded man and woman.



अध्याय ४ था

शब्दचिकित्सा

माझ्या पूर्वींच्या निबंधांतील सुभाषित या शब्दाऐवजीं हास्यक हा शब्द नवा बनवून मी तो उपयोगांत कां आणीत आहें ह्याचें विवेचन प्रस्तावनेंत थोडेंसें केलें आहे. परंतु सुभाषित हा शब्द यापुढें मी कां उपयोगांत आणणार नाहीं हें सांगण्यापुरतेंच बिवेचन तेथें केलें. परंतु हास्यक शब्दाची ह्याहून थोडी अधिक चिकित्सा करणें आवश्यक आहे म्हणून ती येथें करतों.

हसणें हा मराठी शब्द एकच, पण तें उत्पन्न करणाऱ्या मानसिक क्रियेमध्यें कारणप्रसंगानें किती तरी बारीक श्लेष असतात. शब्दसृष्टीनें वस्तुसृष्टीशीं केलेली स्पर्धा व्यर्थ ठरते, आणि आपली संपन्नता किंवा श्रीमंती वस्तुसृष्टीच्या मानानें किती थोडी व तुटपुंजी आहे हें शब्दसृष्टीला लौकरच कळून येतें. याचेंच एक उदाहरण म्हणजे अनेक मानसिक हास्यप्रकार वर्णन करण्याला तद्वाचक म्हणविणारा बिचारा एकच मराठी शब्द हसणें हाच मिळतो हें नव्हे काय? अत्यंत सौम्य शोभिवंत व आनंददायक अशा हास्यप्रकाराला हसणें म्हणावयाचें; आणि अत्यंत उग्र कुरूप व दुःख भीति इत्यादि आवेगकारक भावना प्रकट करणाऱ्या हास्यालाहि हसणें हाच शब्द वापराबा लागतो. मग अर्थ अधिक स्पष्ट करण्याकरितां विशेषणें क्रियाविशेषणें अव्ययें यांचें चऱ्हाट किंवा शेंपूट हवें तेवढें लांबवा.

ही कल्पना स्पष्ट करण्याकरितां हास्यक्षेत्राच्या दोन टोकांचीं दोन उदाहरणें घेऊं. पहिलें असें:— मूल सुमारें दोन तीन महिन्यांचें असतां या जगांत त्याला फक्त आईचीच ओळख पटलेली असते. तिच्या अंगावर पीत असतां त्याच्या डोळ्यांना आईच्या डोळ्यांकडे टक लावून पाहाणें हा एकच बाह्य जाणीवेचा किंवा आनंदाचा विषय असतो. अशा वेळीं जीवनरस पिऊन, तृप्त होऊन, समाधान पावून, आईकडे पाहून त्यानें केलेलें जें हास्य, त्या हास्याहून अधिक शुद्ध अविकृत हास्याचा प्रकार दुसरा कोणचा असेल? 'विनाकारण रोदन हास्य यावें, तिहीं वदनातें फार शोभवावें' हें लहान मुलाच्या मनःस्वभावाचें वर्णन जितकें समर्पक तितकेंच शास्त्रीयहि आहे.

कारण शुद्ध आनंद हा प्रायः अविकारी म्हणजे जवळजवळ सांगतां न येण्यासारख्या कारणानेंच उत्पन्न झालेला असतो. लहान मुलांच्या या अकारण हास्यापुढें हास्यमीमांसकाच्या बहुतेक सर्व उपपत्ति उलथ्यापालथ्या होऊन जातात. कारण त्या उपपत्ति रचणारांनीं ज्या अनेक कारणांचा परामर्ष घेतलेला असतो तीं कारणें प्रायः प्रौढ मनुष्यस्वभावाच्या विकृत (अशुद्ध) भावनांवरच अधिष्ठित असतात.

एका टोकाचें हें उदाहरण झालें. आतां अगदीं दुसऱ्या टोकाला जाऊन दुसरें एक उदाहरण घेऊं. मोरोपंतांच्या आर्याभारतांतील खालील आर्या प्रसिद्धच आहे.

पीतों हें रक्त तुझें हासत होतासि मज जसा भणगा ।
दुःशासना तसा तूं पुनरपि गौगौं स्वआननें म्हण गा ॥

या आर्येंतहि एका हास्यप्रसंगाचेंच वर्णन आहे! अनेक वर्षांचा छळ, वनवास, अन्याय, विटंबना सोसून शेवटीं पांडवांचा कौरवांशीं युद्धप्रसंग झाला. भीमानें गदेच्या प्रहारानें दुःशासनाला खालीं पाडलें. त्या वृकोदरानें दुःशासनाचें वक्षःस्थल फोडलें. त्यांतून निघणारें ऊनऊन रक्त तो ओंजळीनें गटागट पिऊं लागला. "इतक्या दिवसांच्या सांचलेल्या वैराचा सूड या घटकेला मी पुरेपूर घेतला—माझा पुरुषार्थ सफळ झाला—मी कृतकृत्य झालों"—अशी बढाई मारून भीमानें जें भयंकर विकट हास्य केलें असेल त्याचेंच हें वर्णन आहे. यावेळीं भीम प्रत्यक्ष हसत होता अशा अर्थाचे शब्द आर्येंत नाहींत. तथापि, तो हंसत असला पाहिजे याचें गमक आर्येंतील 'हांसत होतासि' या शब्दांत मिळतें. ज्या प्रकारची क्रिया त्याच प्रकारची बरोबर प्रतिक्रिया झाली म्हणजेच सूडाच्या सफलतेंत लज्जत येते नव्हे का? इंग्रजींत Paying in the same coin ही म्हण याच अर्थीं आहे. बंद्या रुपयाचा मोबदला सोळा आणेल्या देऊनहि होतो. पण तो फक्त कायदेशीर मोबदला झाला. पण रुष्ट मानवी भावनेचा मोबदला तेव्हांच होतो कीं, जेव्हां उदाहरणार्थ, खणखण वाजवून घेतलेला बंदा रुपया, अनेक रीतींनीं अपमान करणाऱ्या सावकाराच्या तोंडावर फेकून देऊन कर्जदार ऋणमुक्त झाल्याची घोषणा करतो! जी गोष्ट ऋणविमोचनाची, तीच इतर अपमान किंवा छळ यांची परतफेड करण्याची समजावी. An eye for an eye, a tooth for a tooth हा शिक्षेचा दंडक एका काळीं राजमान्य होता. 'जशास तसें'

याचेंच तें उदाहरण होय. दुःशासनाच्या छातीवर बसलेला भीम ओंजळीं-तलें रक्त जिभेला गोड लागत होतें म्हणून त्या आनंदानें हासत नसेल. तर द्यूतांत फासा प्रतिकूल पडला असतां कौरव हे पांडवांना ' जितं जितं ' म्हणून ओरडून ' हसले ' असतील, किंवा भर सभेंत द्रौपदीला दासी म्हणून ओढून आणून तिचें वस्त्रहरण करतांना दुःशासन ' हसला ' असेल, तें ' हसणें ' लक्षांत घेऊनच भीम यावेळीं ' हसला ' असला पाहिजे हें उघड आहे. या रक्तप्राशनावरून रघुवंशांतील एका श्लोकाची सहजच आठवण होते. तो असा—

अमर्षणः शोणितकांक्षया किम् । पदास्पृशन्तम् दशति द्विजिह्वः ॥

सर्प मनुष्याच्या पायाला डसतो तो रक्ताच्या तहानेनें नव्हे, तर अपकार करणारावर प्रत्यपकार करण्याकरितां. तात्पर्य, भारतांतील पांडवकथा लक्षांत घेतां दुःशासनाच्या उरावर बसलेला भीम ह्यावेळीं ' हसत'च असला पाहिजे हें कोणीहि कबूल करील. हें उदाहरण पौराणिक म्हणून कोणी काल्पनिक म्हणेल. परंतु आजकालहि रानटी समाजांत असेच प्रकार चालतात असें निरीक्षक प्रवाशांनीं लिहून ठेवलेलें वाचावयास मिळतें.

बर हीं जीं दोन उदाहरणें हास्यप्रकारांच्या दोन टोकांचीं म्हणून दिलीं त्यांतील हेतु वाचकांच्या लक्षांत आला असेलच. तो हा कीं, एकच शब्दानें व्यक्त होणारीं व जवळजवळ एकाच शारीरिक क्रियेनें प्रकट होणारीं हास्याचीं दोन टोकें वास्तविक किती तरी दूर दूर आहेत ! कोठें आईच्या मांडीवर लोळत स्तनपान करणाऱ्या तान्हुल्याचें हास्य ? आणि कोठें भारतीय युद्धांतील रुधिरसमुद्राच्या भरतीला तोंड फोडणाऱ्या दुःशासनवधांतलि वृकोदराचें हास्य ? ' एका शब्दक्रिया शतार्थकरी प्रसिद्धा ' असें म्हणण्याची पाळी या दोन टोकांतील अंतर पाहिलें म्हणजे येते.

आतां ह्या दोन टोकांच्या दरम्यान हसण्याचे प्रकार आणि प्रति किती तरी होतात. हें कसें तें पाहूं. तोंडाला नुसती सुरुकुती किंवा खळी पडण्या-पासून तों पोट दुखून जीव जाईपर्यंत हसण्याचे प्रकार होतात. १ तान्हे मूल, दहा बीस दिवसांचेंहि, झोंपेंत डोळे किलकिले असतां व ओठ दूध प्याल्या-सारखे चाळविले जात असतां तंद्री लागून हसतें. २ त्याहून मोठें झाल्यावर आपल्या आईच्या हसण्याखेळविण्याला उत्तर देतांना मूल हसतें. ३ त्याहून मोठें झाल्यावर आपल्या बरोबरीच्या मुलांशीं खेळतांना तें हसतें खिदळतें.

४ कोणा परक्या माणसानें त्याची थट्टा केली तरी ती थट्टा असें समजून त्याबरोबर हसतें. ५ मोठ्या माणसाची एखादी खोड पाहून तिची नक्कल करून किंवा त्याचें सर्व सोंग आणून मूल त्याला हसतें. ६ आपल्या तरण्या उमेदीच्या जोरानें उच्छृंखलपणानें आवडते खेळ काढून लहानाचें मोठें झालेलें मूल हसतें. ७ प्रौढपणीं त्याचे विचार आधींच गंभीर होतात आणि त्याची जीवनशक्ति बहुतेक उपजीविकेचे व्यवहार किंवा कामधंदा करण्यांतच खर्चीं पडत असते. तथापि त्यांतहि मधूनमधून मनुष्य हसतो. ८ कामधाम करून झाल्यावर श्रम घालविण्यासाठीं करमणुकीचा म्हणून जो कार्यक्रम मनुष्य करितो त्यांत तो हसण्याचा आनंद उपभोगितो. ९ प्रौढपणीं ज्ञानार्जनाकरितां किंवा आपाततःहि मनुष्य आपलें ज्ञान वाढवितो त्यावेळीं त्याची बुद्धि तीक्ष्ण व प्रौढ होते. यामुळें त्याला वस्तुमात्रांतील बिपरीत किंवा असंबद्ध असे संबंध दिसून येऊं लागतात यामुळें त्याला सहजच हसूं येतें. १० ह्याच उमेदीच्या वयांत तो जीवनांतील आपले पराक्रम शक्य ते करीत असतो तेव्हां विजयसिद्धीनें त्याला आनंदाचें हसूं येतें. ११ म्हातारपणीं दुःखानें किंवा व्याधीनें तो पिडलेला नसेल तर त्याहि काळांत त्याला हसणें आवडतें आणि तो हसला खिदळला तरी त्याला कोणी नांव ठेवीत नाहीं. १२ आणि शेवटीं सांगावयाचें तर मरायला टेकलेलीं माणसें तत्त्वज्ञानी वृत्तीचीं असलीं तर अखेरपर्यंत स्वतः हसून भोंवतालच्या मनुष्यांना हसवितात आणि मृत्यूच्या काळ्या अंधाऱ्या मंडपांतहि हसण्याचा दीप पाजळतात.

मनुष्यजीवनांतील बयोमानाप्रमाणें हसण्याचे प्रसंग, त्यांचीं कांहीं उदाहरणें देऊन, सूत्ररूपानें वर दिग्दर्शित केले. परंतु हसण्याच्या प्रति म्हणूनहि कांहीं असतात. म्हणजे त्यांच्या मान्यतेचे दर्जे असतात. उदाहरणार्थ १ हलकी गांवढळ किंवा ग्राम्य प्रत. ह्या प्रतींत बुद्धिवैभव फारसें लागत नाहीं. सर्व कारभार बहुधा डोक्याला त्रास न देतां विकृत वेष, विकृत भाषा, विडंबन, धांगडधिंगा किंवा केवळ शाब्दिक कोट्या यांनींच पुरा होतो. २ दुसरी प्रत मध्यम मान्यतेची. हिजमध्यें शब्दश्लेष इत्यादि बुद्धीचे प्रकार उपयोगांत आणिले जातात, आणि कलेचाहि थोडा आविष्कार होतो. ३ हसण्याची तिसरी प्रत उच्च किंवा श्रेष्ठ. या प्रतींतील हास्य सूक्ष्म व्यंग्यार्थावर नाजुक अर्थावर अभिप्रायावर आधारलेलें असतें. ४ जगांतील असंबद्धता बिपरीतपणा दिसून आला असतांहि, त्याकडे सहानुभूतीनें पाहून तो शक्य तितका

मृदु करून घेण्याची व दाखविण्याची म्हणजे तत्त्वज्ञान्याची बुद्धि कांहीं मनुष्यांत प्रभावी ठरते. करुणरसाला जिव्हाळ्यानें चिकटून राहिलेलें हसणें या तत्त्वज्ञानी वृत्तीनें उत्पन्न होतें. त्यांत आत्मप्रौढी नसते. किंवा दुसऱ्याची निंदा अवहेलना करून दुःख देण्याची बुद्धि नसते. म्हणूनच ह्या हसण्याची प्रत उच्चतम किंवा सर्वश्रेष्ठ ठरते व तिला सर्वमान्यता मिळते. इकडे हसत असतां मनुष्य माणुसकीचे श्रेष्ठ गुण प्रकट करूं शकतो तें हसण्याच्या ह्या श्रेष्ठ प्रतींतच घडतें.

मात्र ह्या सर्वांशिवाय आणखी एक प्रकारचें व प्रतीचें हसणें मनुष्याच्या नित्य परिचयाचें असतें. तें शिष्टाचाराचें. त्यांत बुद्धि वासना भावना इत्यादींपैकीं कोणा एकाचेंहि विशेष कार्य साधावयाचें नसतें. म्हणून त्या हसण्याला कांहीं अर्थहि नसतो. तें केवळ शिष्टाचारानें अंगवळणीं पडलेलें असतें. या औपचारिक शिष्टाचारी हसण्याकडे कोणीहि कधीं फारसें लक्ष देत नाहीं. त्याची थट्टा मराठी भाषेंत ‘ हस्तिदंती ’ ह्या शब्दांनीं करतात. म्हणजे कोणी कसाहि भेटला म्हणजे हात जोडून प्रणाम करावयाचा, आणि या भेटीनें आनंद झाला असें दर्शविण्याकरितां किंचित् हसून दांत दाखवावयाचे ! मित्राप्रमाणें शत्रूंचाहि परामर्ष ह्या हस्तिदंतीनें घेण्याचें मनुष्याच्या अंगवळणीं पडून जातें. परंतु तें हसणें सुखजन्य नाहीं, आनंदजन्य नाहीं, दुःखहारक नाहीं, किंवा तत्त्वज्ञानी वृत्तीचेंहि दर्शक नाहीं. म्हणून त्याला आम्हीं कोणचीच प्रत लावीत नाहीं. दुधाच्या दृष्टीनें शेळीची जात, किंवा तिच्या मांसाच्या दृष्टीनें तिचें वजन, यांचा विचार कोणी करील. परंतु अजागलस्तन म्हणजे शेळीच्या गळ्यांत लोंबणारे स्तन हे कोणाच्याहि दृष्टीनें खिजगणतींतहि घेतले जात नाहींत. तीच गोष्ट औपचारिक हास्याची समजावी.

असो. हास्याचे इतके प्रसंग प्रकार व इतक्या प्रति सांगून झाल्यावर सहजच प्रश्न सुचतो कीं, ह्या सर्वांना समर्पकतेनें द्योतक असे शब्द आहेत काय किंवा नवे बनवितां येतील काय ? तर त्याचें उत्तर ‘नाहीं’ असेंच द्यावें लागेल. संस्कृतांत स्मितापासून अतिहसितापर्यंत हास्याचे सहा प्रकार सांगून त्या प्रत्येकाचें लक्षणहि दिलें आहे. परंतु तेंहि सर्व पुरें पडत नाहीं. हसण्याचे विभाव किंवा प्रसंग दर्शविणारे कांहीं शब्द मराठींत आहेत, तसेंच भरतीला घ्यावयाचे तर इंग्रजींतहि कांहीं प्रतिशब्द आढळतात. परंतु त्यांपैकीं एकहि शब्द सर्वसंग्राहक सर्वपरामर्षक असा ठरत नाहीं. केवळ जातिवाचक मराठी

शब्द क्रियेच्या किंवा परिणामाच्या दृष्टीनें 'हसणें' हा एकच ठरतो. त्याचप्रमाणें 'हसण्याचें कारण' याला पूर्वपरिचित असा एकच शब्द सर्वसंग्राहक न आढळ-ल्यामुळें हास्यक हा शब्द आम्हीं नवा बनवून उपयोजिला आहे. आणि वाचकांनीहि असा संकेत समजावा कीं, जेथें विशिष्ट प्रकारचें हास्यकारण किंवा विभाव, म्हणजे उद्दीपनकारण, सांगण्याचें प्रयोजन नसेल तेथें हास्यक हाच सर्वसामान्य शब्द निरपेक्ष असा आम्ही योजूं आणि वाचकांनींहि त्याच अर्थीं तो समजावा.

भाषेंत समानार्थक शब्द अनेक असतात. पण त्यांतील कोणत्याहि एका शब्दाचा अर्थ अगदीं तंतोतंत दुसऱ्या कोणत्याही शब्दाच्या अर्थासारखा नसतो. तसें असतें तर निरनिराळे शब्द निर्माण होतेच ना. म्हणतांना आपण म्हणतों कीं, 'सर्व शब्द एकाच अर्थाचे आहेत.' पण वास्तविक प्रत्येकाच्या अर्थांत कांहीं वेगवेगळी छटा असते. ही छटा शब्दाच्या मूळ धातूच्या अर्थामुळें उत्पन्न होते. किंवा त्या शब्दाचा इतर शब्दांशीं जोडून उपयोग केल्यामुळें म्हणजे सहचारीसंबंधानें उत्पन्न होते. किंवा शब्दाचा मूळचा अर्थ मागें पडून त्यावर दुसराच एकादा अर्थ रूढीमुळें आक्रमण करून बसल्यामुळें हें सर्व घडतें. तथापि त्या सर्व अर्थांना साधारण किंवा समान असें कांहींतरी बीज किंवा अंग त्यांत शिल्लक उरतेंच उरतें. अशा समानार्थक शब्दांचा उपयोग करतांना आपण अगदीं कांटेकोरपणानें किंवा सावधपणें वागत नाहीं. अशा शब्दांपैकीं एकाकरितां दुसरा, दुसऱ्याकरितां तिसरा, असे योजून आपण भाषाव्यवहार उरकून घेतों. यामुळें आपण अडून बसत नाहीं. आपलें कार्य तितक्यापुरतें तडीस जातें. परंतु सूक्ष्म कुशाग्र शास्त्रीय दृष्टीनें बोलावयाचा प्रसंग आला म्हणजे शब्दांतील हे भेद उमजून पडतात. तेव्हां आपण घोटा-ळून जातों आणि आपल्या हातून शब्दयोजना झाली ती समर्पक नाहीं या जाणिवेनें आपण असमाधान पावतों.

कोणत्याही एका वस्तुविषयीं समानार्थक असलेले शब्द घेऊन पाहिले असतां हें सहज लक्षांत येतें. उदाहरणार्थ, रान, बन, अरण्य, विपिन आणि जंगल. नाव, नौका, आगबोट, जहाज, गलबत, पडाव, महागिरी, फत्तेमारी. घर, वाडा, बंगला, प्रासाद, शिबिर, मंदिर. अशींच आणखीहि उदाहरणें देतां येतील. इतकी प्रस्तावना करून हास्यविनोदविषयांतील समानार्थक

शब्द घेऊं. ते शब्द म्हटले म्हणजे कोटि, बिनोद, थट्टा, मौज, मजा, गंमत इत्यादि होत. या सर्वांना साधारण गोष्ट किंवा भाव म्हटला म्हणजे हसूं उत्पन्न करण्याचा धर्म. पण प्रत्यक्ष ते शब्द घेतले असतां असें दिसून येईल कीं, अगदीं डोळे मिटून एकाकरितां दुसऱ्याचा उपयोग आपणाला करतां येत नाहीं. आणि तसा केल्यास त्या शब्दप्रयोगाचेंच उलट हसूं होतें. उदाहरणार्थ, कोटी ही केवळ शब्दांच्या विशिष्ट बांधणीनें किंवा रचनेनें होते. अंगविक्षेप किंवा पोषाखपेहराव यांच्या योगानें हसूं आलें तरी त्यांना कोटी म्हणत नाहींत. बिनोद हा शब्दार्थांतून निघतो तसाच तो परिस्थितींतून म्हणजे शब्दांव्यतिरिक्त इतर वस्तुसंयोगानेंहि हसें उत्पन्न करूं शकतो. मौज केली, झाली, वाटली ह्या शब्दप्रयोगांवरून परिणामीं हसूं आल्याची कल्पना येतेच. परंतु हसूं आलें तें अनेक निरनिराळ्या शब्दयोजनेनें किंवा अर्थयोजनेनें किंवा अंगविक्षेपानें किंवा पोषाखपेहरावानें किंवा परिस्थितींतील असंबद्ध वस्तु-संयोगानें घडूं शकेल. मजा हा शब्द मौज ह्या अर्थींच आहे. परंतु थट्टा हा शब्द कांहींतरी कुत्सितपणानें घडलेल्या शब्दप्रकाराला किंवा कृतिप्रकाराला लावण्यांत येतो.

जी गोष्ट मराठी भाषेची तीच इंग्रजी भाषेचीहि आहे. ह्या भाषेंतील The humourous, the ridiculous, the absurd, the odd, the grotesque, the ludicrous, the funny, the comic इत्यादि शब्द सर्वच हास्योत्पादनदर्शक असले तरी ते केवळ मूळ धात्वर्थानेंच नव्हे, व्याकरणानेंच नव्हे, तर अर्थभेदानेंहि वेगवेगळे आहेत. सहज बोलून जातांना त्यांचा सरमिसळ उपयोग केला जातो. पण सूक्ष्म दृष्टीनें पाहिलें तर तो अशुद्ध ठरतो. ह्या अर्थभेदामुळें हास्यविनोद चिकित्सकांना त्यांचे निरनिराळे विभाग किंवा विभाव दर्शविण्याला उपयोग होत असल्यामुळें त्यांनीं तो करून घेतला आहे हें खरें. परंतु तसें करतांना शब्दार्थांचे अगदीं बारीक पातळ पापुद्रे सोलून काढावे लागल्यामुळें, म्हणजे मतभेदाला बरीच जागा उरल्या-मुळें, अशा चिकित्सकांमध्येंहि मतभेद झालेला आहे. तात्पर्य, हास्यविनोदाची मीमांसा करतांना जें वर्गीकरण करणें आवश्यक असतें तें वरील प्रकारच्या मराठी किंवा इंग्रजी समानार्थक शब्दांनीं करतां येत नाहीं. आणि समाना-

र्थक अशा मराठी शब्दांना तद्दर्शक इंग्रजी प्रतिशब्द* लावण्याचा प्रयत्न केला म्हणजे मग तर अधिकच गोंधळ उडतो !

एक इंग्रजी शब्दचिकित्सक म्हणतोः—

" However distinct may be our views, however vivid our conceptions, or however fervent our emotions, we cannot but be often conscious that the phraseology we have at our command is inadequate to do them justice. We seek in vain the words we need, and strive ineffectually to devise forms of expression which shall faithfully portray our thoughts and sentiments. The appropriate terms, notwithstanding our utmost efforts, cannot be conjured up at will. Like 'spirits from the vasty deep,' they come not when we call; and we are driven to the employment of a set of words and phrases either too general or too limited, too strong or too feeble, which suit not the occasion, which hit not the mark we aim at; and the result of our prolonged exertion is a style at once laboured and obscure, vapid and redundant, or vitiated by the still graver faults of affectation or ambiguity. "

* ' हास्य ' व ' हास्यक ' याला खालीं दिले इतके निरानिराळे शब्द पर्यायभेदानें आणि व्याकरणभेदानें इंग्रजी भाषेंत मिळतातः—

Farce Comedy Frippery Buffonry Absurdity Wit Satire Irony Parody Caricature Burlesque Squib Skit Quib Quip.

Ridiculous Ludicrous Comic Droll Funny Laughable Grotesque Farcical Odd Whimsical Fanciful Fantastic Queer Rum Quizzical Waggish Quaint Bizzaire Eccentric Strange Awkward Absurd Extravagant Drollish Risible.

Smile Simper Smirk Grin Sardonic Grin broad Laughter Giggle Titter Snigger Crow Cheer Chuckle Horselaugh Guffaw Laugh Chachinnation.

Fun Frolic Merriment Jollity Joviality Jocosity Drollery Buffonry Tomfoolery Mummery Pleasantry Quirk Play Game Romp Gamble Prank Antic Rig Lark Spree Practical-joke Festivity Merry-making Revelry Brawl Jest.

अध्याय ५ वा

हसणें आणि रडणें

हसणें व रडणें या दोन गोष्टी परस्पर इतक्या भिन्न व विरुद्ध वाटतात कीं, त्यांचा एकत्र निर्देश करणें असंबद्ध किंवा हास्यास्पद होईल. परंतु शास्त्रीय दृष्ट्या त्यांचा निकट संबंध आहे. शास्त्रीय दृष्टि नसणारा मनुष्यहि या दोघांचा संबंध कसा मानतो हें प्रचारांतल्या एका लहानशा वाक्यावरून दाखवितां येईल. एखाद्याच्या हातून कांहीं फार विपरीत अशी गोष्ट घडली व त्याचा निर्णय देणें किंवा ती निस्तरणें हें काम आपणाकडे आलें, तर पुष्कळ वेळां आपण म्हणतोंच कीं, "आतां सांगा बरें! याला हसावें कीं रडावें?" हसणें व रडणें या दोन गोष्टी जर उत्तर-दक्षिण या दोन ध्रुवांइतक्या दूर असत्या तर वरील वाक्यांत 'कीं' म्हणजे 'किंवा' या अव्ययानें त्यांचा सारखेपणा दर्शवितां आला नसता. या अव्ययाचा अर्थ हाच कीं, विपरीत गोष्ट घडलेली पाहून मनुष्य कदाचित् हसूं शकेल किंवा रडूंहि शकेल !

वेगवेगळ्या स्वभावाचीं माणसें एकाच गोष्टीला पाहून कोणी हसतील तर कोणी रडतील यांत फारसें महत्त्व नाहीं. पण महत्त्व आहे तें यालाच कीं, स्वतः तो एकच मनुष्य त्या गोष्टीला हसेल किंवा रडेल ! वर दिलेल्या वाक्यांतील मनुष्य तसें प्रत्यक्ष म्हणतोहि ! या दोहोंपैकीं कोणची गोष्ट आधीं घडेल व कोणची मागाहून घडेल याचा नियम सांगतां येणार नाहीं. पण कोणतेंहि एक आधीं व कोणतेंहि एक मागाहून घडलें तरी दोन्ही एकाच निमित्तानें व एकाच प्रसंगांत घडूं शकतील.

खोडकर मुलें व त्यांच्या प्रेमळ माता यांच्या संबंधांत अशा गोष्टी नेहमीं घडतात. मुलानें केलेली खोडी फारशी घातक असली किंवा नसली तरी भावनाप्रधान माता रडेल व विनोदप्रिय माता हसेल. हा फरक केवळ त्या त्या आईच्या मनःस्थितीवर अवलंबून राहील. पाणी सांडलें तर तें कोणच्या दिशेनें वाहात जाईल याचें उत्तर देण्यासारखेंच कोणती आई रडेल व कोणती हसेल यांचेंहि उत्तर आहे असें म्हणतां येईल. एका डोळ्यानें हसणें व एका डोळ्यानें रडणें ही गोष्ट एखादा कुशल नटहि आपल्या चेहऱ्यावर करून दाखवूं शकेल.

म्हणहि आहे कीं, वेडा पाऊस बैलाच्या एका शिंगावर पडतो व दुसरें कोरडें रहातें. हसतांना नट प्रत्यक्ष टिपें गाळतो कीं नाहीं हें प्रेक्षकाला समजण्याला मार्ग नसतो. पण अश्रु हे जसे दुःखाचे असतात तसेच ते आनंदाचेहि असतात ही गोष्ट सर्वांच्या अनुभवाची आहे. याचा अर्थ हास्य व अश्रु यांचा कांहीं निकट संबंध मनोरचनेंत व शरीररचनेंत असला पाहिजे.

" विनाकारण रोदन हास्य यावें । तिहीं वदनातें फार शोभवावें ।। " असें लहान मुलांचें वर्णन कवीनें केलें आहे. यांत जी गोष्ट ' कारणाशिवाय घडते ' म्हणून सांगितली ती कोणत्याहि ' एकाच कारणानेंहि घडणें ' शक्य आहे असें अनुमान सहज बांधतां येण्यासारखें आहे. केवळ तीव्र शारीरिक दुःख ही गोष्ट सोडली तर, वर सांगितलेली प्रेमळ पण प्रौढ माताहि जर " आतां याला हसावें कीं रडावें " असें म्हणूं शकेल, व कदाचित् दोन्ही प्रत्यक्ष करीलहि, तर ज्याच्या मूलभावना अद्यापि परिणत झालेल्या नाहींत, अशा मुलानें तीच गोष्ट केल्यास काय नवल ? या दोन प्रकारच्या उदाहरणांवरून एकच गोष्ट सिद्ध होते कीं, हसणें व रडणें या दोन्ही शारीरिक व मानसिक क्रिया कांहीं बाजूंनीं एकच प्रकारच्या होत. हा प्रकार म्हणजे भावनेचा क्षोभ झाला असतां तिचें निरोधन केल्यामुळें जी आगंतुक शक्ति ओसरून जावयाची असते ती घालविणें. ' जळ तुंबतां तडागीं फोडावा लागतो जसा पाट ' या मोरोपंतांच्या आर्येंत, किंवा ' पूरोत्पीडे तडागस्य परीवाहः प्रतिक्रिया ! ' या भवभूतीच्या सुभाषितांत हेंच तत्त्व सांगितलें आहे नव्हे कां ?

नदीला पूर आला असतां त्यानें आडव्या तिडव्या मार्गांनीं फुटून जाऊन हानि करूं नये असें वाटत असेल, तर त्याला वाहून जाण्याला आपणच आपल्या सोयीचा असा एखादा मार्ग काढून द्यावा हेंच योग्य ठरतें. कालवे काढण्याकरितां प्रथम मोठमोठे बांध घालून नद्या अडवून त्यांचे तलाव बनवितात तेव्हां, फार पाऊस पडून फार पाणी आलें तर त्यानें बांध फुटूं नये म्हणून जिला ' वेस्ट वेअर ' म्हणतात ती, जवळच सखल जागेवरून पाणी आपोआप वाहून जाण्याची, वाट बांधून ठेवतात. एका इंग्रज मानसशास्त्रवेत्त्यानें असें म्हटलें आहे— " At times of great stress and strain, it is often a question as to which method of relief–Laughter or Tears–will be most effective in getting rid of, so to speak, the waste products of the released inhibitions of an emotional storm. "

शरदृतूंत एकाच आकाशांतून ऊन व पाऊस हीं दोन्ही येत असतात. तसेंच हेंहि आहे. या इंग्रज लेखकानेंच बारीक नजरेनें एक उदाहरण दिलें आहे तें असें— " अनेक स्नेही एखाद्या आपल्या प्रिय मित्राच्या प्रेतयात्रेला जातात. ती पुरी करून परत येतांना एखाद्या उपाहारगृहांत जातात. तेथें कांहीं खातात पितात. या प्रसंगांतल्या पहिल्या भागांत म्हणजे प्रत्यक्ष प्रेत-यात्रा सुरू असतां दुःखानें त्यांच्या डोळ्यांत अश्रु येत असतील. आणि ते अश्रूंचे ओघळ न पुससेले अशाहि डोळ्यांनीं ते उपाहारगृहांत आले असतील. कारण क्षुधातृषादि विकार हे दुःखितांनाहि आपल्या पाशांतून सोडीत नाहींत. पण ते उपाहारगृहांत येऊन बसल्यावर दुःखाचा भार किंचित् कमी होऊन, ते आपल्या मृत मित्राविषयीं आपल्या अनुभवाच्या गोष्टी आठवून आठवून एकमेकांना सांगत असतात. अशा संभाषणांत त्या मित्रासंबंधाचीच एखादी विनोदी आठवण त्यांना सुचली तर ती सांगतांना ते हसतातच. पण (हा लेखक म्हणतो) ते कदाचित् एरवीं हसले नसते इतकें अनिवार हसूं त्यांना त्या आठवणीनें येतें ! "

महायुद्धांत लंडन शहरांत मधून मधून अशी आवाई उठे कीं, आज जर्मन विमानें लंडनवर बॉम्बगोळे टाकणार आहेत. या प्रसंगीं त्या आवाईच्या भीतीनें किंवा प्रत्यक्ष बॉंबगोळे पडत असतां जीं मुलें उघडपणें ढसा ढसा रडत, त्यांच्या मनाला अखेर तितकासा त्रास होत नसे. तसेंच जीं मुलें बुद्ध्या कांहींतरी विनोदी उद्योग किंवा खेळ काढून खूप हसून लक्ष दुसरी-कडे घालवीत त्यांच्याहि मनाला फारशी इजा होत नसे. पण जीं मुलें यां-पैकीं एकहि प्रकार न करितां, मनांत भीति तर वाटावी पण मानी स्वभावा-मुळें ती बाहेर तर प्रकट करूं नये म्हणून मनांतल्या मनांत कुढत व भावना गिळीत, त्यांच्यावर फार वाईट परिणाम झाला. याचा अर्थ हाच कीं, हसणें व रडणें हा एकेकटा मार्ग घेतला तरी तो भावनानिरोधाच्या जाचांतून सोडविण्याला मनुष्याला साहाय्य करतो. मग या दोहोंचा मिळून उपयोग किती अधिक असेल याचें अनुमान करतां येतें.

पुष्कळ वेळ रडण्यानें म्हणजे अश्रुपातानें शीण किंवा थकवा येतो तसाच पुष्कळ वेळ सतत हसण्यानेंहि येतो. पण या दोहोंचें साहाय्य एकदम झाल्यास भावना अधिक लवकर ओसरते. ल्हानसहान अपघातांच्या विनोदी प्रसंगांत इकडे सहानुभूति वाटत असते तर इकडे विनोदबुद्धीनें हसूंहि येत असतें.

पण भावना क्षुब्ध करणाऱ्या याहून मोठ्या प्रसंगांतहि होईल तितकें उघड, म्हणजे ऐकूं येईलसें, माणसानें हसूं नये किंवा रडूं नये ही एकाच मनः-संस्कृतीची शिकवण असते. मनःसंस्कृति उच्च कोटीला गेलेलीं, व त्यामुळें भावनांवर ताबा ठेवण्यास शिकलेलीं, माणसें गंभीर प्रसंगांतहि हसणें अगर रडणें हें हीनतालक्षण समजतात. पण त्यांतल्या त्यांत लोकांना दिसतील असे अश्रु गाळण्यापेक्षां लोकांना दिसेल असें हसणें संस्कृतिदृष्ट्या कमी निषिद्ध मानलें जातें.

आतां सार्वजनिक बागणुकींत प्रत्यक्ष रडूं येईल असे प्रसंग थोडेच असणार. हंसूं येईल असेच प्रसंग पुष्कळ असतात. पण त्याहून आणखी एक कारण हें कीं, एकंदरीनें पाहतां गोष्ट हसण्यावारी घालविण्यानें अड-चणींचा जितका सुखकर निर्वाह होतो तितका रडण्यानें होत नाहीं. या तारतम्याला महत्त्व याच गोष्टीमुळें येतें कीं, हसणें व रडणें हीं दोन्ही एकाच साध्याचीं साधनें आहेत. साध्या हसण्यारडण्यासंबंधानें ही गोष्ट झाली. पण खदखदून मोठ्यानें हसणें—रडणें हें नुसत्या हीन संस्कृतीचें लक्षण न मानतां, चिकित्सक लोक त्याला एक प्रकारचा मानसिक रोग मानतात. खदखदून होणाऱ्या या दोन्ही क्रिया ‘ हिस्टेरिया ’ नांवाच्या रोगांत आढळतात. या रीतीनें निरोगी व रोगट अशा दोन्ही स्थितींत हसणें व रडणें यांचा एकत्र संबंध येतो.

एखाद्या कादंबरींत कथानकाच्या भरांत चढउतार होऊन दुःखद व हास्यकारक प्रसंगांची एकामागून एक अदलाबदल होत असते. कित्येक कुशल कादंबरीकार व नाटककार असे प्रसंग आलटून पालटून हटकून आणणें यांतच कौशल्याची कारागिरी आहे असें मानतात. हें त्यांचें मत खऱ्या कलेच्या दृष्टीनें ग्राह्य कीं अग्राह्य कसेंहि असो, परंतु आपल्या भावनाप्रधान वाचकांना ते आलटून पालटून क्षणांत हसवूं क्षणांत रडवूं शकतात यांत शंका नाहीं. यावरूनहि कदाचित् असें अनुमान काढतां येईल कीं, हास्य व अश्रु हे परस्परांत रूपांतरित होण्याला अत्यंत पात्र असतात. यामुळेंच एकाच्या भूमिकेवर दुसरा प्रकट करणें हें कलावंताला करतां येतें व सुलभ होतें.

हास्य व अश्रु हीं दोन्हीं कांहीं अंशीं स्पर्शजन्यहि आहेत. सामुदायिक अनुभवांत दुःखाची तीव्रता कमी होते. हास्याची वाढते. मात्र मोठ्या समुदायांत नाजूक भावनेनें हसणें थोडें. पण एखादी बाष्कळ कोटी, किंवा

हृदयस्पर्शी घरगुती प्रसंग, किंवा निंदा हेटाळणी करण्याची बुद्धि, यांच्या योगानें जें हास्य उत्पन्न होतें तेंच विशेष प्रबळ असतें.

चुरशीचे सामने वगैरे पहात असतां पड्या गड्याविषयीं सहानुभूति वाटणारा एखादा. खेदकारक भावनेमुळें रडणारा त्याहून विरळा. पण विजयी गड्यानें केलेला पराक्रम हा जसा कांहींसा आपलाच समजून, व त्या क्षणापुरता परकायाप्रवेश करून, मोठमोठ्यानें हसणारे व एकाच्या हसण्यानें दुसऱ्याच्या हसण्याला जोर चढविणारेच पुष्कळ.

हसणें–रडणें यांच्यांतील साम्य व विरोध दुसऱ्या एका लेखकानें एका लेखांत फार थोडक्यांत मार्मिकपणें दर्शविला आहे तो असाः—

In crying action is called off because it is fuitile, and in laughter because it is not needed. Thus though the two are akin and pass readily into one another, crying is sorrowful because endeavour is vain, and laughter is joyful because effort is relaxed.

रडणें व हसणें यांमध्यें अंतर्गत शरीरक्रिया जवळजवळ एकाच प्रकारची असते. रडण्याचे हुंदके आणि हसण्याचे आचके यांचे आघात शरीरावर सारखेच होतात. आणि या दोहोंचा परिणामहि एकच म्हणजे कोंडलेली भावना मोकळी करण्याचा असतो. पण रडण्या–हसण्यांत फरक आहे तो हा कीं, रडण्यास कारणीभूत होणाऱ्या दुःखकारक भावनेचें रूपांतर क्रियेमध्यें करावें असें वाटत असतांहि ती करतां येत नाहीं आणि तशी कांहीं केली तरी ती निष्फळ असते. उलट, हसण्यास कारणीभूत होणाऱ्या सुखकारक भावनेचें रूपांतर क्रियेमध्यें करण्याचें मुळांत कारणच उरलेलें नसतें. मूल मेलें तर आईला वाटतें कीं, धाऊन जाऊन यमाला–मृत्यूला पकडावें पण तो हातीं लागत नाहीं. किंवा स्वतःचा जीव द्यावा असें वाटतें पण तो जात नाहीं. यामुळें त्या दोन्ही दिशांनीं केलेली क्रिया अशक्य ठरल्यामुळें भावनेचा आवेग रडण्याच्या आक्रोशानें बाहेर पडतो. पण तेंच मांजर खुर्चीवर टेबलासमोर मनुष्यासारखें बसलेलें पाहून हसूं येतें तेव्हां त्याला तेथून हाकून लावण्याची क्रिया करावशीच वाटत नाहीं. उलट त्याला न चाळवितां तेथेंच बसूं देऊन आणखी गमंत पहावी असेंच वाटतें. अर्थात् तेथें क्रियेचें कारण नाहीं. म्हणून असंबद्धता पाहून मनांत उठलेला चैतन्याचा आवेग हसण्याच्या द्वारें बाहेर पडतो.

शेवटीं हसणें व रडणें यासंबंधानें एकच बाब सांगावयाची उरते. मात्र ती त्यांच्या परिणामासंबंधानें. क्षोभ पावलेली भावना रडण्यानें शांत होते, पण रडण्यानें केलेली झीज भरून येत नाहीं. उलट हसण्यानेंहि भावना शांत होते, पण त्याच्या योगानें मनाला झीज न लागतां त्याचा निरोगीपणा कायम राहतो, किंबहुना वाढतो.

हसणें आणि रडणें यांचा चमत्कारिक संबंध दाखविणारे कांहीं इंग्रजी उतारे आढळले ते येथें देतोंः—

If I laugh at any mortal thing
It is that I may not weep

Byron.

I laugh because I must not cry
—that is all that is all.

Abraham Lincoln.

Every thing human is pathetic. The secret source of humour is not joy but sorrow. There is no humour in Heaven.

Mark Twain.

The closest thing to humour is tragedy.

James Hurbur.

Of course they are sympathetic with me while they laugh. Playful pain--as you say, that is what humour is. the minute a thing is overtragic, it is funny.

Charlie Chaplin



अध्याय ६ वा

हास्याची उत्क्रांति

प्राणिमात्रामध्यें हास्याची उत्पत्ति केव्हां झाली असेल याविषयींचा विचार निःसंशय मनोवेधक आहे. मनुष्याची व्याख्या हसणारा प्राणी अशा शब्दांनीं कित्येक तत्त्ववेत्ते करितात. कोणत्याहि पदार्थाचें लक्षण करण्याचा एक प्रकार, इतर पदार्थांपासून व्यवच्छेदक अशा त्याच्या गुणांचा निर्देश करणें असा आहे. या दृष्टीनें पहातां, मनुष्य हा हसणारा प्राणी आहे असें ज्यावेळीं आपण म्हणतों त्या वेळीं, इतर प्राण्यांच्या जातींना मनुष्याप्रमाणें हसतां येत नसून ती देणगी ईश्वरानें फक्त मनुष्यासच दिली आहे असा आपला बोलण्याचा अर्थ असतो. पण या बाबतींत प्राणिशास्त्रवेत्त्यांनीं आजपर्यंत जे शोध केलेले आहेत, त्यांवरून पाहतां हसण्याची देणगी ईश्वरानें फक्त मनुष्यासच दिली आहे अशा तऱ्हेचा गर्व मात्र मनुष्यास यथार्थ रीतीनें वाहतां येणार नाहीं. उत्क्रमवादांतील एका सर्वमान्य सिद्धांताप्रमाणें पाहतां मनुष्य हा माकडापासून झाला आहे; व माकडाहूनहि अधिक रानटी स्थितींतील त्याचे कांहीं पूर्वज हसूं शकतात हें जर खरें मानलें तर हास्यरूपी मिळकत मनुष्याची वडिलार्जित आहे, स्वसंपादित नव्हे, असें म्हणावें लागेल. आतां मनुष्यप्राण्यामध्यें हास्याचा विकास व पूर्णता जितकी झालेली आहे तितकी अर्थात् पूर्वीं झालेली नव्हती. यामुळेंच मनुष्य हा हसणारा प्राणी आहे अशा तऱ्हेची स्थूल चालचलाऊ व्याख्या करण्यास कांहीं बाध येत नाहीं. प्राणिशास्त्रवेत्त्यांचे शोध म्हणून जे वर सांगितले त्यांत वस्तुनिरीक्षणाचा जितका भाग आहे तितकाच पण निव्वळ तर्काचाहि आहे. तथापि या दोहोंच्या मिश्रणानें त्यांनीं जे सिद्धांत ठरविले आहेत ते अगदींच टाकाऊ आहेत असें नाहीं.

हास्य व मनुष्येतर प्राणी

आनंदानें खदखदां हासणें, दिल चैनींत असला म्हणजे मोकळ्या मनानें हसणें, वस्तुजातांतील असंबद्धता पाहून हसणें, वगैरे हास्याचे जे प्रकार आहेत ते फक्त मनुष्यप्राण्यांत दिसून येतात याबद्दल शंका नाहीं; परंतु हास्याचे

जे कनिष्ठ प्रकार आहेत ते इतर प्राणिमात्रांतहि दिसून येतात. हे प्राणी ज्या वेळीं राग लोभ वगैरे तीक्ष्ण मनोविकारांच्या आधीन नसतात व आपापसांत, अगर ते माणसाळले असल्यास मनुष्यप्राण्यांशीं, खेळत असतात तेव्हां त्यांच्या चेहऱ्यावरील स्नायूंमध्यें हालचाली होतात. त्यांत कित्येक अशा असतात कीं, त्यांस हास्यक्रिया म्हटलें असतां फारसें वावगें होणार नाहीं. जिला आपण थट्टामस्करी असें म्हणतों ती तर खालच्या प्रतीच्या प्राण्यांस आवडते यांत बिलकुल शंका नाहीं. आपल्या अंगांत विशेष शक्ति असून आपल्या ताबडींत कमकुवत असा प्राणी आला असतां त्याची चेष्टा करणें हें जसें मनुष्यप्राण्यांत आहे, तसेंच तें इतर प्राण्यांतहि आहे. ही गोष्ट मांजर अगर कुत्रें यांच्या तावडींत एखादा उंदीर सांपडतो त्यावेळीं त्याला ज्या रीतीनें बागविण्यांत येतें त्यावरून सिद्ध होते. कुस्त्यांमध्यें एकाद्या पैलवानाचे जोडीस कमकुवत गडी मिळाला असतां त्याला तो जसा इकडून तिकडून थपडा देत देत व हसत हसत चीत करतो, त्याचप्रमाणें कुत्रें किंवा मांजर हें उंदरास थोडासा पंजा मारून सोडून देतें व तो पळूं लागला असतां फिरून त्यावर पंजा मारितें. हें सर्व होत असतां त्याच्या चेहऱ्यांत जो एक प्रकारचा फरक पडतो तो सूक्ष्म रीतीनें पाहिला असतां हास्यामुळें होणाऱ्या मुखविकृती सारखाच असतो. या क्रियांमध्यें एक प्रकारचा दुष्टपणाहि असतो. पण ज्यांत दुष्टपणाचा लेश नाहीं, तर फक्त ज्यांत गमती स्वभावच दिसून येतो, अशाहि त्यांच्या कित्येक क्रिया आपण नेहमीं पाहतों. उदाहरणार्थ, एखाद्या कुत्र्याला फेकलेला दगड आणण्यास शिकविलें असतां त्याला त्याची इतकी गंमत वाटते कीं, तो पुष्कळ वेळां आपण होऊन दगड उचलून धन्याचे पायांपाशीं आणून ठेवितो, आणि त्याच्या तोंडाकडे वरचेवर पाहून, व प्रसंगविशेषीं त्रास देऊन, त्याला आपला क्षणभरचा खेळगडी होण्यास भाग पाडतो. हा नेहमींचा अनुभव आहे. परका कुत्रा दृष्टीस पडला असतां त्याला प्रथम उगाच भेवडावयाचें व लागलीच खेळीमेळीस येऊन तो जसा काय बाळमित्र असल्याप्रमाणें त्याच्याशीं सलगीचें वर्तन करावयाला लागावयाचें, हें कुत्र्याच्या विनोदी स्वभावाचें निदर्शनच होय. रस्त्यानें जातां जातां एखाद्या परक्या कुत्र्याच्या पाठीमागें हळूच पाय न वाजवितां जाऊन तो दचकेल अशा रीतीनें एकदम ओरडावयाचें या कुत्र्याच्या कृतींत, व अंधाऱ्या कोपऱ्यांत दडून बसून बेसावधपणें पुढें येणाऱ्या मुलास बाऊ दाखविणें या खोडकर मुलाच्या कृतींत,

विनोदशीलता सारखीच दिसून येते. प्रोफेसर मार्दन या प्राणिशास्त्रवेत्त्याच्या अनुभवांत जें एक चमत्कारिक उदाहरण आलें तें असें. एका कुत्र्यानें समुद्रकांठीं वाळूंत खळगे उकरून त्यांत खेंकडे घालून त्यांजवर वाळू पसरलेली होती व तो लांब बसून गंमत पहात होता. आणि एखाद्या खेंकड्यानें आपला पाय अगर नांगी काढलेली दिसली म्हणजे त्या कुत्र्याला कांहीं अनिर्वाच्य मौज वाटून तो एखाद्या विनोदी माणसाप्रमाणें ओरडून इकडून तिकडे उड्या मारीत असे. ही गोष्ट अशिक्षित अशा कुत्र्याच्या विनोदी स्वभावाची झाली. परंतु मनुष्याच्या सहवासानें जसें त्यास शिक्षण अधिक मिळतें, तशी त्याची विनोदशीलताहि वाढते यांत शंका नाहीं. सर्कशींत अगर इतर खेळांत कुत्रीं जीं हसूं येण्यासारखीं कामें करितात, तीं अर्थातच हुकुमाची अंमलबजावणी या नात्यानें करितात हें उघड आहे. तथापि तीं जे असंबद्ध प्रकार अगर गमतीचे खेळ करितात, त्यांपासून त्यांस केव्हां केव्हां विनोदसुख मिळत असेल अशी कल्पना करणें अगदींच अयोग्य होणार नाहीं. मांजरांचा स्वभाव कुत्र्याइतका विनोदी अगर खेळकर नसतो. परंतु कॉलेजांतील आमच्या एका स्नेह्यानें आपण मांजर हसतांना पाहिलें आहे असें आग्रहपूर्वक प्रतिपादिलेलें आम्हांस ठाऊक आहे.*

माकडांच्या जातींतील प्राण्यांना स्मित व हास्य यांचा अनुभव असतो असें मानण्यास पुष्कळ सबळ कारणें आहेत. गुदगुल्या केल्या असतां अगर ओळखीचा प्राणी कालांतरानें भेटला असतां त्यांस हसूं येतें. माकडांस आपली थट्टा कोणी केलेली पुरवत नाहीं; यावरून त्यांना हास्यास्पद होणें म्हणजे काय तें कळतें हें उघड दिसतें. या सर्व विवेचनासंबंधानें एक गोष्ट मात्र लक्षांत ठेविली पाहिजे. ती ही कीं, या खालच्या प्रतीच्या प्राण्यांना जें हसूं येतें तें बहुधा स्मितापलीकडे जात नाहीं. म्हणजे आवाज होण्यासारखें खदखदां हसणें हें या प्राण्यांमध्यें आढळून येत नाहीं. ध्वनिस्वरूपाचें हास्य हें फक्त मनुष्यप्राण्यांतच आहे. खालच्या प्रतीच्या प्राण्यांत जें हास्य आहे त्याचें स्वरूप स्मिताप्रमाणें उत्पन्न होणाऱ्या सूक्ष्ममुखविकृती पलीकडे जात नाहीं.

मनुष्य व इतर प्राणी यांच्यामध्यें प्रकृतिभेद आहेत. त्यांत मुख्य दोन. एक विवेचकबुद्धि व दुसरा विनोदबुद्धि. इतर प्राण्यांना मनुष्याप्रमाणेंच प्राथ-

* फार वर्षांमागें करमणूक पत्रांत एके ठिकाणीं हत्तीच्या हसण्याचीहि एक गोष्ट लिहिलेली होती.

मिक स्वरूपाचे उपजत जन्मसिद्धगुण असतात. उदाहरणार्थ, खाण्यापिण्याची वासना, विश्रांतीची इच्छा, आत्मसंरक्षणाची इच्छा, लैंगिक म्हणजे कामवासना, स्वकीय कोण परकीय कोण यांचें ज्ञान, हेवादेवा, रागलोभ, खेळकरपणा, भीति इत्यादि. चांगलें व बाईट यांतील भेदहि त्यांना उपजतबुद्धीनें कळतो, पण तो केवळ शारीरवासना पूर्ण व सफळ करण्यापुरता. परंतु त्यांना यापलीकडे जाऊन अनुमानपरंपरा फार दूरवर चालवितां येत नाहीं, किंवा सदसद्विवेक करितां येत नाहीं. सूक्ष्म बिनोदबुद्धीचा गुण त्यांच्या उपजत गुणांत नाहीं व तो त्यांना शिकूनहि येत नाहीं. यामुळें मनुष्य हा एकटा एकच प्राणी असा दिसतो कीं, त्याला हसतां येतें व विनोद करतां येतो. या गुणाचा त्याला एकट्याला मक्ताच मिळाल्यासारखा झाल्यानें 'हसणारा प्राणी तो मनुष्य' अशी व्यवच्छेदक व्याख्या करणें शक्य झालें आहे.

केवळ वासनाजन्य हास्य हें मनुष्येतरप्राण्यांमध्यें असणें संभवनीय आहे. हसूं येणें हसणें ही एक दुय्यम प्रकारची वासना आहे असें मानसशास्त्री म्हणतात. परंतु हें वर्णन ध्यानांत येण्याला प्रथम वासना म्हणजे काय हें पाहूं. मनुष्यमात्राचें बहुतेक ज्ञान बुद्धीच्या साहाय्यानें मिळविलेलें असतें. क्षणाक्षणानें इंद्रियांचा नव्यानव्या पदार्थांशीं संयोग घडतो. ह्या संयोगापासून बुद्धीच्या साहाय्यानें ज्ञानसंग्रह म्हणजे अनुभव वाढतो. या कामीं बुद्धीचा उपयोग अनुभवाला व परत अनुभवाचा उपयोग बुद्धीला होत असतो. दोन्ही एकमेकांस उपकारक होतात. कालांतरानें अनुभवाचा संग्रह एवढा मोठा होतो व बुद्धि इतकी विकसित होते, प्रगल्भ होते, तावून सुलाखून निघते, कीं ती वासना व भावना या दोघांनाहि नियंत्रण घालूं शकते. त्यांना आंवरून कांहीं मर्यादेपलीकडे जाऊं देत नाहीं. इष्ट वस्तु दिली किंवा सहज हस्तगत होण्यासारखी असली तरी तिचा अपहार करण्याची वासना विवेकशील बुद्धीनेंच मागें खेंचली जाते. तसेंच बाईट किंवा चांगल्याहि भावनांना कांहीं मर्यादेपलीकडे उच्छृंखल होऊं देऊं नये हें कमावलेल्या शिस्त शिकलेल्या बुद्धीमुळेंच घडून येतें. बागेंत राखणा न दिसला तरी संभावित मनुष्य फुकट फळ तोडून घेऊन खात नाहीं. तसेंच प्रतिष्ठित लोकांच्या सभेंत प्राज्ञ मनुष्य कोणचाहि विकार उतूं येऊं देत नाहीं. हसण्याप्रमाणें तो रडण्याचा आवेगहि थांबवून धरतो. पण मनुष्याच्याहि आयुष्याच्या इतिहासांत पुढें पुढें प्रौढपणींच घडून येणाऱ्या ह्या गोष्टी होत. ज्यावेळीं अनुभव अगदीं थोडा असतो व

बुद्धि अगदीं बाल्यावस्थेंत असते, तेव्हांहि मनुष्याला कांहीं वासना व कांहीं भावना असतातच. आणि हें त्याचें वर्णन इतकें मागें मागें खेंचून नेतां येतें कीं, प्राणिमात्राला जन्मतःच पहिल्या दुसऱ्या क्षणींहि कांहीं वासना व कांहीं भावना असतात, असें कबूल करावें लागतें. म्हणजे अनुभव हा शून्य असतो, व बुद्धीचें पहिलें कार्यहि घडलेलें नसतें, अशा वेळीं देखील प्राण्याला कांहीं ज्ञान असतें. तें उपजत म्हणून आनुवंशिक व पूर्वजन्मार्जित म्हणावें लागतें.

प्राणिमात्र हें उपजत ज्ञान कांहीं हेतूंच्या सिद्धीकरितांच उपयोगांत आणतो. मात्र त्या हेतुसिद्धीची कल्पना त्याला बरोबर असतेच असें नाहीं. तसेंच त्या ज्ञानामुळें प्राणी जी क्रिया करतो ती या जन्मीं मिळविलेल्या कोणत्याहि पूर्वशिक्षणावांचून करतो. या उपजत ज्ञानाचा पहिला उपयोग प्रायः शरीराचेंच कांहीं कार्य अवयवांकडून करविण्याचा असतो. आंतून वासनेनें किंवा भावनेनें हांक मारावी व शरीराच्या विवक्षित भागानें कांहीं युक्त किंवा योग्य अशा क्रियेनें त्याला ' ओ ' द्यावी असें घडत असतें. जन्मून एक दोन दिवसहि न झाले अशा प्राण्यानें भूक भागण्याकरितां आईच्या स्तनाला तोंड लावणें, कीडमुंगी दिसतांच चिमणीनें तोंड उघडणें, उंदीर दिसतांच मांजरानें तो सांपडो वा न सांपडो त्यामागें धांवणें, कुत्र्यानें मांजर दिसतांच त्याला भिवविणें, हीं सर्व उपजत ज्ञानक्रियेचींच उदाहरणें होत. तिळाच्या टरफलापासून समुद्राच्या खोल उदरापर्यंत व प्रचंड पर्वताच्या गव्हरापर्यंत ज्या ज्या ठिकाणीं जो जो प्राणी वास्तव्य करून राहिलेला असतो तो तो त्या त्या ठिकाणच्या परिस्थितीशीं कसेंहि करून आपलें जुळवून घेऊन स्वतःचें लालन पालन पोषण रक्षण स्वतःच करून घेत असतो. या सर्व शक्तींचा संबंध परलोकाशीं किंवा ईश्वराशीं प्रत्यक्ष नसून तो अगदीं लगतच्या पूर्वजन्माशीं असतो.

असो. या उपजत ज्ञान–क्रियांना संबयी असें नांव पुढें मिळत असलें तरी प्रारंभीं त्या आनुवंशिक उपजत ज्ञानाच्या सदरांतच पडतात. पण त्यांचें तात्त्विक वर्णन अधिक न देतां उदाहरणें दिलीं असतां काम भागेल. शिंकणें, खोकणें, खाजविणें, लाजणें, मार चुकविणें, दडणें, लपणें, डोळे किंवा कान टवकारणें, अंतर मोजणें, पडूं नये म्हणून अंग सांवरणें, मऊ पदार्थांना स्पर्श करणें, कठिण पदार्थ टाकून देणें, निद्रेला सुखस्थान व सुरक्षित स्थान पाहणें, संततीच्या उत्पत्तीविषयीं आकांक्षा धरणें व तिचें संरक्षण करणें, प्रेम व माया हीं लावणें व लावून घेणें, सजातीयांचा अभिमान धरणें व तिजवर इतरांपेक्षां

अधिक विश्वास टाकणें, हे व असेच इतर गुण उपजतच अंगीं येतात. या गुणांच्या व्यापारांना किंचित् कांहीं कळत न कळत हेतु असतो; व तो साधण्यासाठीं या गुणांच्या उपयोगांत क्वचित् फेरबदलहि थोडासा होऊं शकतो. पुढें पुढें तर पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें अनुभवाचा व बुद्धीचा परिणाम त्यांवर घडून येतो व तो इतका कीं, कांहीं एका वयानंतर प्राणिमात्राचे उपजत गुण कोणते होते हें कदाचित् ओळखूं येत नाहींसेंहि होतें, तसेंच कांहीं उपजत गुण कांहीं वयोमर्यादेंतच विशेष प्रकट होतात.

तात्पर्य, हसण्यामध्यें केवळ वासनांचाच संबंध कारणरूपानें असता तर मनुष्याप्रमाणें इतर प्राण्यांनाहि हसूं आलें असतें. कारण या इतर प्राण्यांच्या अंगींहि उपजत वासनांचे गुणधर्म असतातच. वासना अकल्पित रीतीनें उत्तेजित झाल्यानें त्यांच्याहि मनःशक्तीच्या प्रवाहांत टेंगळें किंवा भोंवरे उठून त्या जमविलेल्या जादा शक्तीचा निरासहि मनुष्यांप्रमाणेंच होत असावा. पण इतर प्राणी हसल्याचें त्यांच्या चेहऱ्यावरून दिसत नाहीं. कारण वासनेपलीकडचे मानसिक गुण त्यांच्यामध्यें उदित झालेले नसतात. तोंडावरून वारा गेलेल्या मनुष्याच्या चेहऱ्यांत जशी हसण्याची पात्रता नसते तशीच, हे परिणतिगुण त्यांच्यामध्यें नसल्यानें, प्राण्यांच्या चेहऱ्यांतहि नसावी असें वाटतें. माकड हें मनुष्याच्या सर्वांत अधिक जवळ असल्यामुळें त्याच्या तोंडावर हास्य नव्हे पण स्मित उमटण्याची किंचित् पात्रता असते. डॉक्टर ‘ पराकिस् ’ यानें मानसशास्त्रवेत्ता ‘ मॅकडुगल ’ .याला दोन ‘ चिनपांझी ’ जातीचीं माकडें दाखविल्याचा उल्लेख पुस्तकांत आढळतो. या माकडांच्या मानेशीं गुदगुल्या केल्या असतां त्यांच्या तोंडून जवळजवळ हसण्यासारखे ध्वनि निघतात. कारण हा खेळकरपणा आहे असें त्याला समजतें. तें हसणें केवळ वासना मूलक नसतें. अस्वलानें गुदगुल्या केल्या तर हसूं येईल काय ? पण आपला एकादा गमत्या मित्र गुदगुल्या करून आपली थट्टा करतो आहे, किंवा गालावर एकादें मऊ पीस फिरवितो आहे, तर तेथें खेळकर मनाचा संबंध उभयपक्षीं थोडासा आल्यानें तो प्रसंग हा हसण्याचा प्रसंग होऊं शकेल.

ईश्वरानें किंवा निसर्गानें हसण्याचें विशेषसुख मनुष्याला दिलें तसें तें इतर प्राण्यांना दिलें नाहीं यांत पक्षपात आहे असें म्हणतां येईल. पण पक्षपातच म्हणावयाचा तर हसणें ही एकच बाब त्या सदराखालीं पडणारी नव्हे. कारण मन आणि बुद्धि यांच्या परिणतीनें मनुष्याला लाभलेलीं पण इतर

प्राण्यांना न लाभलेलीं अशीं आणखी इतर कितीतरी प्रकारचीं सुखें व आनंद आहेत.

हसणें ही केवळ उपजत बुद्धि असती तर मनुष्याप्रमाणें इतर प्राण्यांनाहि ती लाभती. पण हसणें हें केवळ उपजत नाहीं. तो विशेष प्रकारचा गुण मनुष्या-पुरताच आहे. वासनांप्रमाणें भावनांच्या योगानेंहि हास्य उत्पन्न होतें. वासना व भावना यांचें पूर्णपणें पृथक्करण करणें थोडेंसें कठिण आहे. मनुष्येतर प्राण्यांमध्यें वासनांइतक्या भावना तीक्ष्ण नसतात. मनुष्यांमध्यें त्या आधींच तीक्ष्ण असून अनुभवानें अधिक तीक्ष्ण होतात. व्यक्तींचे अनुभव वेगळे; यामुळें एकाच वस्तूला पाहून निरनिराळ्या मनुष्यांच्या भावना कमीअधिक तीक्ष्ण होतील, व भावनांनीं उत्पन्न होणारें हास्यहि कमीअधिक तीव्र असेल. तसेंच त्यांचे हसण्याचे प्रसंग व कारणें हीं वेगवेगळीं असूं शकतील. स्त्रिया व पुरुष, लहान मुलें व मोठीं माणसें यांच्यांतील हसण्याच्या पात्रतेमध्यें फरक पडेल. निरनिराळ्या समाजांतील किंवा धंद्यांतील लोक यांविषयींहि फरक पडेल. संस्कृतीच्या भेदानें हसण्याच्या पात्रतेंत भेद पडतोच. रानटी मनुष्यें ज्या वस्तूंना पाहून हसतील त्या पाहून सुधारलेला मनुष्य न हसतां कदाचित् खिन्न उद्विग्न होईल. उलट ज्या वस्तु पाहून सुधारलेला मनुष्य हसेल त्या पाहून रानटी मनुष्य भिईल. अर्थात् हा फरक अनुभवानें बनलेल्या निर-निराळ्या भावनांमुळें होय.

वासनांनीं उत्पन्न होणारें हास्य हें असंबद्धतेमुळें किंवा विरोधामुळें उत्पन्न झालेलें नसतें. परंतु भावनांनीं उद्दीपित झालेलें हसणें यांत विरोधाचा भाग बऱ्याच अंशीं कारणीभूत होतो. जुना अनुभव नवा अनुभव हे मिळतनासे होतात, आणि त्यांच्यांतील या विरोधामुळें विनोद उत्पन्न होतो. बुद्धीचेंहि कार्य अनुभवा—अनुभवांतील विरोध दाखविण्याचें असतें, व ही बुद्धीची देणगी इतर प्राण्यांपेक्षां मनुष्यांनाच अधिक असते. मनुष्येतर प्राण्यांच्या बुद्धीला अनुभवानें किंचित् व्यापकपणा आला तरी विरोध असंबद्धता इत्यादि सूक्ष्म धर्म जाणण्याची पात्रता त्यांच्या ज्ञानांत नसते. तात्पर्य भावना व बुद्धि यांच्या शक्तीमुळें उत्पन्न होणारे हास्याचे प्रसंगच पुष्कळ, आणि वासनाजन्य हास्याचे प्रकार फार थोडे म्हणून तेवढेच काय ते मनुष्येतर प्राण्यांमध्यें असणें शक्य आहे.

मनुष्येतर प्राण्यांना हसण्याची देणगी ईश्वरानें भरपूर दिलेली नाहीं या

पक्षपाताचें कारण किंवा प्रयोजन सर्वज्ञ सर्वसंकल्पक ईश्वरच जाणे. परंतु आहे ही गोष्ट खरी. हसणें हें जर एकप्रकारें आनंद व सुख यांचेंच गमक मानलें तर या प्राण्यांनाहि आनंद व सुख हीं त्यांच्या रीतीनें होत असल्यानें त्यांनाहि कां हसूं येऊं नये ? असा प्रश्न करतां येतो. परंतु त्यांना हसूं येत असलेंच तर निदान तें मनुष्याच्या हसण्यासारखें नाहीं असें तरी म्हणावेंच लागतें. मनुष्याचा आनंद व सुख हीं दोन्ही इतर प्राण्यांच्यापेक्षां अधिक सुसंस्कृत आहेत यांत शंकाच नाहीं. म्हणून त्या दोघांच्या हसण्याच्या क्रियेंत, म्हणजे त्याचें मानसिक कारण व कार्य यांजमध्यें, फरक साहजिकच पडणार !

मात्र मनुष्याचें हसणें जेव्हां असंस्कृत ग्राम्य किंवा दुष्ट बुद्धीचें म्हणूनःविकृत असतें, तेव्हां कांहीं इतर प्राण्यांच्या मुखविकारांसारखें तें भासतें. उदाहरणार्थ, अशा वृत्तींतील माणसाचें तोंड हसतांना कुत्र्याच्या तोंडासारखें वाकडें होतें. इतर वेळीं म्हणजे आनंदी विनोदी हसण्याच्या वेळीं तें तसें वाकडें कुरूप होत नाहीं. मनुष्याच्या तोंडाजवळचा एक स्नायु असा आहे कीं, तो खूप खेचला गेला म्हणजे तोंड वाकडें विकृत होतेंच. त्याला इंग्रजींत कॅनाइन म्हणजे श्वानस्नायु असें नांवच आहे. कुचल्याचें विष पोटांत गेलें असतां तो स्नायु खेचला जाऊन तोंड इतकें वाकडें होतें कीं, बाजूचे दांत म्हणजे मोठे सुळे बाहेर पडतात. तोच प्रकार दुष्ट बुद्धीच्या विकृत हास्यांतहि होतो. कुत्रें रागावलें किंवा त्याजमध्यें दुसऱ्याला मारण्याची चावण्याची वृत्ति बळावली म्हणजे त्याचेंहि तोंड असेंच वाकडें होऊन दांत बाहेर दिसूं लागतात. कुत्रा आनंदाच्या वेळीं असें तोंड करीत नाहीं. त्यावेळीं त्याच्या तोंडावर हसण्यासारखा कांहीं आकार येत असेल, पण तो न उमगण्याइतका सूक्ष्म असतो.

हास्य व रानटी मनुष्यें

हास्यमीमांसा करतांना, समाजाच्या बाल्यावस्थेमध्यें मनुष्यमात्राचें हास्य कोणत्या प्रकारचें असतें याविषयीं सुधारलेल्या लोकांनीं जिज्ञासाप्रेरित होऊन ज्या गोष्टी पाहून व ऐकून लिहून ठेविल्या आहेत त्यांचा विचार करणें अवश्य आहे. लहान बालकें व समाजाच्या बाल्यावस्थेंतील मनुष्यें या दोहोंमध्यें बऱ्याच गोष्टी साधारण आहेत असें आढळून येतें. उदाहरणार्थ, सकृद्दर्शनीं विशेषसें कारण नसतां एकदम हसण्याची उकळी फुटणें, हास्याच्या प्रयोजकतेविषयीं किंवा अप्रयोजकतेविषयीं विशेषसा विचार मनांत न येणें, व आपणास आलेल्या हसण्याच्या उकळीबद्दल कोणत्याही रीतीनें लज्जा अगर

चमत्कारिकपणा न वाटण्याइतका आंगीं साधेभोळेपणा असणें इत्यादि गोष्टी, आयुरवस्थेनें व सुधारणेच्या दृष्टीनें बाल्यावस्थेंत असणाऱ्या व्यक्तीस बहुधा साधारण आहेत. परंतु लहान मुलें ज्याप्रमाणें परक्या माणसास पाहून लाजतात व त्यांचेपुढें त्यांच्या खऱ्या मनोवृत्ति प्रकट होत नाहींत, त्याचप्रमाणें रानटी लोकहि सुधारलेल्या लोकांपुढें एकदम सर्व दिल खुला करीत नसतील हें संभवनीय आहे, यामुळें रानटी लोकांमध्यें विनोदशीलता कमी असावी व हास्य ही वस्तु त्यांना फारशी प्रिय नसावी असा कित्येक लोकांचा समज झालेला असतो.

रानटी मनुष्य हा जणूं काय मुळीं मनुष्यप्राणीच नव्हे अशा समजुतीवर पुष्कळ वेळां आपल्या सुधारणेचा गर्व वाहणाऱ्या मनुष्यांमध्यें कडाक्याचा वाद असलेला आढळून येतो. परंतु रानटी मनुष्यें फार थोडा वेळपर्यंत जे प्रवासी लोक बघतात तशीं ते वर्णितात. अर्थात् त्यांच्या अशा वर्णनावरून रानटी लोकांसंबंधानें व्यापक असे सिद्धांत काढितां येणार नाहींत. परंतु मिशनरी वगैरे लोक, ज्यांना रानटी लोकांमध्यें बरेच दिवस अगदीं निकट संबंधांत घालविण्याची संधि येते, अशांनीं त्या लोकांसंबंधानें निरीक्षण करून ज्या हकीकती लिहून ठेविल्या आहेत, त्यांवरून असें खुशाल ह्मणतां येईल कीं, " रानटी लोक चेहऱ्यावरून दिसतात त्याप्रमाणें ते उदासवाणे अगर गांजलेले नसून त्यांचे अंगीं विनोदशीलता पुष्कळ असते. ते आपल्या वृत्ति व आपले मनोभाव बहुधा मोकळ्या मनानें प्रकट करितात, व अंतःकरणांत हास्याची ऊर्मी आली असतां ती दाबून ठेवणें हें सुधारलेल्या व सुसंस्कृत मनुष्यास जितकें सोपें अगर अंगवळणीं पडलेलें असतें तितकें तें रानटी मनुष्यांस सोपें असत नाहीं. "

आस्ट्रेलिया वगैरे ठिकाणच्या अस्सल रानटी लोकांसंबंधानें प्रवाशांनीं असें लिहून ठेवलेलें आढळतें कीं, कोणत्याहि गोष्टीनें त्यांना गंमत वाटली असतां ते मोठमोठ्यानें हसून इकडे तिकडे उड्या मारतात, टिऱ्या व टाळ्या पिटतात, व केव्हां केव्हां तर हसण्यामुळें त्यांच्या डोळ्यांतून अश्रूंचे पूर वाहतात. आफ्रिकेंतील काफीर हा रानटी लोकांचा एक अस्सल नमुना आहे. तो सकृद्दर्शनीं उग्र व तिटकारा येण्यासारखा आणि चार हातांवर दूर ठेवण्यालायक असा दिसतो. परंतु मिस् किंग्जले या नांवाच्या प्रवाशी स्त्रीनें असें लिहिलें आहे कीं, जोंपर्यंत सुधारलेल्या राष्ट्रांतील लोकांशीं त्यांची गांठ

पडून धड ना रानटी व धड ना सुधारलेले अशी त्यांची अर्धवट स्थिति होत नाहीं, तोंपर्यंत हे काफीर लोक अत्यंत विनोदी असतात व त्यांचा सहवास मोठा गोड व गंमतीचा वाटतो.

रानटी लोकांना हसूं आलें असतां त्यांचे हात व पाय यांचें चलन व वलन एकाच वेळीं होतें व डोळे पाण्यानें भरतात. त्यांच्यांतील हास्याच्या विभावासंबंधानें पाहतां एक प्रकारचा लाजाळूपणा, किंवा कांहीं तरी उपद्व्याप करण्याची बुद्धि, किंवा एकमेकांस त्रास देणें, कुचेष्टा करणें, व्यंगें काढणें वेडावून दाखविणें आणि चमत्कारिक नांवें ठेवणें वगैरे प्रमुख असून, त्यामुळें रानटी लोकांना केव्हां केव्हां सुधारलेल्या लोकांपेक्षांहि हसूं लोटतें असा अनुभव आहे. नवीन व अपरिचित वस्तु पाहिली असतां त्यांस फार मौज वाटते. बोर्निओ बेटांत एका गृहस्थानें ' पियानो ' हें वाद्य प्रथमच नेलें, तेव्हां तो वाजवितांना त्याच्या कळ्या किंवा पट्ट्या खालवर झालेल्या पाहून तेथील लोकांस असें कांहीं आश्चर्य वाटलें कीं, त्या पट्ट्यांप्रमाणेंच ते खालवर उड्या मारमारून मोठमोठ्यानें हसूं लागले. एका इंजिनीयरच्या पेटींतील लहानसा एक कंपस पाहून, त्याच्या योगानें सुंदर आकृति काढतां येतात असें जेव्हां एका अमेरिकन—इंडियन मनुष्यास सांगण्यांत आलें, तेव्हां त्यास तो नुसता असंबद्ध प्रलाप वाटून हसें आवरेना.

सुधारलेल्या युरोपियन लोकांनीं केलेलीं कलाकुसरीचीं कामें पाहूनहि केवळ नूतनत्वामुळेंच रानटी लोकांना अत्यंत मौज वाटते. आपणाव्यतिरिक्त परक्या टोळींतील किंवा जातींतील रीतरिवाज पाहूनहि त्यांना हसूं येतें, व युरोपियन लोकांच्या चालीरीति पाहिल्या असतां त्यांचा विनोद परमावधीस जातो. फार तर काय, ज्यांना तोंड धुणें हें माहीत नाहीं अशा लोकांस गोऱ्या प्रवाशांनीं नुसतें तोंड धुतलेलें पाहून हसूं लोटतें. युरोपियन लोक आपली आपण श्मश्रु करितात हा चमत्कार पाहून, दक्षिण आफ्रिकेंतील एका टोळीच्या पुढाऱ्यानें जेव्हां एका गोऱ्या प्रवाशास आपली श्मश्रु करण्याची विनंति केली, तेव्हां ती होईपर्यंत गांवांतील सर्व लोक त्या दोघांचे भोंवतीं गराडा घालून बसले व ती संपली असें पाहतांच सर्वांनीं एकदम एकजात हास्य करून कल्लोळ केला. गोऱ्या लोकांचें गाणें ऐकून रानटी लोकांना जणूं काय कुत्र्याचें गाणें त्यांनीं ऐकिलें अशी मौज वाटते, व स्त्रीपुरुषांनीं हातांत हात घालून व पायावर पाय ठेवून नाच केलेला पाहून

कोंबडीं झुंजल्याचा देखावा पाहिल्याप्रमाणें त्यांना करमणूक होते. आपली भाषा खरोखर किती हेंगाडी आहे हें न पाहतां ती फक्त परक्या माणसास बरोबर बोलतां आली नाहीं असें पाहून सुधारलेल्या मनुष्यास हसूं येतें. रानटी लोकहि या नियमास अनुसरून वागतात. गोऱ्या लोकांच्या ईश्वरोपासना-पद्धतीचा देखावा पाहूनहि रानटी लोकांस फार हसूं येतें. एका मिशनऱ्यानें आपल्या रानटी विद्यार्थ्यांस आत्म्याचें अविनाशित्व समजावून देण्याचा प्रयत्न केला तेव्हां, 'चालायला पाय नाहींत व खायला तोंड नाहीं' असा मनुष्य असूं शकेल तरी कसा असें म्हणून त्याचा शिष्यवर्ग एक घटकाभर खदखदां हसत होता.

स्त्रीजाति व पुरुषजाति यांनीं आपापल्या गुणांचा गर्व वाहून एकमेकांची थट्टा व उपहास करणें हें सुधारलेल्या लोकांप्रमाणें रानटी लोकांतहि आढळून येतें. रात्री शेगड्या पेटवून त्यांच्या भोवतीं टोळींतील लोक जमले असतां, लहान-थोरांनीं मोकळ्या मनानें विनोद थट्टा करून गोष्टी वगैरे सांगून मौजेंत रात्रींच्या रात्रीं काढणें हें रानटी लोकांत पुष्कळ वेळां घडून येतें. रानटी लोकांना नकलाहि उत्कृष्ट करतां येतात. आणि आपली थट्टा केली असतां ती समजून त्यांना जितका राग येतो, तितकीच दुसऱ्याची चेष्टा व नक्कल करण्याची मनापासून त्यांना हौस असते. मौजेचीं वर्णनें करणें, शब्दश्लेष करणें, व उत्तरास समयसूचक प्रत्युत्तर देऊन आपल्याऐवजीं दुसऱ्यास हास्यास्पद करणें, हेंहि रानटी लोकांना थोड्याबहुत प्रमाणानें माहित असतें. आस्ट्रेलियन व टास्मेलियन यांसारख्या अगदीं अस्सल जातींच्या रानटी लोकांमध्यें-सुद्धां नकल्या लोकांचीं लळितें व मुक्या आकृतींचा खेळ असल्याचें सांगतात. स्यामोआ या प्रांतांत प्रत्येक टोळीच्या पुढाऱ्याचा एकेक दरबारी खुषमस्कऱ्या असतो. ग्रीनलंडमधील एस्कीमो जातीच्या रानटी लोकांत न्याय निवडण्याचे कामीं जीं दीव्यें करतात, त्यांमध्यें वादी-प्रतिवादी हे एकमेकांचीं उणीदुणी काढून एकमेकांच्या निंदापर अश्लील कविता म्हणतात; आणि ह्यांपैकीं जो कोणी श्रोतृसमाजास आपल्या करामतीनें अधिक हसवील व रंजवील त्याच्यातर्फें निकाल देण्यांत येतो, अशाहि गोष्टी सांगतात. तात्पर्य, ज्या हास्यास फारसा विचार लागत नाहीं, म्हणजे बुद्धिप्रागल्भ्य असण्याचें कारण नाहीं, असे हास्य-प्रकार तर रानटी लोकांत सर्वत्र आढळून येतातच, परंतु ज्यास विचाराची आवश्यकता आहे असे प्रकार अगदींच नाहींत असें नाहीं. मिस् किंग्ले या

प्रवासी बाईनें आपला असा अनुभव लिहून ठेविला आहे कीं, दहा प्रकारच्या युक्तिवादांनीहि रानटी लोकांसंबंधानें जी गोष्ट असाध्य, फार काय पण डोक्यांत बंदुकीचा दस्ता मारून किंवा छातींत गोळी घालूनहि जी गोष्ट त्यांचे हातून करून घेतां येणार नाहीं, ती गोष्ट प्रसंगविशेषीं थोडासा विनोद करून व त्यांस हसवून करून घेतां येते. तात्पर्य, हास्यविनोदाच्या बाजूनें पाहतां रानटी लोक हे, अज्ञानी मुलाप्रमाणें, एका बाजूस बुद्धिहीन प्राणी व दुसरे बाजूस सुधारलेला व सुसंस्कृत बुद्धीचा मनुष्य यांचे दरम्यान येतात.



अध्याय ७ वा

हास्य व बाळपण

आतां आपण सुधारलेल्या समाजाकडे वळूं. हास्य ही मनुष्याला सर्वं जन्मभर पुरणारी देणगी आहे. प्रौढ माणसेंच हसतात असें नाहीं, तर लहान मुलेंहि हसतात. किंबहुना लहान मुलांचें हसणें जितकें खणखणीतपणें कानावर येतें, तितकें त्यापुढील वयांतील माणसांचें हसणें कानावर येत नाहीं. असें असतांहि हास्याची मीमांसा करणारांपैकीं पुष्कळांनीं प्रौढ वयांतलेंच हास्य जमेस धरून त्याची मीमांसा केलेली आढळते. यामुळें या मीमांसेंत हास्याचा संबंध बुद्धीशींच अधिक जोडला गेला, आणि असंबद्धतेला हास्यकारणांत प्रमुख स्थान मिळालें. यशःसिद्धि किंवा विजय या भावनांचा संबंध हास्याशीं मानणारांनींहि अर्थातच प्रौढ वयांतील हास्याचा विशेष परमार्ष घेतला. कारण यश विजय विक्रम या गोष्टी कर्तृत्वावर अवलंबून. आणि कर्तृत्व हें तर तरुण व प्रौढावस्थेंतच अनुभवाला यावयाचें. तात्पर्य, अशा कारणामुळें बाळपणांतील हास्याकडे मीमांसकांचें लक्ष प्रथम बरेच दिवस गेलें नव्हतें.

पण अलीकडे हास्यकारणांची मीमांसा अधिक व्यापक होऊं लागली. यामुळें ही अव्याप्ति लक्षांत येऊन बाळपणाच्या हास्याचा विचारहि अधिकाधिक होऊं लागला. प्रौढ वयांतील हास्याचीं कांहीं थोडी कारणें बालवयांतील हास्यालाहि लागू पडतातच परंतु आणखी निराळींहि कांहीं आढळून येतात, असें चिकित्सकांच्या प्रत्ययाला आलें. शिवाय मानसशास्त्रचिकित्सेवर हल्लीं पूर्वींपेक्षां पुष्कळच परिश्रम शास्त्रज्ञांकडून घेण्यांत येत आहेत. त्या कामीं प्रत्यक्ष प्रयोगहि करून माहिती जुळवून नवे नवे सिद्धांत बनविण्यांत येत आहेत. या प्रयोगांत मुलांच्या आचरणांतील इतर गोष्टींबरोबर त्यांच्या हसण्या खिदळण्याचाहि विचार करण्यांत येत असतो. म्हणून या शास्त्रीय माहितीपैकीं कांहीं ठळक गोष्टी व अनुमानें येथें देण्याचा विचार आहे.

लहान मुलांना जन्मानंतर किती काळानें हसूं फुटतें याविषयीं बराच मतभेद आहे. डार्विननें आपलीं मुलें चव्वेचाळीसाव्या शेहेचाळीसाव्या दिवशीं हसलेलीं पाहण्यांत आलीं असें लिहून ठेविलें आहे. पण दोन हजार वर्षांपूर्वीं झालेल्या प्लीनी या लेखकानें ती मर्यादा चाळीसाव्या दिवसापर्यंत मागें

नेली आहे. पेरेझ नामक एक ग्रंथकार लिहितो कीं, जन्मापासून एक महिन्याचे आंत मुलें हसूं लागतात. वुइल्यम फ्रेअर यानें आपल्या बालविषयक ग्रंथांत ही मर्यादा दहाव्या दिवसापर्यंत मागें खेचली आहे. पण त्याहि पलीकडे जाऊन प्रो० सली यानें आपल्या हास्याबरील निबंधांत मिसेस् मूर नामक बाईचें मूल सहाव्या दिवशीं हसलें असा उल्लेख केला आहे ! आणि रॉलीन या फ्रेंच ग्रंथकारानें १८९९ सालीं लिहिलेल्या पुस्तकांत मि. टीडमन् नांवाच्या गृहस्थाचा मुलगा पांचव्या दिवशींच हसला असें लिहिलें आहे !

कदाचित् बरीलपैकीं कित्येक मुलांच्या आईबापांच्या प्रेमामुळें त्यांना तसा भास झाला नसेल असें तरी कोणीं म्हणावें ! आपल्याच हसण्याचें प्रतिबिंब त्यांना आपल्या मुलांच्या डोळ्यांत दिसलें असेल. पण पांच दिवस असोत, तीस दिवस असोत, चाळीस दिवस असोत, या इतक्या अल्पवयांत मुलांना आलेलें हास्य हें ऐकूं येण्याइतकें मोठें असणें शक्यच नाहीं. तें फक्त त्याच्या तोंडावरच दिसेल हें उघड आहे. पण तें ऐकूं आलें किंवा नुसतें दिसलें तरी त्या हास्याचें कारण त्या वेळीं शुद्ध जीवनानंदापलीकडे जाऊं शकत नाहीं हें कोणीहि मीमांसक कबूल करील.

मुलांचे बाप संशोधक किंवा मीमांसक असले म्हणजे त्यांचीं मुलें सहजच ग्रंथप्रसिद्ध होतात ! डार्विन लिहितो,—"माझ्या मुलाच्या ऐकूं येण्यासारख्या हसण्याच्या कारकीर्दीला त्रेपन्नाव्या दिवसापासून प्रारंभ झाला. त्या दिवशीं त्याच्या हास्यांतून मेंढीच्या शब्दासारखा बारीक 'बें बें' असा आवाज निघाला. माझ्या धाकट्या मुलाचें हसणें पासष्टाव्या दिवशीं ऐकूं आलें." बर सांगितलेला फ्रेअरहि म्हणतो कीं, "माझ्या मुलाच्या हसण्याचा आवाज ऐकूं आला." परंतु या तपशीलांत आणखी विशेष शिरण्याचें कारण नाहीं. घेण्याची गोष्ट इतकीच कीं, मुलें अगदीं बालपणीं हसलेलीं दिसूं तरी लागतात ही गोष्ट जमेस धरावी लागते.

बाळपणच्या हसण्याचे दोन प्रकार मोठ्या माणसांच्या हसण्याच्या प्रकारासारखेच असतात. एक केवळ समाधानाचें सुखाचें सहज हास्य. यांत भावना अशी कोणतीच प्रकट होत नाहीं. दुसऱ्या प्रकारांत भावना स्पष्ट प्रकट होऊं लागतात. पहिल्या प्रकारच्या हास्याविषयीं गैरसमज होण्याचा संभव असतो. तो असा कीं, तें हसणें सर्वस्वीं सहज व निर्हेतुक असतां पहाणाराला मात्र तें साभिप्राय असें वाटावें. परंतु बाळपणांतच पुढें पुढें प्रकट होणाऱ्या हास्याबद्दल

मतभेद राहूं शकत नाहीं. म्हणजे तें साभिप्राय असतें हें निःसंशय ठरतें. मात्र हा अभिप्राय प्रथम तरी आईलाच उद्देशून असतो व कांहीं अंशीं तो आईलाच कळतो.

पहिल्या पांच—सहा महिन्यांतच मुलानें स्वतः होऊन हसण्याप्रमाणें त्याला मुद्दाम हसवितां येणेंहि शक्य होऊं लागतें. आणि हें घडवून आणण्याचें साधन म्हणजे सामान्यतः त्याच्या गालावरून हात फिरविणें, त्याला बाकुल्या दाखविणें म्हणजे तोंडें वेडींवाकडीं करणें, शीळ घालून किंवा चुचकारून त्याचें लक्ष आपणाकडे वेधणें, निरर्थक कां होईना पण त्याजकडे पाहून आपण तोंडांतून शब्द काढणें इत्यादि.

पांचव्या—सहाव्या महिन्याच्या सुमाराम मुलाची खेळण्याची वृत्ति जागृत व प्रकट होते. त्याला हातांत धरून वर फेकून झेलणें, किंवा गुढगे जोडून त्यांवरून त्याला घसरत खालीं सोडणें, किंवा पायावर उभें करून पाय खालवर नाचविणें, इत्यादि गोष्टींनीं मुलाच्या खेळण्याची हौस भागते व तोच खेळ पुनः पुनः व्हावा असा नाद त्याला लागतो. म्हणजे खेळ थांबला असतां रडें काढून तो पुन्हां सुरू करण्याची सूचना मूल देतें. यानंतर मूल दुसऱ्या मुलांना आपल्या खेळांत सामील करून घेण्याची इच्छा प्रकट करूं लागतें. म्हणजे उदाहरणार्थ, जवळ आलेल्या दुसऱ्या मुलाचे केस धरून तें ओढतें, व तें हसूं लागलें म्हणजे आपणाहि हसतें. तात्पर्य, अगदीं प्रथम मुलाचें हास्य केवळ आत्मसापेक्ष असतें, तर सुमारें पांच सहा महिन्याच्या आंत तें परसापेक्षहि होतें. याच वयांत मनुष्येतर निर्जीव वस्तूंच्या झगझगीत प्रकाशानें किंवा गतीनें मुलांचें लक्ष वेधलें जातें; ही गोष्ट पाळण्यावर टांगण्यांत येणाऱ्या चिमण्यांच्या कापडी चांदव्यावरून अनुभवसिद्ध ठरते.

तीन वर्षांच्या आंतील मुलांचें हसणें उच्छृंखळ नसतें. पण तेथपासून पुढें कांहीं वर्षें त्या हसण्याचा बहर असतो. या वयापासूनच्या मुलांशीं संभाषण करण्यांत फार मौज असते. मात्र तीं थोडीं बुद्धिवान् असावीं. आणि त्यांच्याशीं आपण अगदीं खेळीमेळीनें वागावें. या वयांत त्यांना कशाकशाची मौज व गंमत वाटते हें समजून घेतल्यास हास्याच्या शास्त्रीय चिकित्सेला मोठी मदत होण्यासारखी असते. चवथ्या व पांचव्या वर्षीं, म्हणजे तीं शाळेंत जाण्यापूर्वींच, हास्यविनोदाच्या दृष्टीनें त्यांचीं मनें फारच विकास पावतात. या वयांतील मुलांच्या प्रवृत्तींची नोंद किंवा टिपणें आईबापांनीं ठेविल्यास,

शाळेंतील शिक्षणानें त्यांचा मनोविकास वाढविण्याला शिक्षकाला फार मदत होण्याजोगी आहे. पण अशीं टिपणें सहसा कोणी ठेवीत नाहींत. उलट हें करूं नको, तें करूं नको, अशा निषेधांच्या वागणुकीनें हास्यविनोद करण्याच्या त्यांच्या शक्तीला बराच अडथळा होतो. याच वयांत संवयीं बनणें स्वाभाविक असतें. परंतु त्या संबयी त्यानें मोकळेपणानें वागून, आपल्याला आपणच लावून घेतलेल्या अधिक बऱ्या. जें मूल संवयींच्या बाबतींत गुलाम बनलें, म्हणजे दुसऱ्याच्या शिकवणीनें त्याच्या संबयी बनल्या, त्याची हास्यविनोदाची शक्ति संकुचितच राहणार.

कित्येकांच्या मतें म्हातारपणांत जे लोक आनंदी असतात व हास्यविनोद करतात त्यांना लहानपणीं बरीच मोकळीक मिळालेली असते. 'म्हातारपण हें दुसरें बालपण होय' असें शेक्स्पिअरनें म्हटलें आहे. आणि हास्यविनोदाच्या दृष्टीनें पहिलें बाळपण जसें भोगलें असेल तसेंच हें दुसरें बहुधा भोगले जाणार. म्हातारपणीं पोरखेळ हा एका अर्थानें बाईट दिसतो. परंतु बाळपणच्या खेळकर वृत्ति जर म्हाताऱ्यांत शाबूत राहतील, तर चांगल्या अर्थानें म्हातारपणचें दुसरें बाळपण सुखांत व आनंदांत जाऊं शकेल. अशा प्रकारचे म्हातारे लहान मुलांना फार आवडतात. कारण ते मुलांना वयानें दूर पण मनानें जवळ असतात. आणि लहान मुलेंहि कोणत्या म्हाताऱ्याशीं आपलें अधिक जुळेल हें हुडकून काढण्यांत अगदीं पटाईत असतात.

बालपणची मनोवृत्ति प्रौढपणीं टिकल्यास प्रौढपणींहि, म्हणजे संसारांतले अनेक व्याप त्याला गुंडाळून घेत असतांहि, मनुष्य हास्यविनोदशील राहतो. कांहीं कांहीं सण फक्त मुलांकरतांच असतात. अर्थात् त्या सणांत मुलांचेंच राज्य चालू होतें. अशा वेळीं प्रौढ मनुष्यांनीं आपली बालवृत्ति कितपत शाबूत ठेविली आहे याची सहज परीक्षा होते. प्रौढांनीं मुलांबरोबर मूल होऊन हास्यविनोद करण्याची ही एक योग्य संधि असते. पण ज्या प्रौढांनीं आपली हास्यविनोदशीलता संभाळून ठेविली असेल, तेच असे मुलांबरोबर मूल होऊन अशा सणांत खेळलेले आढळतील.

लहान मुलांचें हसणें तीन प्रकारचें असतें. पहिला प्रकार हा कीं, निरोगीपणामुळें स्वाभाविकपणें अनुभवाला येणारा त्यांचा आनंद अकारण हास्यानें प्रकट होतो. दुसरा प्रकार हा कीं, लहान वयांतहि मुलाच्या रीतीनें मुलांनीं कांहीं नवें काम किंवा खेळांतील प्रयोग हातीं घेतलेला असावा व तो चांगला

निर्विघ्नपणें पार पडावा; म्हणजे त्यांना हसूं येतें. तिसऱ्या प्रकारचें हसणें हें करमणुकीचें म्हणजे थट्टामस्करीचें. यांत असंबद्ध गोष्टी पाहण्याचा बराच भाग असतो. अपरिचित शब्द कानावर पडले, अपरिचित देखावे डोळ्याला दिसले, फार काय पण घरच्या व्यवस्थेंत जरी थोडेसे बदल झाले, तरी तेवढ्यानें मुलांना पुष्कळ हसूं येतें. बाळपणच्या खेळांत आंधळ्या कोशिंबिरीसारखे व लपण्याहुडकण्यासारखे खेळ (म्हणजे ज्यांत वस्तु दिसावी, फिरून नाहींशी व्हावी, फिरून दिसावी) अशा खेळांनीं मुलांना फार हसूं येतें.

कांहीं खेळांत सकृद्दर्शनी मुलांना भीति वाटण्यासारखी देखील असते. पण भीतीचा तो पहिला क्षण जातांच भीति दाखविणाऱ्या वस्तूचीच तीं मग टवाळी करूं लागतात. इसापनीतींतील गोष्टींतहि लांकडाचा ओंडा प्रथम पाण्यांत पडल्याबरोबर बेडूक खडकाच्या कपारींत जाऊन दडून बसले. पण कांहीं वेळानें तें लांकूड स्थिर झाल्यावर तेच बेडूक त्याच्या डोक्यावर जाऊन बसले ! दिवाळींतल्या दारूची गोष्ट अशीच आहे. फुलबाजीच्या ठिणग्या मुलांना प्रथम भिववितात. पण त्यांचा चटका बसत नाहीं असें एकदां मुलांनीं पाहिलें, म्हणजे दुसरा कोणी फुलबाजी उडवीत असला तर तिच्या ठिणग्यांत मुलें मुद्दाम हात घालतात. किंवा स्वतः हातांत पेटलेली फुलबाजी घेऊन, आपणाभोंवतीं फिरून, आपण ठिणग्यांच्या चक्रांत उभीं राहण्याइतकीं धीट आहों असा बहाणा तीं करतात. पेटीचें झांकण कमान दाबून एकदम उघडलें म्हणजे आंतून दाढीमिशावाला बुवा निघतो तो पाहून तीं प्रथम दचकतात; पण थोड्या वेळानें त्याच्या दाढीमिशा उपटूं लागतात. वरील सर्व प्रसंगीं मुलें खदखदा हसत असतात.

मोठ्या माणसांपेक्षां लहान मुलांनाच गुदगुल्या केल्यानें अधिक हसूं येतें. शरीराचा कदाचित् एखादा भाग असा विशेष असेल कीं, तेथें हात लाविल्यानें त्याला गुदगुल्या होऊं शकतील. पण मोठ्या-लहानांत फरक हाच कीं, गुदगुल्या होण्याच्या जागा बालपणीं पुष्कळ अधिक असतात. किंबहुना अशा जागीं प्रत्यक्ष हस्तस्पर्श न होतां, म्हणजे किंचित् दुरूनहि, दुसऱ्या कोणी त्या ठिकाणीं गुदगुल्या केल्यासारखीं बोटें चाळविलीं, तरी कांहीं मुलांना हसूं येतें. पण स्वतः मुलाच्या हातानें त्याला गुदगुल्या होत नाहींत. कारण एकतर गुदगुल्यांनीं हसूं येण्याला अकल्पित अनुभव कारणीभूत असतो तो तसा येथें असत नाहीं. दुसऱ्यानें गुदगुल्या करण्यांतहि असें आढळतें कीं, त्या करणारें

माणूस मुलाच्या प्रेमांतलें असावें लागतें. तरच तें हसतें. परक्या माणसानें गुदगुल्या केल्या असतां लहान मुलें रडतात ओरडतात व रागावतात.

शरीरामुळें हास्य उत्पन्न होण्याचा सर्वांत सोपा व सर्वांच्या लक्षांत सहज येण्यासारखा प्रकार म्हटला म्हणजे शरीराच्या कांहीं विवक्षित भागास स्पर्श झाला असतां उत्पन्न होणारें हास्य हा होय. या विशिष्ट स्पर्शामुळें होणाऱ्या परिणामास गुदगुल्या असें म्हणतात. या गुदगुल्या बहुधा त्वचेच्या नाजूक भागावर म्हणजे पायांचे तळवे, तळहात, कांखा वगैरे भागांवरच होतात. स्पर्श करणारा पदार्थ जितका मऊ गुळगुळित किंवा नाजूक तितक्या गुदगुल्या अधिक होतात. गुदगुल्यांमुळें हसूं येतें तें आयुष्यांतील सर्व स्थितींतील मनुष्यांस, म्हणजे अगदीं पाळण्यांतील मुलांपासून तों जख्ख झालेल्या म्हाताऱ्यापर्यंत बहुधा सर्वांना येतें. हें हास्य मनुष्याच्या इच्छेवर अवलंबून नसतें. मनाची स्थिति दुःख राग वगैरे तीव्र मनोविकारांनीं हास्यास सर्वथैव प्रतिकूल बनलेली नसल्यास गुदगुल्या केल्या असतां ज्यास हसूं येणार नाहीं असा मनुष्य बहुधा विरळाच. गुदगुल्यांमुळें होणारें संवेदन नेहमीं सर्वांशींच सुखात्मक असतें असें म्हणतां येणार नाहीं. गुदगुल्यांनीं एक प्रकारचें सुख होतें हें आपण पहातों. आणि लहान मुलें तर गंमतीखातर एकमेकांस मुद्दाम गुदगुल्या करितात व हौसेनें स्वतःस करवून घेतात. परंतु गुदगुल्यांपासून होणाऱ्या संवेदनाचें पृथक्करण केलें असतां त्यांत शरीरसुखाचा व त्याचप्रमाणें दुःखाचाहि भाग आहे असें इंद्रियविज्ञानशास्त्र जाणणारांचें मत आहे.

गुदगुल्यांच्या क्रियेंत शरीरास स्पर्श झाला असतां स्नायूंकडून दोन प्रकारच्या क्रिया घडून येतात. पैकीं एक प्रकारच्या क्रियांस संरक्षक असें नांव देतां येईल व दुसऱ्यास आनंददर्शक असें म्हणतां येईल. गुदगुल्या होतांच हातपाय आंखडणें, विशेषतः ज्या भागांवर त्या होतात ते भाग आंखडणें, गुदगुल्या करणारा पदार्थ झटकून टाकणें, वगैरे प्रकार संरक्षक होत. दुसऱ्या प्रकारचीं उदाहरणें म्हटलीं म्हणजे मन मोकळें करून खदखदां हसणें, डोळ्यांत सुखाश्रू येणें, अंग गदगदा हालणें, वगैरे होत. गुदगुल्यांपासून प्रथमतः एक निश्चित असा परिणाम घडतो तो हा कीं, शरीरास कांहीं अपूर्व असा अनुभव किंवा साक्षात्कार होतो.

गुदगुल्यांपासून हास्य उत्पन्न होण्याचें जर कांहीं सोपपत्तिक कारण असेल, तर तें स्पर्शाच्या या अतर्कितत्वांत आकस्मिकत्वांतच आहे. परंतु हें अत-

कितत्व कांहीं मर्यादेपलीकडे गेलें म्हणजे, उदाहरणार्थ, स्पर्श करणाऱ्या वस्तू-पासून भीति अगर अपाय निःसंशय होईल अशी जर आपली खात्री झाली, फार काय, पण यथार्थ असा संशयहि जरी उत्पन्न झाला, तरी गुदगुल्यांचा परिणाम नेहमींहून वेगळाच होईल. म्हणजे आपणांस हसें न येतां त्रास व भीति वाटेल. अर्थात् गुदगुल्यांमुळें होणारें संवेदन जरी पुष्कळ वेळां सुखात्मक असतें, तरी त्यापासून हटकून हसूं येण्यास मनाची एक प्रकारची हर्ष-प्रबण अशीच मनोवृत्ति असावी लागते. हातानें गुदगुल्या करावयाचेऐवजीं हातांत विंचू धरून किंवा साप धरून त्याच्या अंगस्पर्शानें दुसऱ्यास गुदगुल्या करण्याचा जर आपण प्रयत्न केला, व विंचवाची नांगी मोडलेली आहे व सापाचे दांत पाडलेले आहेत अशीहि जरी स्थिति वास्तविक असली, तरी हें जोंपर्यंत ज्याला गुदगुल्या करावयाच्या त्याला माहीत नसेल तोंपर्यंत गुदगुल्यांचे योगानें त्यास हसें न येतां बहुधा तो किंकाळीच फोडील. पण नंतर जर त्याची खात्री करून दिली कीं, बिंचवाची नांगी व सापाचें तोंड हीं दोन्ही निरुपद्रवी केलेलीं आहेत, तर मात्र दुसऱ्या खेपेस तो भयानें किंकाळी फोडणार नाहीं.

गुदगुल्या केल्यानें मुलांस हसूं येतें याची आनुवंशिक उपपत्ति शास्त्रज्ञ अशी सांगतात कीं, शरीराच्या ज्या भागांत गुदगुल्या हटकून होतात, ते भाग असे आहेत कीं, मनुष्यप्राण्याच्या अगदीं जुन्यापुराण्या स्थितींत, जेव्हां नखदंत हीं युद्धाचीं आयुधें होतीं, तेव्हां ते भाग प्रतिपक्षाच्या हल्ल्यास सर्वांत अधिक पात्र होते. आणि ते तसे पात्र झाले असतां आत्मसंरक्षणार्थ त्या भागांचे स्नायु आंखडण्याची जी संवय मनुष्यप्राण्यास तेव्हां लागलेली होती, त्या संवयींचेंच आविष्करण गुदगुल्या झाल्या असतां अगदीं बाल्यावस्थेंत हल्लींचा मनुष्य-प्राणी करतो. प्रो० सली यानें दुसरी एक चमत्कारिक उपपत्ति सुचविली आहे. तो म्हणतो कीं, मनुष्यप्राण्याच्या उत्क्रमणांतील अगदीं जुन्यापुराण्या स्थितींत त्याचे अंगावर त्याचें रक्त खाण्यास पुष्कळ प्राणी चढून बसत असतील; व गाय ज्याप्रमाणें जिभेनें आपल्या मुलाचें आंग चाटून साफ करते, त्याचप्रमाणें हे उपद्रवी कृमि काढून टाकण्याकरितां त्या स्थितींतील त्याच्या आईचा हात अंगावरून फिरून ते कृमि निघाल्यामुळें त्यास जें सुख तेव्हां होत असेल, त्याचीच आठवण हल्लीं मुलांस अगदीं बाल्यावस्थेंत हळूच हस्तस्पर्श झाल्यास कदाचित् होत असावी.

दुसऱ्याची नक्कल करणें हा मुलांच्या खेळण्याचा व हसण्याचा एक प्रमुख विषय असतो. यासंबंधीं प्रयोग करून पाहणारांनीं असें मत दिलें आहे कीं, आधीं नक्कल करून मग मूल हसतें असें होत नाहीं. तर नकलेच्या कल्पनेनें तें आधीं हसतें व मग नक्कल करून दाखवितें. क्षुद्र अपघातांनीं हसूं येण्याचा प्रकार लहान मुलांसंबंधानेंहि घडतो. कारण चालायला शिकतांना मूल पडलें, पण त्याला फारसें लागलें नाहीं, तर तें न रडतां उलट हसतें. आणि एकदां असें पडून हसल्याबर पुन्हां पुन्हां तसेंच पडून हसावें हा त्याचा खेळ सुरू होतो. अशाच वयांत, म्हणजे बोलतां येऊं लागल्यावर, मुलें बोलण्यांतील शब्दांचा खेळ करूनहि हंसतात. पुष्कळ अंशीं तो शब्दच्छल असतो. म्हणजे शब्दांचा कुस्करा करण्यांत त्यांना गंमत वाटते. पण या वयांत बुद्धिमत्तेचा जर थोडाबहुत उदय झालेला असेल तर मुलें लहानसहान शब्दांवरच्या कोट्याहि करतात. यासंबंधीं अनेक प्रयोगांचीं उदाहरणें मानसशास्त्रावरील पुस्तकांत दिलेलीं आढळतात तीं फार मनोरंजक असतात. वाचणाराला आश्चर्य वाटतें कीं, इतक्या लहान मुलांनीं अशा कोट्या कशा केल्या! उलट अजाणतां कांहीं भोळेपणाचे बोल मनाच्या सरळपणामुळें मुलांच्या तोंडून निघतात, त्यांची जाणीव मुलाला नसली तरी त्यापासून ऐकणाराला हसूं येतें. बाल वयांत लहान मुलांना प्रतिभाहि फुटूं शकते. कारण त्यांना चमत्कारिक उपमा सुचूं लागतात. याच वयांत त्याना गोष्टी ऐकण्याची आवड उत्पन्न होते. आणि अशा गोष्टींत कांहीं चमत्कारिकपणा आला कीं मुलें हसतात.

आतां मुलांचें हास्य व भावना यांच्या संबंधाचा थोडा विचार करूं. गुदगुल्या करणें करून घेणें, खेळणें खेळविणें, स्वतः भिण्याचें सोंग करणें व दुसऱ्यास भिवविणें, निरनिराळ्या प्रकारच्या क्रीडा व खेळ खेळणें, धांगडधिंगा करणें, शिकार करणें, खिजविणें खिजवून घेणें, चिडविणें चिडवून घेणें, लपणें हुडकून काढणें, नकला करणें या सर्व मुलांच्या बालपणांतील सुप्रसिद्ध क्रिया किंवा चेष्टा होत. यांत कोठें कोठें मुलें आपली बुद्धि चालवितात, चित्सिकपणा दाखवितात, असंबद्धता ओळखतात, अपेक्षा बनवितात व त्या विफळ झाल्याचें जाणवितात हें सर्व खरें, व या सर्व क्रीडाप्रकारांत हसणें हें बहुधा सहकारी किंवा जोडीदार असतें. मात्र या लीला व हें हसणें यांचा कोणता आवश्यक किंवा नैमित्तिक संबंध आहे हें एकच नियम लावून ढोबळपणानें सांगतां येत नाहीं.

हें हसणें हा त्यांच्या केवळ सहजानंदाचा उद्गार असेल असें म्हणावें, तर गुदगुल्या करतांना त्यांना दुःख होत असतांहि हसें येतच नाहीं असें होत नाहीं. आपल्या आपण पडतां झडतांना त्यांना लागून दुःख होत असलें तरी तीं हसतच नाहींत असें नाहीं. किंचित् भीतीचा संभव असतांहि तीं हसूं शकतात. इत्यादि उलट सुलट गोष्टी लक्षांत घेतल्या असतां बाळपणच्या क्रीडांतील सहचारी हास्य हें केवळ सुखाचें किंवा आनंदाचें आहे असें म्हणवत नाहीं.

तथापि केवळ चिकित्सक किंवा बौद्धिक कारणें लावून या हास्याची मीमांसा करण्यापेक्षां दुसरा एक मार्ग अधिक सयुक्तिक दिसतो तो हा कीं, या त्यांच्या लीला व त्याबरोबरचें त्यांचें हसणें यांचा संबंध मनुष्याच्या मूलभूत किंवा उपजत भावनांशीं लावण्याचा प्रयत्न करावा व तो अधिक यशस्वी होण्याचा संभव असतो. वर ज्या निरनिराळ्या क्रीडा किंवा लीला म्हणून सांगितल्या, म्हणजे ज्यांत आनुषंगिक रीतीनें हास्य हें जोडीदार असलेलें दिसतें, त्या कांहीं लीला मूलभूत भावनांतूनच निर्माण झालेल्या असतात.

अशा भावना वासना म्हटल्या म्हणजे मुख्यतः प्रीति व द्वेष. प्रीति ही दोन प्रकारची असते. आत्मप्रीति व परप्रीति. परप्रीति ही देखील आत्मप्रीतीचेंच एक रूप आहे असें तत्त्वज्ञानी म्हणोत. परंतु प्रीतीचे दोन प्रकार ढोबळमानानें वेगळे आहेत असें म्हणणें फारसें चुकीचें नाहीं. आत्मप्रीतींत जगण्याची इच्छा, जीवनरस सेवन करण्याची इच्छा, आत्मरक्षणाची इच्छा, अप्रिय व भीतिकारक असेल त्याच्या तिरस्करणाची व दूरीकरणाची इच्छा, व कामवासनापूर्ति इत्यादि येतात. दुसऱ्या प्रकारच्या म्हणजे परप्रीतींत वत्सलता, स्नेह, संगति इत्यादिकांच्या भावना येतात. म्हणून शास्त्रज्ञांचें म्हणणें असें आहे कीं, बाळपणांतील क्रीडा व तदनुषंगिक हास्य हीं वरील-पैकीं कोणत्याना कोणत्या तरी एखाद्या मूलभूत किंवा उपजत वासनेंतून कशीं निर्माण झालेलीं असतील हें पहावें लागतें.

या लीला व हें हास्य हीं या मूलभूत वासनांना पोषक असूं शकतील, पण त्या कांहीं स्वतंत्र वासना नव्हत. या वासनांची उपज झाली म्हणजे त्यांची पूर्ति किंवा समाधान होण्याचीं साधनें जीवमात्र हुडकून काढतो किंवा तीं त्याला सुचतात. हें करीत असतां एक विशेष प्रकारची मानसशक्ति, व तिच्या कारणानें विशेष प्रकारची शारीरिक शक्ति—किंवा या दोहोंना मिळून

चैतन्य असें आपण म्हणूं—तें निर्माण होतें. ती शक्ति सर्वच्या सर्व वासना शांतींत खर्ची पडली तर हसण्याचा प्रश्नच उत्पन्न होत नाहीं. पण ती सर्व त्या कामीं खर्ची न पडून कांहीं अवशिष्ट राहिली तर तिचा व्यय प्रायः हसण्यानें होतो. उदाहरणार्थ, मूल स्तनपान करतांना अहेतूक रीतीनें हसतें तें याच कारणानें. क्षुधेची वासना शांत करणें हें साध्य आणि स्तनपान हें त्याचें साधन. या साधनानें हें साध्य साधण्याचा प्रयत्न करण्याकरितां निर्माण केलेलें चैतन्य ह्या कामाला अपुरें पडेल, पुरें पडेल, किंवा पुरून उरेल. पैकीं अपुरें पडलें तर मूल हसण्याऐवजीं रडूं लागेल. कारण वासनेची पूर्ति झाली नाहीं. दोहोंची रमारमी झाली तर रडूं येणार नाहीं व हसूंहि येणार नाहीं. पण चैतन्यशक्ति कार्याला पुरी पडून उरली तर हसण्याच्या द्वारानें तिचा निरास होईल.

लहान मुलांच्या हसण्याचा संबंध प्रेमाशीं जोडणें हें जरासें चमत्कारिक दिसतें. परंतु प्रेम या शब्दाचा अर्थ संकुचित, म्हणजे फक्त कामुकवृत्तीचें प्रेम, असा न घेतां वर दर्शविल्याप्रमाणें व्यापक करून घेतला तर त्याचा हसण्याशीं संबंध विपरीत वाटणार नाहीं. अंगस्पर्शानें मुलांना हसूं येणें याचीहि मीमांसा अशीच करतां येते. कारण स्पर्श हा वरील व्यापक अर्थाच्या प्रेमाला पोषक असतो. म्हणूनच मुलांच्या गालाला किंवा ओठांना स्पर्श केला असतां त्यांना हसूं येतें. गुदगुल्या स्पर्शानेंच होतात. म्हणून गुदगुल्यानीं येणारें हसें हें, ज्या प्रेमभावनेला स्पर्श हा पोषक आहे त्या भावनेच्या व्यापारांतच उत्पन्न होतें असेंहि म्हणतां येतें.

भीतीचा आभास व निरास ज्यांत आहे अशा खेळांचा संबंध आत्मरक्षणाच्या मूलभूत भावनेशीं येतो. पण त्या त्याप्रसंगीं उत्पन्न झालेली चैतन्यशक्ति सर्वच्या सर्व खर्च होण्याइतकें तें मोठें भीति निवारणाचें कार्य ठरत नाहीं. अर्थात् उरलेलें चैतन्य हसण्यानें विराम पावतें. मूल पळून जात आहे, आपण त्याला धरण्याचा प्रयत्न करीत आहों, या खेळांत मुलाला पकडलें जाण्याची खरी भीति वाटत नसते. तो भीतीचा बहाणा असतो. म्हणून आपण पकडणाराच्या अगदीं आटोक्यांत आलों असें जेव्हां त्याला दिसतें, म्हणजे सुटका होण्याची निराशा होते, अशाच वेळीं मूल जितकें खदखदां हसतें तितकें पकडणारा दूर असतां तें हसत नाहीं, असा अनुभव कांहींनीं लिहून ठेविला आहे. लंपडावाच्या खेळांत खेळगडी अदृश्य झाला म्हणजे ती एक भीति

किंवा चिंताच म्हणावयाची. अर्थात् तिचा परिहार करण्याकरतां नवचैतन्य मदतीला यावें लागतें. खेळगडी बराच वेळ सांपडला नाहीं तर त्याला शोधणारें मूल हसत नाहीं. याचा अर्थ हें सर्व चैतन्य त्या प्रयत्नांत खर्ची पडतें. पण लपलेला खेळगडी चट्दिशीं पुन्हां दिसला म्हणजे चैतन्य कांहीं शिलकी उरलेलें असतें तें हसण्याच्या द्वारानें निघून जातें.

मुलांच्या द्वेषभावनेविषयींहि अशाच प्रकारची मीमांसा करतां येतें. प्रेमाच्या निष्फलतेंतून द्वेषाची भावना उपजते. लहान मुलांच्या खेळांत ही द्वेषभावना सूक्ष्मावस्थेंत दिसून येते. कारण त्यांना उपजत बुद्धीनें आवडनिवड शिकविलेली असते. जें आवडतें त्यावर मुलें प्रेम करतात, व जें आवडत नाहीं त्याचा तीं तिरस्कार करितात. भांडण्याची जी एक उपजत बुद्धि मुलांत दिसून येते ती हें तिरस्करण यशस्वी करण्याला साहाय्यक असते. परंतु मुलांमध्यें प्रौढाइतकी क्रूरता आढळत नाहीं. तीं तावडींत सांपडलेल्या दुर्बळ प्राण्यांना छळतील. परंतु तें खऱ्या क्रूरतेनें नव्हे. तीं दुसऱ्या मुलांना चिडवितात तो प्रकारहि वरील सौम्य द्वेषाचाच असतो.

अर्थात् चिडविणें हें छळण्यापेक्षां अधिक सौम्य. याचा अर्थ ज्या प्राण्यांना मुलें छळतात, त्यांच्यापेक्षां ज्या मुलांना तीं चिडवितात तीं थोडीबहुत त्यांना आवडतींच असतात. म्हणून चिडविणें हा प्रेम व तिरस्कार या मिश्र भावनांचा खेळ असतो. आणि या खेळांत मुलांना हसूं येतें याचेंहि कारण हेंच कीं, हें प्रेम व ही तिरस्कारबुद्धि सफल होण्याकरितां जी शक्ति तीं उपयोगांत आणतात ती सबंच्या सर्व खर्ची पडत नाहीं.

लहान मुलें खोडकरपणानें आपली आई दाई यांच्याशीं बंडखोरी करितात व त्यांना चपाट्या मारतात तेव्हां तीं हसूं शकत नाहींत असें नाहीं. कारण या बंडखोरीच्या मूळाशीं अमिश्र अशी द्वेषाची मूलभूत भावना नसते. हसत हसत व कांहीं रडत रडत आईला मूल चावतें किंवा चपाट्या मारतें याची मीमांसा इतर रीतीनें कशी होणार? एका मानसशास्त्रवेत्त्यानें या मीमांसेचें सार खालीलप्रमाणें दिलें आहे. "प्रत्येक मूलभूत वासनेच्या पूर्तीच्या प्रयत्नांचा कार्यक्रम म्हणून कांहीं असतो. लहान मुलाला प्रथम जें हसूं फुटतें तें स्तनपानाच्या कार्यक्रमांत फुटतें. स्तनपान हा क्षुधेच्या वासनापूर्तीचा कार्यक्रम होय. हा आत्मप्रेमाचा एक कार्यक्रम घडून येत असतां मूल आईला बिलगून राहतें. पण हा कार्यक्रम होत असतां इतर चाळे

करण्याला त्याला वेळ असतो; व प्रेमभावनेनें उत्पन्न झालेली शक्ति खर्च पडेल अशा लीला करण्याला त्याला अवसर असतो. स्तनपानाच्या चित्राला हास्य ही कलाकुसरीची वेलबुट्टी किंवा चौकटच होय! या वेळीं आत्मप्रेमाच्या भावनेनें उत्पन्न केलेली चैतन्यशक्ति फारच थोडी असते, व त्या मानानें वासनापूर्तीला अडथळेहि थोडे असतात. पण मूल मोठें होत जावें तसतशी आत्मप्रेमाची वासना सफल करण्याकरितां त्याला चैतन्य अधिकाधिक उत्पन्न करावें लागतें. त्या वासनापूर्तीच्या कामांत अडथळेहि अधिकाधिक येतात. पण ते दूर होऊन उरलेल्या शक्तीचा निकाल हसण्याखिदळण्याच्या द्वारानें लागतो. तात्पर्य, हसणें हें ज्या क्रीडालीलांच्या अनुषंगानें प्रकट होतें त्या लीला सर्व केवळ मूलभूत वासना नसतात. तर प्रीति व द्वेष या ज्या दोन मुख्य मूलभूत भावना त्यांच्या व्यापाराशींहि त्या लीला व तो हास्य-विनोद यांचा संबंध असतो.

याच्या उलट प्रौढपणीं या मुख्य दोन मूलभूत भावना लहानपणाहून अधिक प्रबळ होतात. इतकेंच नव्हे, तर त्यांचें पृथक्करण होत जाऊन त्यांतून वेगवेगळ्या जातींच्या उपभावना बनतात. जातींतून जशा पोटजाति निर्माण होतात, त्याचप्रमाणें प्रेम व द्वेष या मूल भावनांतून अनेक निरनिराळ्या पोटभावना उत्पन्न होतात. त्या प्रत्येकी गणिक हास्याचें एकेक वेगळें कारण बनून रहातें. म्हणून प्रौढ मनुष्यांच्या हास्याचीं जितकीं वेगवेगळीं विभावकारणें हुडकून काढतां येतात, तितकीं लहान मुलांच्या हसण्यांतून काढतां येत नाहींत.

पण हास्यविनोदाचा जन्म खेळकरपणाच्या जन्मसिद्ध वृत्तींत होतो. आणि खेळकरपणाचा गुण प्रथम बाल्यावस्थेतच प्रकट होतो, म्हणून त्या वृत्तीचा थोडासा विचार हास्य व बालपण या सदरांत करणें सयुक्तिक होईल. मनुष्य-मात्राच्या दोन वृत्ति जन्मसिद्ध असतात आणि त्या जन्मभर टिकतात. या दोन मूलभूत वृत्तींपैकीं एक गंभीरपणाची आणि दुसरी खेळकरपणाची. या दोन वृत्ति परस्परपोषक आणि उपकारी असतात. कारण त्या एकमेकींची सोडवणूक करून एकमेकींना विश्रांति देतात. त्यांचें कार्य एकाच वेळीं न घडतां आल-टून पालटून घडतें. देवडीवरील पहाऱ्याप्रमाणें एकीचें कार्य झालें कीं दुसरी पुढें येते, आणि पहिलीला हवी ती विश्रांति देते. मात्र पहारेवाले आठ आठ तास वाटून घेऊन एकसारखे पहारा देतात, तसेंच अगदीं त्यांचें होत नाहीं. तर त्या एकमेकींची सोडवणूक करण्याला नेहमीं सिद्ध असून आपला

धनी म्हणजे मनुष्याचें मन आज्ञा करील त्याप्रमाणें घडी अर्ध-घडीनेंहि त्यावृत्ति पहाऱ्यावर उभ्या राहतात व जातात.

या दोन वृत्ति एकाच मनाचें कार्य करीत असल्या तरी दोघींचा स्वभाव मात्र वेगवेगळा असतो. पैकीं गंभीर वृत्ति ही तंग म्हणजे ताठलेली ताणलेली असते, तर खेळकर वृत्ति ही ढिली चपळ असते. धनुष्याची दोरी शरसंधान करण्याच्या वेळीं ताणलेली असते तसा प्रकार गंभीर वृत्तीचा, आणि शरसंधानाचें काम संपलें म्हणजे दोरी सोडून किंवा सैल करून ठेवलेली असते तसा प्रकार खेळकर वृत्तीचा असतो. मनानें कांहीं हेतूनें उद्देशानें एखादें काम करावयाचें योजिलें म्हणजे ती वेळ शरसंधानासारखी, म्हणून वृत्तीची दोरी ताठ करावी लागते. आणि तसें कांहीं काम नसेल तेव्हां ती ढिली करून ठेवितां येते. ताणलेली दोरी केवळ ताठच राहूं शकते, पण ढिली केलेली दोरी लोंबते तेव्हां तिला पिळे घालतां येतात, किंवा तिच्या आकृतिहि बनवितां येतात. पहिली कार्यक्षमतेला तर दुसरी लीलाविलासाला उपयोगीं पडते. पहिली वृत्ति बहुशः अंतर्मुख तर दुसरी बहिर्मुख असते. पहिली सफल होण्याला एकाग्रतेची तर दुसरी सफल होण्याला संगतीची आवश्यकता असते. मनुष्य हा समाजप्रिय संगतिप्रिय प्राणी असला तरी तो आपला वेळ कांहीं अंतर्मुख आणि कांहीं बहिर्मुख स्थितींत घालवूं इच्छितो. आणि तो ज्या मूलस्वभावाचा असेल त्या मानानें तो आपल्या वेळेची वांटणी त्या दोहोंत करतो. ज्ञानसंपादन, द्रव्यार्जन, कुटुंबव्यवहार करण्याच्या वेळीं तो गंभीरवृत्तीचा असतो. उरल्या वेळीं तो समाजाकडे लक्ष देतो आणि इतर मनुष्यांच्या संगतीचा उपयोग करून घेतो.

खेळकरवृत्ति ही प्रायः इतरांच्या संगतीवांचून सफल होत नाहीं. या वृत्तींतूनच त्याचे खेळ क्रीडा करमणुकी या जन्म पावतात. आणि हास्यविनोदाचें मूळहि या खेळकर वृत्तींतच असतें. अंतर्मुखवृत्तीचें कार्य करण्याला श्रम लागतात तसेंच बहिर्मुख खेळकर वृत्तीचें कार्य करण्यालाहि श्रम लागतात. परंतु या दुसऱ्या वृत्तीच्या समाधानींत होणाऱ्या श्रमाचा उपयोग शेवटीं पहिल्यावृत्तींतील कार्यालाच उपयोगीं पडावा असा बहुधा हेतु असतो, आणि त्या दृष्टीनें तो सफलहि होतो. अंगाला आळेपिळे देणें यालाहि श्रम लागतातच, पण ते श्रम करण्याचा हेतु आळस घालवून मन व शरीर पुन्हां कार्यक्षम करण्याचाच असतो. या दुसऱ्या श्रमांनीं पहिल्या श्रमांत भर न पडतां उलट

त्याचा परिहारच होतो. खेळकर वृत्तींतील श्रमानें मनुष्याच्या स्वतःच्या शिण-लेल्या जीवनाचें पुनर्जीवन होतें. इतकेंच नव्हे, तर जे इतर वस्तुजात किंवा मनुष्यें यांच्या संगतीनें त्याला आपलें कार्य साधावयाचें असतें त्यांच्याशीं त्याचा परोपरीनें संबंध येऊन, परिस्थितीशीं तो अधिक घोळला जाऊन, अधिक व्यवहारतत्पर व व्यवहारकुशल होतो. एकाग्रता अंतर्मुखता यांत बेसुमार वेळ घालविणारा मनुष्य एककल्ली माणूसघाणा होतो. उलट खेळकर वृत्तीचा मनुष्य निरनिराळ्या परिस्थितींत आपला तोल संभाळूं शकतो. यामुळें पहिल्या वृत्तीच्या मनुष्याचें वेळीं हसूंहि होतें तसें या दुसऱ्या वृत्तीच्या मनुष्याचें होत नाहीं.

या दुसऱ्या वृत्तीला इतरांची म्हणजे बाह्यसृष्टीची संगति अवश्य असते म्हणून वर सांगितलेंच आहे, आणि या संगतींतच हास्यविनोदाचा जन्म होऊन त्याच्या लीलेला व कार्याला भरपूर वाव मिळतो. लहान मुलाचें स्तन-पान सुटण्यापूर्वींच तें संगतीविषयींची आवड प्रकट करूं लागतें. किंबहुना स्तनपान करतांनासुद्धां मुलें आपल्या आईला आपला सांगाती सोबती बनवून खेळकरपणा सुरू करितात. स्तनपान करणारें मूल आईच्या पदराशीं खेळतें, तिच्या गळ्यांतली माळ ओढतें हिसकतें, निदान आईच्या तोंडाकडे पाहून हसत असतें. मांजर डोळे मिटून दूध पितें म्हणतात, त्याच्या उलट लहान मूल डोळे उघडे ठेवून दूध पितें. कारण मांजराला आपण दूध चोरून पितों असें वाटून, आपण डोळे मिटले म्हणजे आपलें भयनिवारण झालें अशी समजूत तें करून घेतें. उलट लहान मूल निर्भयतेनें आपला हक्क म्हणून दूध पीत असतें. यामुळें मातृसंगतीत तिच्याशीं खेळण्यानें त्याचीं एकांत दोन कामें होतात. म्हणजे आवश्यक म्हणून गंभीर स्वरूपाचें असें जें उदरपोषणाचें आत्मकार्य तें होत असतां, परसंगतींत खेळकरपणाच्या वृत्तीचें समाधान मिळ-ण्याचें जें कार्य तेंहि तें आईशीं हसून खिदळून करीत असतें.

पण स्तनपान सुटल्यावर खेळकरवृत्तीचें आणि हास्यविनोदाचें काम भागण्याला मुलाला आई पुरेनाशी होते. यामुळें मिळतील त्या समवयस्क मुलांची संगत तें हुडकून काढूं लागतें. आणि मग पुन्हां भूक लागेल तेव्हांच त्याला आईची आठवण होते. त्याला आईच सर्वांत अधिक प्रिय असते हें खरें; पण बरोबरीच्या मुलांच्या संगतींत त्याची खेळकर वृत्ति जशी पुरी सफल होते, तशी ती या प्रियतम मातेच्याहि संगतींत होत नाहीं. या परसंगतींत मुलें

पुढें पुढें इतकीं रमतात कीं त्यांची भुकेची वेळ झाली हें लक्षांत ठेवून उलट आईलाच त्यांना खाऊं घालण्याकरितां हाक मारून आणावी लागते. लहान मुलांना एकच काम असतें तें खेळण्याचें. हें काम करतांना त्यांना श्रम होत नाहींत असें नाहीं, पण तीं खेळकर वृत्तींत ते श्रम विसरतात. रोजंदारीनें लावलेल्या, गवंड्याच्या हाताखालच्या, गड्याला विटा नेतां आणतांना श्रमानें घाम येतो तितकाच घरकूल किंवा खेळांतला किल्ला बांधण्याकरितां विटांची नेआण करून मुलांना घाम येतो. पण गडी हा जें काम न हसतां करतो तें हीं मुलें हास्यविनोद चालू असतां करतात. यामुळें त्यांना श्रमाचें कांहीं वाटत नाहीं.

यानंतर मुलें आणखी थोडीं मोठीं होऊन शाळेंत कॉलेजांत जाऊं लागलीं म्हणजे घरच्या आईबापांची वडील भावंडांची संगत सुटून, तीं सर्वस्वीं समवयस्क मुलांच्या संगतीत राहून क्रीडा व खेळ कसे करतात याचें वर्णन करण्याचें कारण नाहीं. पण सांगण्याचें तात्पर्य इतकेंच कीं, स्तनपान सुटल्यापासून तारुण्यावस्थेला पोंचण्यापर्यंत मुलांचा पुष्कळसा वेळ खेळकर वृत्तींत जातो, आणि त्या वृत्तींत हास्यविनोदाचाच भाग अधिक असतो. बोलावयास येऊं लागण्यापूर्वीं मुलें आपली खेळकर वृत्ति मुख्यतः हास्यानेंच प्रकट करतात. बोलूं लागल्यावर आणि नियमबद्ध खेळ समजूं लागण्यापूर्वीं त्यांचा कार्यक्रम मनाला सुचेल ती क्रीडा करण्याचा असतो. पण त्या कार्यक्रमांतहि कांहींना कांहीं निमित्त काढून हसणें खिदळणें हाच भाग मुख्य असतो. या कार्यक्रमांत एकमेकांना डिवचून, एकमेकाशीं कुस्ती खेळून, एकमेकांना वेडावून, एकमेकांची नक्कल करून, तीं कोणताहि खेळ खेळोत; आणि त्यांत मत्सर, विजयबुद्धि, आपल्या शक्तीप्रमाणें असंबद्धतादर्शन वगैरे कोणत्याहि भावना प्रकट करोतः पण तो सर्व प्रकार हास्यविनोदावरच आधारलेला असतो. मात्र पुढें पुढें क्रीडेचे विषय किंवा खेळ हे जसजसे अधिकाधिक नियमबद्ध होऊं लागतात तसतसा त्यांतील शुद्ध खेळकरपणाचा अंश कमी होतो, श्रमाच्या जाणीवेचा अंश वाढतो, द्वेष असूया मत्सर पराक्रम बुद्धि आत्मप्रौढी यांचें प्रमाण वाढतें, आणि हास्यविनोदबुद्धि सर्वस्वीं नष्ट न झाली तरी तिला गौण स्थान प्राप्त होतें. प्रौढवयांतहि या खेळकरपणाच्या वृत्तीमुळेंच हास्यविनोद निर्माण होतो. परंतु त्याची शुद्धता कमी होते. आणि इतर दोषांचें, किंवा वाटल्यास गुणदोषांचें म्हणा, मिश्रण त्यांत होऊं लागून,

शिवाय भावनेपेक्षां बुद्धीचेंच अधिष्ठान हास्यविनोदाला अधिकाधिक प्राप्त होतें.

हास्यविनोद निर्माण होण्याला मनाची सामान्य प्रवृत्ति किंवा निदान विशेष प्रसंगींची स्थिति खेळकरपणाची असावी लागते. ती नसेल तर हास्य-कारण कितीहि बलवत्तर असलें तरी त्याचा कांहीं एक परिणाम होणार नाहीं. खेळकरप्रवृत्तीच्या लोकांतहि कांहींना थोडेंसें निमित्त पुरतें, कांहींना त्याहून मोठें लागतें. परंतु मूर्तिमंत विनोद पुढें उभा केला असतां ज्यांना हसूं लोटा-वयाचें नाहीं असेहि कांहीं खप्पी असतातच. अशांचा विचार हास्यविनोदा-वरील ग्रंथांत करण्याचें कारण नाहीं. खेळकरपणाचा हास्यविनोदप्रवृत्तीचा उपजत गुण ज्यांच्यामध्यें मूळचा नाहीं त्यांच्यामध्यें तो बाहेरून घालतां येत नाहीं. केवळ त्यांच्यावर देव रुसला किंवा ते देवावर रुसले असें म्हणून त्यांना विचारांतून वगळलें पाहिजे. पण सुदैवानें असे अपवादरूपी लोक एकंदरीनें फारच थोडे असतात.

खेळकरवृत्ति ही हास्यविनोदाची प्राथमिक भूमिका असल्यामुळें हास्य-विनोदविचाराचा प्रारंभ लहान मुलांपासूनच करावा लागतो. कारण मुलां-इतकी खेळकरवृत्ति इतर कोणत्याहि वयाच्या मनुष्यांत आढळून येत नाहीं. जुन्या तत्त्ववेत्त्यांनीं ही बाजू अजिबात वगळून परिणत बुद्धीच्या मनुष्यापासून हास्यविनोदाच्या विचारास सुरवात केली. यामुळें त्यांच्या उपपत्तींना एकांगी-पणा आला. असंबद्धतादर्शन प्रौढ बुद्धिच करूं शकते; आणि हास्यविनोदा-पैकीं पुष्कळ भाग या दर्शनावर अवलंबून असतो हें खरें. पण ती उपपत्ति ही एकच खरी उपपत्ति मानली तर, ज्या बाल्यावस्थेंत असंबद्धता समजण्या-इतकी बुद्धि तीक्ष्ण झालेली नसते त्या अवस्थेंत घडणाऱ्या हास्यविनोदाचा ग्रंथ कसा लावावयाचा ? या दृष्टीनें बालकमंदिरांतून लहान मुलांच्या हास्य-विनोदाचें निरीक्षण करून ज्यांनीं उपपत्ति बसविल्या त्या अधिक व्यापक ठरत आहेत. मॅक्स ईस्टमन तर आवेशानें असें म्हणतो कीं—

"Those babies contributed more to the understanding of laughter than all the philosophers, psychologists, anthropologists, physicians, physiologists, physiognomists and neurologists, not to mention the despised writers of the purely literary type!"

या वरील गहन बिद्वानांच्या उपपत्तींतील हसणारा मनुष्य हा नुसता

आपल्यावरून जगाकडे पहात असतो, इतकेंच नव्हे तर आत्मप्रौढी आत्मप्रतिष्ठा हेंच त्याच्या हास्यविनोदाचें मूळ असतें. पण उलट खेळकर लहान मुलें हास्यविनोद करतांना स्वतःला सर्वस्वीं विसरून जातात हें थोड्याशा निरीक्षणावरून कळून येण्यासारखें आहे.*

लहानपणीं मुलांमध्यें आपपरभाव कमी असतो. तसाच श्रेष्ठकनिष्ठभावहि. आपलें आत्मतत्त्व आणि जग हीं एकजीव आहेत असें तीं मानतात. लहान मूल शेगडीशीं शेकत बसलें असतां ही ऊब आपण स्वतःकरितां घेतों असें त्याला न वाटतां मी हवेची सर्दी घालविण्याकरितांच शेकतों असें त्याला वाटतें. कांहीं मुलांना आईनें औषध दिलें म्हणजे तीं तें औषध आपल्या आवडत्या कुत्र्याला द्यायला आईला सांगतात. कारण जें दुःख आपल्याला झालें तें आपल्या खेळगड्यालाहि झालें असलेंच पाहिजे अशी त्यांची वेडी समजूत असते. तुच्छताबुद्धीनें येणारें हास्य मुलांमध्यें नसतें. घसरून पडलेल्या माणसाला पाहून मूल हसतें तेव्हां तें पडणाराची फजिती झाली म्हणून हसत नाहीं, तर घसरून पडण्याची क्रिया हीच स्वतः गमतीची वाटते म्हणून!

---

* Jean Piaget, who has studied children more patiently than any other psychologist, declares that "the whole content of the infant's consciousness is projected into reality (both into things and into others), which amounts to a complete absence of the consciousness of self." The child, he says, "confuses his self with the universe," and even when suffering a localized bodily pain, "still regards it as common to all," and "cannot spontaneously realize that he alone is able to feel the pain." To impute attitudes of derision, or ridicule, or "superiority over others," to a being in this blissful state of egocentricity, would be fantastic. One need only remark that babies laugh, remembering what babies are, and the derision theory becomes itself a topic for derision. Babies laugh not *at*, but *in* a funny situation.

अध्याय ८ वा



हास्याची प्रक्रिया

दहा वळसे उगाळले तरी मात्रा एकच आणि दहा वेढे घेतले तरी गांठ एकच, या न्यायानें हास्यविनोदाची प्रक्रिया एकच. मग उपपत्ति कितीहि सांगा, व्याख्या कितीहि करा, व विभावकारणें कितीहि मोजा.

हास्य हें शुद्ध, अविकृत, आणि मिश्रविकृत म्हणजेच कांहीं आनंद-दायक भावना व कांहीं इतर भावना यांच्या मिश्रणानें बनलेलें असतें. पैकीं शुद्ध आनंदानें जन्मलेल्या हास्याची प्रक्रिया विशेष सांगण्यासारखी नाहीं. तें हास्य सूक्ष्म असतें. स्मितापलीकडे तें सहसा जात नाहीं. प्रक्रियेची जी कांहीं भानगड असते ती बहुधा मिश्र विकृत हास्यासंबंधींच असते.

हास्यविनोदाची मीमांसा दोन दृष्टींनीं करावी लागते. (१) प्रक्रिया (२) विभावकारणें. प्रक्रियेच्या विवेचनांत शारीर व मानस या दोन्ही प्रकारच्या मानवी प्रकृतींचा संबंध येतो. आणि विभावकारणांच्या विवेचनांत मुख्यतः बाह्य उपाधींचा जो परिणाम मनुष्याची बुद्धि स्वभाव व भावना यांवर होतो त्याचा विचार करावा लागतो. तरी आतां प्रथम प्रक्रियेचा विचार करूं.

प्रक्रियेचा विचार याचा अर्थ, बाहेर हास्य उमटलेलें दिसण्यापूर्वीं मनुष्याच्या आंतररचनेंत काय हालचाली किंवा क्रिया—प्रतिक्रिया घडतात यांचा विचार. हसणें बाहेर दिसतें; परंतु तें उमटण्यापूर्वीं अंतरंगांत ज्या घडामोडी होतात त्या अदृश्य असतात. केवळ कांचेचेंच वेष्टन किंवा चौकट असलेल्या घड्याळासारखें मानवी अंतरंग असतें तर त्या घडामोडी दिसल्या असत्या. पण तें तसें असत नाहीं त्याला काय करावें ? तें तसें असतें तर किती मौज झाली असती ? ज्या कांहीं घड्याळांचे सांगाडे कांचेच्या चौकटींत बसविलेले असतात, त्यांतील बारीक चक्रानचक्र बाहेरून पहाणाऱ्याच्या डोळ्याला दिसूं शकतें. यामुळें घड्याळाच्या पाठीमागें किंवा डोक्यावर असलेलें किल्ली देण्याचें बोंड फिरविलें असतां, स्प्रिंग (पोलादी कमान) आवळते कशी, ती हळूहळू सुटूं लागते कशी, ती सुटूं लागतांना एका चक्राची क्रिया इतर चक्रांवर होते कशी, अखेर तबकडीवरचा कांटा फिरतो कसा, किंवा तासाची अगर गजराची

घंटा वाजते कशी, हें सर्व डोळ्यांला स्पष्ट दिसतें. तोच प्रकार हसण्याच्या प्रक्रियेसंबंधानेंहि झाला असता. म्हणजे बाह्य उपाधींशी इंद्रियांचा सन्निकर्ष झाल्यानें, अंतरंगांतील मानसिक कमान प्रथम कशी आवळली जाते, मग हळूहळू ती सुटूं लागून चक्रें एकमेकांना गतिकशी देतात, आणि शेवटीं तोंडाच्या तबकडीवर हास्य कसें प्रकट होतें हें पहावयास सापडलें असतें. घड्याळाची उपमा सहजच सुचली म्हणून दिली खरी, पण ती समर्पकहि कशी ठरते हें पुढील विवेचनावरून लक्षांत येईल.

हास्याच्या प्रक्रियेचें विवेचन जरी बिस्तारानें करावें लागलें तरी ती प्रक्रिया सूत्ररूपानें म्हणजे थोडक्यांतहि सांगतां येते. म्हणून तीच प्रथम सांगतों. अर्थात् हें सूत्ररूपाचें विवेचन स्थूल मानाचेंच आहे असें वाचकांनीं समजलें पाहिजे. या सूत्ररूप सिद्धांतांचा क्रम खालीलप्रमाणें आहे.

(१) मनुष्य प्रतिक्षणीं वावरत असतो तेव्हां त्याचें शरीर वावरत असतें तसें मनहि वावरत असतें. तें निश्चल निष्क्रिय असें बहुधा असतच नाहीं.

(२) अशा रीतीनें वावरत असतां शरीर व मन हीं बहुधा आपल्याला परिचित अशाच परिस्थितींत वावरत असतात.

(३) परिस्थितीच्या परिचयानें तिच्या नित्य स्वरूपाविषयीं मानवी मनानें कांहीं संकेत कमी अधिक अनुभवावरून बसविलेले असतात. म्हणजे वावरण्याच्या त्या त्या स्थळीं व प्रसंगीं सन्निकर्षांत असणारे पदार्थ कसे असतील किंवा मनुष्यें कशीं असतील याविषयीं त्याच्या कल्पना प्रायः ठरून गेलेल्या असतात.

(४) या संकेताप्रमाणें किंवा ठरीव कल्पनेप्रमाणेंच खरोखर परिस्थिति असेल तर त्याला आश्चर्य वाटण्याचें कांहींच कारण नाहीं. यामुळें त्याचें रुधिराभिसरण रतिभरहि कमी किंवा जास्त होणार नाहीं. पूर्वीं चाललें होतें तसें तें तितक्याच वेगानें चालू राहील. त्याचे नाडीचे किंवा काळजाचे ठोके अधिक जलद पडणार नाहींत. त्याच्या विचारप्रवाहांत व परंपरेंत खळ पडणार नाहीं. अर्थात् त्याच्या चेहऱ्यावर यत्किंचित्हि चर्येचा बदल झालेला दिसणार नाहीं.

(५) पण समजा कीं, परिस्थिति संकेतानुरूप नाहीं. तींत कांहींतरी फेरबदल किंवा बिघाड झाला आहे. तर वरच्या उलट सर्व प्रकार होतील.

(६) पूर्वीं सुरू असलेल्या मनःक्रियेला अडथळा आल्यासारखें वाटेल.

आणि तो अडथळा कशानें उत्पन्न झाला याविषयीं ' विचार करण्याला बुद्धि कुंठित होईल. इतर व्यापार क्षणमात्र थांबतील.

(७) पण कायमची कुंठित न रहाणें हाच बुद्धीचा धर्म आहे. ती आपल्या विवेचक शक्तीचा उपयोग करून त्या अडथळ्याचा विचार करील, आणि त्याच्या स्वरूपाविषयींचा निर्णय मनाला परत जाऊन सांगेल.

(८) या निर्णयावरून त्या अडथळ्याचें महत्त्व कमी किंवा जास्त हें मन ठरवील.

(९) अडथळा लहानमोठा असेल तो दूर करण्याला, जीवनरसाचा चैतन्यशक्तीचा प्रवाह अधिक जोरदार रीतीनें वाहावयास लावणें हें मनाला आवश्यक होतें.

(१०) पण जीवनरस एकदम अधिक जमला म्हणजे नाडीमध्यें उंचवटा टेंगूळ गुठवळी किंवा भोंवरा आल्यासारखें होईल !

(११) यानंतर खालील दोन प्रकारांपैकीं कोणता तरी एक घडेल. म्हणजे अडथळा महत्त्वाचा ठरल्यास, अधिक जमलेला जीवनरस सर्वच्या सर्व तो अडथळा दूर करण्याच्या कामीं खर्ची पडेल आणि अडथळा दूर होईल.

(१२) पण उलट कदाचित् असेंहि होईल कीं, अडथळा मनाला प्रथम वाटला तितका महत्त्वाचा ठरणार नाहीं. यामुळें अधिक जमलेल्या जीवनरसापैकीं फक्त कांहीं थोडाच रस तो अडथळा दूर करण्याला खर्ची पडेल.

(१३) मग उरलेल्या शिलकी जीवनरससंचयाचें काय व्हावयाचें ? तो रस आपल्याच ठिकाणीं जिरत नाहीं. तो कोणत्या तरी मार्गानें ओसरून जावा लागतो. म्हणजे कोणत्या तरी कार्याच्या रूपानें खर्ची पडावा लागतो.

(१४) तो खर्ची पडण्याचा एक प्रकार असा होईल कीं, ज्या विचारात अडथळा उत्पन्न झाला त्याहून इतर व अधिक गंभीर विचार त्या पहिल्या विचारांतूनच उत्पन्न होतील, आणि अशा विचारांच्या धारणेला तो जादा जीवनरस व ती चैतन्यशक्ति उपयोगीं पडेल.

(१५) किंवा पूर्वींहून अधिक गंभीर असे विचार उत्पन्न न होतां, भावनारंजक सौंदर्यप्रतीतींत मन शिरेल. अशा सौंदर्यप्रतीतीलाहि मानसिक चैतन्य लागतें. तें या जादा जीवनरसांतून मिळेल.

(१६) पण कारणाहून अधिक चैतन्यशक्ति निर्माण झाली, अडथळा

तर दूर झालाच, पण अधिक गंभीर विचारांची उत्पत्ति किंवा भावनारंजक सौंदर्यप्रतीतिहि न घडली, तर ती शक्ति हसण्यांच्या सोप्या मार्गानें वाहून जाऊन विराम पावेल.

मनःशक्तीच्या प्रवाहांत भोंवरा उत्पन्न होणें हें हास्याचें प्रारंभींचें कारण असतें. बहुतेक सर्व चिकित्सकांनीं हसण्याची मीमांसा करतांना " मनःशक्ती-च्या प्रवाहांत भोंवरा उत्पन्न होऊन तो ओसरण्या " ची कल्पना प्राथमिक म्हणून घेतली आहे. पण हा भोंवरा कसा उत्पन्न होतो याचा थोडासा विचार करूं.

नदीचें पाणी प्रवाहाच्या सरळगतीनें वाहात असतां भोंवरा दोन कार-णांनीं उत्पन्न होतो. एक, पात्रांतमध्येंच खोल खळगा पडलेला असावा, किंवा मध्यें उंच दगडासारखा कांहीं अडथळा येऊन त्याला घांसून जातांना पाण्याला वक्रगति मिळावी, आणि ह्या अडथळ्याला प्रदक्षिणा पुरी करून मागच्या पाण्याच्या जोरानें पुढच्या पाण्यानें निघून जावें. पात्राच्या पृष्ठभागांत खळगा असला तरी वाटेंत उंच दगड आल्यासारखीच पाण्याची कृति घडते. पण खळग्यांत पाणी जाऊन भोंवरा उमटला काय, किंवा उंचवट्याला भिडल्यानें भोंवरा उमटला काय, दोहोंतहि हा अडथळा हें कारण असून पाण्याला चक्राकार गति मिळून त्याची दिशा बदलून तें ओसरणें हें कार्य असतें. मानसशक्तीच्या प्रवाहांतहि तीच गोष्ट, वासना भावना किंवा बुद्धि यांच्या कारणानें, विचाराच्या गतींत अडथळा आल्यानें होते. कसें तें पहा.

समजा, आपण सरळ सपाट रस्त्यानें मध्यमगतीनें चाललों आहों. वाटेंत थांबण्याचा आपला उद्देश नाहीं. असें असतांहि खालील उदाहरणांतल्या-प्रमाणें आपली चालण्याची गति क्षणभर अडथळा पावेल. ती थबकेल आणि मग कांहीं थोड्या वेळानें पहिल्यासारखी सुरू होईल.

उदाहरणें:—१ वाटेच्या कडेला एक सुंदर सुवासिक फूल दिसलें तें तोडून हातांत घेण्याची स्वार्थी वासना होईल.

२ वाटेंत निवडुंगाचा फडा पडला आहे तो तसाच राहिला तर येणाऱ्या-जाणाऱ्या मुलांना कांटे बोंचतील म्हणून तो उचलून फेकून देण्याची परोप-काराची वासना होईल.

३ वाटेंत ड्रेनेज करण्याकरितां रस्ता खणल्यानें खड्डा झाला व दगड अस्ताव्यस्त पडले, असें पाहून दोन्हीहि टाळून संभाळून जाण्याची आत्म-संरक्षणाची वासना होईल.

४ रस्त्याच्या अंगाला झाडांवर कधीं न पाहिलेला एखाद्या सुंदर रंगीत पक्षी दिसला तर तो डोळे भरून पाहाण्याची म्हणजे चिकित्साबुद्धि व उत्सुकता शमविण्याची वासना होईल.

५ वाटेंत बाजूच्या घरांत कोणीं फोनोग्राबर सुंदर गाण्याची प्लेट लावली असेल तर उभें राहून ती कांहीं वेळ ऐकण्याची म्हणजे कर्णेंद्रियाला आनंद देण्याची वासना होईल.

६ वाटेनें जातांना साप आढळला तर भीतीची भावना उत्पन्न होऊन पाय थांबतील.

७ वाटेंत मूल आढळलें तें ओक्साबोक्सीं रडतें आहे, असें पाहून त्याच्या पालकाचा शोध करावा व त्याचें रडणें थांबवावें अशी करुणरसात्मक भावना उत्पन्न झाल्यामुळें आपण चालण्याचे थांबूं.

८ रस्त्याच्या बाजूला कुस्त्यांचा आखाडा उघड्या जागेंत पडलेला असून कुस्ती लागत आहे असें पाहून वीररसात्मक भावना उद्दीपित होऊन चालण्याला खंड पडेल.

९ रस्त्यानें जातांना बाजूच्या घराला आग लागून तें पेटतें आहे ही भयप्रद गोष्ट पाहून भयानक रसात्मक भावना उत्पन्न होऊन चालणें थांबेल.

१० रस्त्याच्या बाजूला कोणी दोघे चौघे लोक भांडून वर्दळीला आले आहेत असें पाहून त्यांचा मूर्खपणा मनांत येऊन, ते आणखी अधिक मूर्खपणा काय करतात हें तिरस्काराच्या भावनेनें पाहण्याकरितां चालणें थांबेल.

११ आपण येतोंसें पाहून चार लोक आपल्याला वाट देण्याकरितां बाजूला झाले आणि आपल्याला नमस्कार करण्याकरितां उभे राहिले असें पाहून आत्मप्रौढीची अहंकाराची भावना जाग्रत होईल. त्यांचे नमस्कार घेऊन त्यांच्याशीं दोन शब्द बोलून आपला मोठेपणा प्रकट करण्याकरितां चालणें थांबेल.

१२ याच्या उलट समोरून अवचित देवाची एखादी पालखी आली तर नम्रभावना प्रकट करण्याकरितां जोडा काढून ठेवून नमस्कार करतांना चालणें थांबेल.

१३ गांवांत नवीन आलेल्या सर्कशीची जाहिरात वांटण्याकरितां विदूषकी पोषाख केलेला मनुष्य डोक्यावर दोन हात उंचीची टोपी घालून चाललेला

दिसला, तर असंबद्धतेचें तें प्रदर्शन पाहून बुद्धीला कुतूहल वाटून चालणें थांबेल.

१४ समोरून येणाऱ्या गृहस्थाची फक्कड साहेबी टोपी आंत वारा शिरून उडून गेली, आणि इतका वेळ आढ्यतेनें चालणारा ' फॅशनेबल जंटलमन ' ती पकडण्याला धांवतो आहे असें पाहून चालणें थांबेल.

१५ समोरून बारा वर्षांचा एक पोरगा तोंडांत लांब चिरूट धरून येतो हें धारिष्ट किंवा फाजीलपणा पाहून चालणें थांबेल.

१६ समोरून हत्तीच्या आकाराची कधीं न पाहिलेली अशी मोटार येतांना पाहून अद्भुतभावनेनें चालणें थांबेल.

१७ संभावित गृहस्थ समोरून येत आहे, पण त्याला न कळत त्याच्या गालावर चुन्याचे पट्टे ओढल्यासारखे दिसत आहेत किंवा त्याच्या सुंदर चेहऱ्या-वरून बँडेजच्या पट्ट्या बांधलेल्या आहेत असें पाहून चिकित्साबुद्धीनें चालणें थांबेल.

१८ गांवांतला प्रतिष्ठित मनुष्य मित्राच्या प्रेतयात्रेला निघाला म्हणून बोडक्यानें रस्त्यानें चाललेला पाहून सहानुभूतीनें चालणें थांबेल.

१९ टिनच्या डब्यांत तोंड अडकून आंधळें झालेलें मांजर गोंधळून जाऊन इकडे तिकडे धांवतेंसें पाहून चालणें थांबेल.

२० चांगला पोषाख केलेला मनुष्य एकटाच आपल्याशीं मोठमोठ्यानें बोलत चाललेला पाहून 'अरेरे, याला वेड लागलें' असें वाटून चालणें थांबेल.

२१ माणसानें वाघाचें सोंग घेऊन तो पंजाप्रमाणें हात फेकीत चाललेला पाहून चालणें थांबेल.

२२ भर बुधवारांत उभें राहून " हें पुणेंच कां हो ? " असें विचारणारा पांढरपेशा मनुष्य पाहून चालणें थांबेल.

२३ हातांत भिक्षापात्र घेऊन " देयेगा उसका भला न देयेगा उसका भी भला " असें ओरडणारा फकीर पाहून त्याच्या निःस्पृहतेचा बहाणा पाहून चालणें थांबेल.

२४ सिनेमाच्या शूटिंगकरितां रंगविलेले देवदानव दिवसा लॉरींत बसून चाललेले पाहून चालणें थांबेल.

असो. अशा प्रकारचीं उदाहरणें द्यावीं तितकीं थोडींच होतील. पण दिलीं इतकींहि उदाहरणें देण्याचें कारण असें कीं, अनेक प्रकारची वासना,

अनेक प्रकारची भावना व अनेक प्रकारचे बुद्धिव्यापार यांच्यायोगानें मानसिक अडथळे उत्पन्न होऊन चालण्याची गति थांबली. मात्र थांबली याचा अर्थ कायमची थांबली असा नव्हे, तर क्षणभर किंवा दहापांच क्षण तिला खळ पडला, किंवा ती शिथिल झाली अशाहि अर्थानें "चालणें थांबेल" हा शब्दप्रयोग आम्हीं वापरला आहे.

येथें मानसिक गतीच्या प्रवाहाला अडथळा झाला त्याबरोबर शरीराच्या गतीलाहि अडथळा झाला अशीं उदाहरणें आम्हीं घेतलीं. तीं घेण्याचें कारण अडथळा स्पष्ट दिसून यावा म्हणून. पण हास्य उत्पन्न होण्याच्या क्रियेंत विचाराच्या गतीला अडथळा होतो, त्याबरोबर शरीराच्या गतीला अडथळा होण्याचें कारण असतेंच असें नाहीं. बसल्या बसल्या होणाऱ्या मनोव्यापाराला अडथळा आला तरी हास्य उत्पन्न होतें. चालताना अडखळणारा जसा मनुष्याचा पाय तसेंच हास्योत्पत्तीच्या बाबतींत अडखळणारा पाय म्हणजे विचार हा होय. ज्या प्रकारचे अडथळे येऊन चालणें क्षणभर थांबतें, तशाच प्रकारचे अडथळे मनांतल्या मनांत विचाराच्या गतीलाहि येतात. वर दिलेल्या उदाहरणांत कांहीं वासना व भावना खालच्या दर्जाच्या तर कांहीं वरच्या दर्जाच्या आहेत हें सहजच दिसून येईल. कांहीं उदाहरणें हीनवृत्तीची तर कांहीं उच्चवृत्तीचीं आहेत. पण पाण्याच्या भोंवऱ्याच्या उदाहरणांतल्याप्रमाणें अडथळा खोलांत आला तरी भोंवरा होतो व उंचवट्यावर आला तरी होतो. त्याचप्रमाणें वृत्तीला खालीं ओढणारा काय किंवा वर उन्नतीला नेणारा काय अडथळा तो अडथळाच. या अडथळ्यानें विचाराची दिशा व गति किंचित् वक्रता पावते. ही वक्रता सूक्ष्म असली तर त्या वक्रतेंतील शक्तीचा निरास किंवा उपशम सहज होण्यानें हास्याची उत्पत्ति होते. मात्र विचाराच्या गतींत अडथळा आलेला फार मोठा असेल, व त्यामुळें गतीला फारच मोठा बांक किंवा वळण मिळेल, तर पूर्वींहून वेगळा व गंभीर असा नवा विचार उत्पन्न होईल आणि हसूं येणार नाहीं. किंवा हसूं येणार असेल तर तें गंभीर विचाराच्या ओझ्यानें दडपलें जाईल.

मग प्रश्न हा कीं, वरील सर्व उदाहरणांत विचाराला अडथळा आला म्हणून जें सांगितलें त्याचें कारण काय ? तर अपेक्षेबाहेर किंवा अपेक्षेविरुद्ध कांहीं तरी तेथें घडलें हें होय. मग अपेक्षा म्हणजे तरी ती कशी बनते ? तर ती अशी.

अनुभवानें संकेत बनतात, आणि परत संकेताप्रमाणें आलेल्या अनेक अनुभवांवरून सरासरीचे नियम ठरतात. मनुष्य स्वतंत्र बुद्धीचा असला तरी त्याची परिस्थिति बहुधा मर्यादित असते. तो एकाच ठिकाणीं राहिलेला असो किंवा मधून मधून त्याला आपलें रहाण्याचें ठिकाण बदलावें लागत असो, कोठेंहि झालें तरी त्याचा राहण्याचा प्रांत व त्याच्या भोंवतालचा मनुष्यसमाज कांहीं काळपावेतों बहुधा ठरीव असतोच. यामुळें ज्ञानाच्या अनुभवाचें मुख्य कारण म्हणजे स्थानपरिचय व मनुष्यसहवास, हीं त्याचीं बहुधा एकाच स्वरूपाचीं असतात. रहाणी तीच, व्यवहाराचे संभाषणाचे विषय तेच, चालीरीति त्याच, व्यक्तिगत मनुष्यस्वभावाचा अनुभव तोच, इत्यादि गोष्टी ठराविक असल्यामुळें मनुष्य कोठेंहि गेला आला, कोणाशीं बोलला, तरी तें सर्व बहुधा सांकेतिक नियमांनीं ठराविक वळणानें घडतें.

स्वतः मनुष्याची दिनचर्या देखील सांकेतिकच बनत नाहीं काय? श्रीमंत सकाळीं उठला म्हणजे त्याला नोकरचाकरांनीं तोंड धुण्यास पाणी द्यावें. मध्यमस्थितीच्या माणसानें तें स्वतः आपल्या हातानें घ्यावें. आणि अगदीं कनिष्ठ वर्गांतल्या लोकांनीं कदाचित् पाणी घेऊन हाततोंड धुऊंहि नये. या क्रमाला संकेताचें स्वरूप आहे. घरांत आपण बसलों असतां पोषाख न करतां बसतों. बाहेर रस्त्यावर जावयाचें असलें व त्याहून पुढें जावयाचें असलें तर आपण पोषाख करतों. सकाळीं उठल्यावर कांहीं खाणेंपिणें व इतर कोणी आल्यास त्यालाहि देणें हा क्रम ठरून गेलेला असतो. स्नानानंतर पूजा-अर्चा वगैरे कांहीं गोष्टी करणें या विषयींच्या क्रमांत फरक पडत असला तरी स्नान करून नंतर जेवणें हा अजून एक संकेतच बनलेला आहे. नित्य परिचित मनुष्य भेटला तरी त्याला रस्त्यानें जातांना नमस्कार किंवा रामराम किंवा सलाम करणें हा शिष्टाचाराचा संकेतच होय. विवाहित स्त्रियांनीं कुंकूं लावणें व पतीचें नांव न घेणें व विधवांनीं कुंकूं न लावणें हा संकेतच आहे. सार्वजनिक जागीं व कामांत कसें वागावें यांविषयीं संकेतच बनलेले असतात. ज्या संस्थांच्या सभा स्वतःच्या विशिष्ट नियमांनीं चालावयाच्या नसतात त्यांच्याकरितां सर्वसामान्य नियमांचीं पुस्तकेंच झालेलीं असतात व त्या नियमांप्रमाणें तें काम चालतें. देवळांत गेलें असतांना प्रथम घंटा न वाजविली किंवा नंदीच्या पाठीला हात न लावला तरी कांहीं पाप लागतें असें नाहीं; तरी पण देवदर्शनाला जाणाऱ्या माणसाच्या आचरणासंबंधानें तसें करणें हा

एक संकेतच होऊन राहिलेला आहे. रस्त्यानें जातांना कोणच्या बाजूनें जावें येतांना कोणत्या बाजूनें यावें हें लोकांनीं संकेत करून ठरविलें नसलें तरी अधिकाऱ्यांनीं तो संकेत प्रस्थापित केलेला असतो. संभाषणप्रसंगीं वरिष्ठाशीं विनयानें बोलावें, मित्राशीं सलगीनें बोलावें, स्त्रियांशीं दुरून आदरयुक्त बोलावें, कोणाहि लहान मुलाशीं मऊ व वात्सल्यानें बोलावें, नोकराशीं आज्ञार्थी स्वरानें बोलावें, व भिकाऱ्याच्या अंगावर ओरडून बोलावें हे सर्व प्रकार आपल्या इतक्या नित्य परिचयाचे झालेले आहेत कीं, त्यांना संकेताचें स्वरूप आलेलें आहे.

पण अशीं उदाहरणें किती देत बसणार ? मनुष्य करावयाला बसेल तर स्वतः त्याच्या व त्याच्या भोंवतालच्या समाजाच्या दैनंदिन चरित्राचे शेंकडो नियम व संकेत अनुभवसिद्ध असे त्याला लिहून काढतां येतील. संकेत हे दुतर्फी किंवा अनेकतर्फीहि असतात. म्हणजे कोणत्याहि गोष्टींत जितक्या निरनिराळ्या लोकांचा संबंध येतो तितके सर्व त्या एकाच नियमाला संकेताला अनुसरून वागतात. पण जेथें इतरांचा संबंध येत नाहीं, फक्त ज्याचा त्याच्यापुरताच येतो, अशा गोष्टींतदेखील त्याचा तो आपल्याकरितां नियम किंवा संकेत करीत असतो. त्या संकेतानुरूप त्याच्या वागण्यालाच संवय हें नांव पडतें. हे संकेत बहुधा प्रत्येकाचे वेगळे. म्हणूनच संवयींमध्यें वैचित्र्य आढळतें. आणि प्रत्येक संवय ही प्रत्येक व्यक्तीचें व्यक्तित्व प्रकट करण्याचें साधन होऊन बसतें. या संकेताप्रमाणें स्वतः तो वागतो इतकेंच नव्हे तर तो तसा वागेल अशी अपेक्षा इतरहि त्याच्या संबंधानें करूं शकतात.

पण या नियमित संकेतांना ठरीव स्वरूप असलें तरी प्रत्यहीं अगदीं तंतोतंत शेंकडा शंभर इतकें कोणाचेंहि वर्तन त्या संकेतानुरूप नसतें. म्हणजे नियमाला कांहींतरी अपवाद घडत असतात. मग ते कळून घडोत अगर न कळून घडोत, इच्छेनें घडोत वा अनिच्छेनें घडोत. मात्र अपवाद म्हटले म्हणजे अर्थातच तें थोडे व नियमाच्या सत्यतेचीं उदाहरणें पुष्कळ असें प्रमाण असणारच. आणि तसें असेल तरच तो नियम व तो त्याचा अपवाद असा संबंध राहील ! अपवादच नियमांच्या उदाहरणांपेक्षां अधिक ठरले तर अपवाद हा नियम होईल व नियम हा अपवाद होईल. व्याकरणाच्या प्रक्रियेंत नियम अपवाद व प्रत्यपवाद येथपर्यंत मजल गेलेली आपण पहातों. पण नियमापेक्षां अपवाद फार थोडे, व अपवादापेक्षां प्रत्यपवाद त्याहून फार थोडे असें

त्यांचें प्रमाण असतें. याच—म्हणजे नियम, अपवाद, प्रत्यपवाद याच—परिभाषेनें जगांतील सर्व नियम म्हणजे संकेत बनविले जातात. हे नियम अपवाद व प्रत्यपवाद सर्व लक्षांत घेऊनच 'सरासरी' म्हणतात ती बनविण्यांत येते. आणि कोणत्या परिस्थितींत कोणती अपेक्षा बाळगावी हें या सरासरीच्या ज्ञानानें मनुष्यास कळत असतें.

संभवगणनेचें एक शास्त्रच हल्लीं बनलें आहे. आणि हा वरील सरासरीचा नियम हें त्या शास्त्रांतलें एक प्रमुख अंग आहे. या शास्त्राच्या आधारानें सरकारी खात्यांतला पुष्कळसा कारभार चालतो. आणि समाजशास्त्रांतलेंहि बहुतेक सिद्धांत या सरासरीच्या अनुभवावरून बनविण्यांत येतात. उदाहरणार्थ, यंदा पुण्यास पाऊस किती पडेल ? जन्म व मृत्यु संख्या यांचें प्रमाण पुण्याच्या लोकसंख्येशीं काय राहील ? म्युनिसिपालिटीचें खातेवारीचें उत्पन्न व खर्च यांचा काय अंदाज करतां येईल ? पुण्यांत बाहेरून कोणचा माल किती येईल ? व पुण्यांतून बाहेर किती जाईल ? पुण्यांत सर सालांत आगीनें नुकसान किती होईल ? किती लग्नें होतील ? किती गुन्हे किंवा घातपात होतील ? गणेशोत्सवांत गणपति किती बसतील व मेळे किती निघतील ? दिवाळीं किती निघतील ? नवे दावे किती दाखल होतील ? बाजारभाव चढले किंवा उतरले तर किती चढतील उतरतील ? इत्यादि सर्व गोष्टींविषयीं सरासरीची म्हणून कांहीं संख्या सांगतां येईल.

जेथें अंदाजपत्रकें म्हणून तयार होतात तेथें तीं कमी—अधिक शास्त्रीय पद्धतीनें केलेले अंदाज जमेला धरूनच बनविलीं जात असतात. उदाहरणार्थ, पुणें म्युनिसिपालिटीच्या जमाखर्चाचें अंदाजपत्रक घेतलें तर त्यांत पूर्वींच्या तीन सालांतील रोख जमाखर्चाचे नक्कीचे आंकडे हिशेबनिसांनीं तयार केलेले व तपासनिसांनीं तपासलेले दिलेले असतात. शिवाय सरसाल संपण्यापूर्वीं नवव्या दहाव्या महिन्यांत अंदाजपत्रक तयार करावयाचें असल्यामुळें, उरलेल्या दोन तीन महिन्यांत गेल्या तीन सालांत कसे आंकडे भरले हें सर्व जवळजवळ मांडून त्यांवरून पुढील सालचा जमाखर्चाचा अंदाज दिलेला असतो. म्युनिसिपल कारभाराला तीन वर्षांची सरासरी पुरेशी होते. पण समजा, पुण्याच्या हवामानाविषयीं शास्त्रशुद्ध असा सिद्धांत बनवावयाचा असेल तर जितकी अधिक जुन्यापर्यंत माहिती मिळवितां येईल तितकी घेऊन 'सरासरी' काढावी लागेल. पुण्याची पावसाची सालीना सरासरी पंचवीस इंच ठर-

बिलेली आहे. तिला आधार गेल्या साठ वर्षांतील पावसाच्या आंकड्यांचा घेतलेला असेल. पावसाप्रमाणेंच थंडी किंवा उष्णता किती अंशापर्यंत असेल याचींहि अनुमानें सरासरीवरून काढलेलीं असतात.

पण 'सरासरी' असें जेव्हां आपण म्हणतों तेव्हां कमीअधिकपणा, संभवनीय चढउतार, हे लक्ष्यांत घेतों; व ते कांहीं अल्प प्रमाणांत असतील तर नियमाला बाध आला नाहीं असें म्हणण्याला आपण तयार असतों. पंचविसांऐवजीं तेवीस किंवा सत्तावीस इंच पाऊस पडला तरी सरासरीचा अंदाज चुकला नाहीं. पण पांचच इंचांइतका कमी किंवा चाळीस इंचांइतका पाऊस जास्त पडला तर त्या सालची सरासरी बिघडली असें कबूल करावें लागतें. मात्र साठ वर्षांच्या एका चक्रांत असें कितीदां घडलें, आणि ती गोष्ट तशीच अनेक साठ वर्षांच्या चक्रांत कशी घडली, हें लक्षांत घेऊन नियमाच्या सरासरीप्रमाणें अपवादांची सरासरीहि ठरविण्यांत येईल.

अशाच रीतीनें इतर गोष्टींसंबंधानेंहि समजलें जातें. आपण व्यक्तिशः रोज किती अन्न खातों याची सरासरी असते. त्यांत फार तर दहावीस घास कमी जास्त होतील. आपण रात्रीं सरासरीनें आठ तास निजतों. पण विशेष व्यायाम केल्यानें किंवा डोकें दुखल्यानें आधीं एक तास निजलों, किंवा नाटकाला गेल्यामुळें दुसऱ्या दिवशीं तास अर्धा तास उशीरां उठलों, तरीहि तें अतिक्रमण 'सरासरींत' म्हणजे सामान्य नियमांच्या संकेतांतच बसतें.

आपण बाहेरून घरीं आल्यावर 'सरासरीनें' एका ठराविक जाग्यावरच आपले जोडे काढून ठेवितों. त्यांत चारदोन इंच सहज आरतेपरते होत असतात. पण तो अपवाद म्हणण्यासारखा नाहीं. त्याच ठराविक खुंटाळ्यावर आपण आपले कपडे काढून ठेवतों. पण आज त्यांतील नंबर दोनच्या खुंटीवर ते ठेवले आणि उद्यां नंबर चारच्या खुंटीवर ठेवले तरी प्रायः आपण ते नंबर तीनच्या खुंटीवर मधोमध ठेवले असें मानून सरासरीचा संकेत खराच म्हणतां येईल.

पण व्यवहारांत मधूनमधून अनेक वेळ ही सरासरी व हा 'संकेत' इतका बिघडल्याचा अनुभव येतो कीं, तेथें मनुष्याच्या मनांत एकदम अडथळा आल्यासारखा किंवा धक्का बसल्यासारखा वाटून, नित्य संकेतानुरूप वाहणारा विचारप्रवाह क्षणभर कुंठित होतो. जोंपर्यंत संकेतानुसार बर्तन घडत आहे व तसा अनुभव येत आहे तोंपर्यंत मनाला असा धक्का बसण्याचें किंवा विचार

कुंठित होण्याचें कारणच नसतें. पण हा धक्का बसणें व विचार कुंठित होणें यानें आकस्मिक अकल्पित अशी कांहीं नवीनच स्थिति निर्माण होते व मनाला तिचा परिहार करणें प्राप्त होतें.

या अकल्पित स्थितींत अगदीं सौम्यापासून अगदीं तीव्र गहनापर्यंत प्रसंग येणें शक्य आहे. उदाहरणार्थ, सरळ मार्गावर चालतांना लहानसा खडा पायाला लागण्यापासून तों प्रवासांत आपणांसमोर एकदम दरोडेखोर येऊन उभे रहाण्यापर्यंत. सहज अंगाला घरांतल्या बागेंतील झाडाचें पान लागून गुदगुली होण्यापासून तो दरोडेखोरानें अवचित पुढें येऊन तरवार गळ्यावर ठेवीपर्यंत. आतां प्रसंग कोणचाहि असला तरी मनुष्य हा त्यांतून निभावून जाण्याचा प्रयत्न करणारच. जीवावरच्या प्रसंगांत तो मृत्युमुखीं पडला तर सर्वच संपलें. त्याच्या विकाराची किंवा मनःक्षोभाची मीमांसा करणें उरतें कोठें ? पण केवळ मृत्युमुखीं न पडतां तो कसा कां होईना निभावून गेला, तर त्याच्या मनःक्षोभाची व विकारांची मीमांसा करून, तींत हास्योद्गम एखाद्या स्थितींत होऊं शकेल काय असा विचार करणें अनाठायीं होणार नाहीं.

अभावित रीतीनें पुढें उभ्या राहिलेल्या परिस्थितीचा परिहार आपल्या अंगांत जितकी शक्ति असेल तितकी खर्चून मनुष्य करणारच. हें करतांना त्याला योग्य अशा शरीरक्रिया इतक्या कराव्या लागतील कीं, त्यांतच त्याच्या मनःक्षोभाची व विकारांची सर्व शक्ति खर्चून जाईल. अशा स्थितींत तो स्वतः हसेल किंवा त्याची स्थिति पाहून दुसऱ्याला हसूं येईल हें फारसें संभवत नाहीं. कां कीं, ही शक्ति उपस्थित अशा अवश्य कार्याला जितक्यास तितकी पुरी पडून रमारमी होईल. म्हणजे अकल्पिताचा परिहार झाला पण आगंतुक रीतीनें उत्पन्न झालेली शक्तिहि संपली; आणि पूर्वीच्या विचारक्रमांत आचार-क्रमांत मध्यें जो खंड पडला तो जाऊन तो पुन्हां चालूं झाला.

पण आगंतुक उत्पन्न झालेली क्षोभशक्ति निर्वाहाला पुरून उरली, तर तिचें काय व्हावयाचें ? अडथळ्यानें मनुष्य ग्रासून नष्ट झाला किंवा तो अडथळ्याला कसातरी पुरा पडला, या दोन्ही स्थितींत गंभीर किंवा उत्कट विचार व भावना यांचाच संबंध येतो. आणि हीं दोन्ही हास्याला मारक होतात ही आपल्या अनुभवाचीच गोष्ट आहे. पण तसें न घडतां शक्ति शिल्लक राहिली तर तिचा निरास हसण्यानें होतो. अडथळा वस्तुतः

फारच लहान असतां भ्रमानें त्याच्या मोठेपणाची कल्पना होऊन क्षोभशक्ति बेसुमार उत्पन्न झाली तर त्यामानानें हसण्याचा आवेगहि मोठा होईल. म्हणजे तें एक प्रकारचें व्यस्त त्रैराशिकच बनेल. जितका अडथळा लहान तितकें हास्य अधिक मोठें. जितका अडथळा मोठा तितकें हास्य लहान. वर क्षोभशक्ति म्हणून सांगितली हें तिचें तात्त्विक वर्णन झालें. पण त्या शक्तीला दैहिक शरीरप्रकृतिगत असेंहि रूप असतें. आणि तें रूप रुधिराभिसरणाच्या प्रवाहानें अंतर्यामीं प्रकट होतें.

भावनेची तीव्रता आणि रुधिराभिसरणाच्या गतीची वाढ यांचें प्रमाण डॉक्टर लोक स्थूलपणें सांगूं शकतात. कारण नाडीचे ठोके जलद पडणें, काळजाचे ठोके जलद पडणें, हें शरीरांतील रक्त अधिक जोरानें वाहूं लागल्याचें लक्षण आहे. यामुळें डॉक्टरानें दर मिनिटाला पडणारे हे ठोके मोजून जर रोग्याच्या मनांतील भावनेविषयीं कांहीं अनुमान बांधलें तर तें स्वतः रोग्याच्या अनुभवालाहि जुळल्याचें आढळतें.

या पुढची पायरी म्हणजे, तें जास्ती जमलेलें किंवा अधिक जोरानें वाहून आलेलें रक्त, काळीज व नाडी यांचे ठोके जलद पाडण्यापेक्षां आणखी कांहीं तरी दृश्य असें शरीर—अवयवाचें कार्य करूनच परत काळजांत जाईल. उदाहरणार्थ, हें दृश्य शरीरकार्य किंचित् हसें येऊन तोंडावरील एखादी रेषा बदलण्यापासून तो मनुष्य मोठ्यानें आरडूं ओरडूं लागणें, उड्या मारणें, धावणें, पळणें, जागच्या जागेवर नाचणें, बसल्या बसल्या हातपाय हलविणें झाडणें, किंवा मनुष्याच्या वयोवस्थेला न शोभतील अशाहि क्रिया करण्यापर्यंत घडूं शकतें, हें कळण्याला शास्त्रीय ज्ञानहि नको.

तोंडावरील स्नायु हीच हलक्या क्षोभशक्तीच्या परिहाराची वहाति वळचण, कां व्हावी हें जीवनशास्त्रज्ञानींहि खुलासेवार सांगितलेलें नाहीं. पण सप्रयोग जीवनशास्त्र माहीत नसणारे तत्त्ववेत्ते ही उपपत्ति सुचवितात, व शास्त्रज्ञांनींहि ती मान्य केली आहे एवढी गोष्ट खरी.

क्षोभशक्ति आणि हास्य या शब्दांचे अर्थ सकृद्दर्शनी परस्परविरोधी दिसतात. पण वस्तुतः ते तसे नाहींत. त्यांचा जवळजवळ कार्यकारणसंबंध असतो हें वरील विवेचनावरून दिसून येईल. हसण्यालाहि कांहींतरी आगंतुक शक्ति लागतेच, व ती एकदम प्रकट झाल्यासारखी उत्पन्न व्हावी लागते.

चैतन्यशक्ति एकदम उत्पन्न होणें याचेंच नांव क्षोभ. पण या क्षोभाला वाईट अर्थ नाहीं.

असो. आतां हें विवेचन वाचकांना अधिक प्रत्यक्ष व्हावें समजावें पटावें याकरितां अगदीं सुचतील तशीं कांहीं उदाहरणें घेतों.

(१) समजा, मी नित्यक्रमाप्रमाणें रात्रीं जेवण करून माडीवर आलों. बटन दाबून दिवा लावला, व टेबलासमोर मांडलेल्या खुर्चीवर जाऊन बसणार तों, दोन तीन पावलें दूर असतांच, खुर्चीवर वेटाळें घालून बसलेला साप दिसला ! हा अकल्पित अडथळा आला, यामुळें खालून वर येतांना माझा जो संथ विचारप्रवाह सुरू होता तो एकदम कुंठित झाला. [या विचार कुंठित होण्यालाहि सापाचीच उपमा देतां येईल. कारण किंचित् भयाची चाहूल लागतांच साप पहिली गोष्ट करतो ती वेटाळें आवळून बसण्याची. पावसाळ्यांत तांबड्या रंगाचे कांहीं सरपटणारे किडे किंचित् धक्क्याचा वारा लागतांच अंगाचें घट्ट वेटाळें बनवितात. घुले नामक प्राणी देखील असेंच करितात. भीति गेली अशी खात्री झाली म्हणजे मगच हें वेटाळें सुटतें.] असो. आतां साप पाहिल्याबरोबर चालू विचार थबकला. आणि त्याबरोबरच भीति उत्पन्न झाल्यामुळें रक्त जलद अभिसरण पावूं लागलें. मग या क्षोभानें कांहीं आगंतुक शक्ति उत्पन्न होणारच. पण साप पहाताच तो खुर्चीवरून उडवून पैस जागेंत आणून किंवा शक्य तर, तेथल्या तेथें, ठेचून मारला पाहिजे ही आवश्यकताहि उत्पन्न झाली. मग आसपास काठी शोधणें, दोन पावलें मागें सरणें, सापावरील लक्ष ढळूं नये म्हणून डोळे ताठ करून पापणीची हालचाल थांबवून त्याजकडे टक लावून पहात रहाणें, घरच्या माणसांना काठ्या घेऊन मदतीला हाक मारणें, इत्यादि क्रिया या आगंतुक शक्तीच्या जोरानेंच मी करतों. समजा, साप हातून सुटून पळून गेला तर त्या सबंध रात्रीं मला झोंप येणार नाहीं. यामुळें आगंतुकापेक्षां आणखी मूळचीहि शक्ति बरीचशी उसनी घेऊन मला ती खर्ची घालावी लागणार. येथें हसण्याचा प्रश्न तरी उद्भवेल काय ? पण आतां याचाच दुसरा प्रकार घ्या. समजा, साप मेला व तो उचलून फेकून दिला. संकट गेलें सर्व कांहीं स्थिरस्थावर झालें. म्हणजे मग आपण विश्रांतीचा उसासा टाकूं. आणि झाल्या गोष्टीबद्दल आपल्याला खचित् थोडें हसूंहि येईल. किंवा साप मारण्याच्या गडबडींत एखाद्यानें दाखविलेला अडाणीपणा किंवा फाजील भित्रेपणा यांचें आपणाला त्या

गडबडींत हसूं आलें नाहीं तें आतां हसूं येईल.' अशा रीतीनें क्षोभशक्तीचा परिहार होईल.

(२) पण समजा, मी माडीवर येऊन दिवा लावला. पहातों तों खुर्चीवर साप दिसला. पण माझी विवेकशक्ति कदाचित् खंबीर असल्यामुळें मी मनांत म्हणेनहि कीं, सहसा खुर्चीवर येथें साप येणारच नाहीं. तरी पण सावधपणानें पाहूं याच. येथें विचाराला अडथळा आला. पण खरी भीति वाटली होती तेव्हां जितकी क्षोभशक्ति उत्पन्न झाली तितकी या प्रकारांत उत्पन्न झाली नाहीं. कारण विवेकानें आपलें काम थोडेंबहुत केलें. मग न्याहाळून पहातों तों साप खरा नसून रबराचा साप माझ्या खोडकर मित्रानें माझी थट्टा करण्याकरितां आणून ठेवलेला! झालें. पहिल्या किंचित भीतीनें उत्पन्न झालेली क्षोभशक्ति थोडीदेखील खर्ची पडण्याचें कारण नव्हतें. अर्थात् मी हसलों, तो साप उचलून खिशांत घातला, आणि माझ्या मित्राकडे जाऊन तो त्याच्या गळ्यांत अडकवितांना आणखी खूप हसलों.

(३) अगदीं याच्याहि अलीकडचें उदाहरण म्हटलें म्हणजे खुर्चीतलें मांजर. मी दिवा लावून पहातों तों खुर्चीवर मांजर चढून बसलें असून थेट मी टेबलावर हात ठेवतों तसे पुढचे दोन पंजे त्यानें टेबलावर टेकले आहेत. प्रसादाचा पेढ्याचा तुकडा सहज टेबलावर मीं ठेवला होता त्याला जीभ लावण्याचा तें प्रयत्न करीत होतें. जेथें मी जाऊन बसावयाचा तेथें मांजर बसलेलें पाहून विचारप्रवाहाला अडथळा आलाच. आणि अडथळ्याबरोबर थोडीशी क्षोभशक्तिहि उत्पन्न झालीच. पण तें दृश्य पाहून गंभीर विचार उत्पन्न होण्याचा संभव नव्हता. उलट (बर्गसन म्हणतो त्याप्रमाणें) मांजरानें केलेलें मनुष्याचें अनुकरण पाहून विनोदबुद्धि जाग्रत झाली. कारण क्षोभशक्ति मांजराला हाकून देण्याइतक्याहि गंभीर कार्यांत खर्च न होतां मला प्रथमपासूनच हसूं येऊं लागलें. म्हणजे त्या सगळ्याच्या सगळ्या क्षोभशक्तीचा व्यय हास्य उत्पन्न करण्यांत झाला.

(४) समजा, पेटीला लावण्याकरितां मी एक चापाचें कुलूप आणलें. त्याबरोबर दोन किल्ल्या आल्या. पेटी उघडून दोनहि किल्ल्या आंत टाकल्या. पेटीचें दार बंद करून घेतलें. आणि दुसऱ्या कोणाशीं बोलत असतां चापाचें कुलूप कोयंड्यांत घालून दाबलें तें बेटें लागलें! किल्ल्या आंत, कुलूप बाहेर! आणि खिशांतलें पैशांचें पाकीट काढून पेटींत टाकणार होतों तें आतां आंत

कसें ठेवावें ? या दुहेरी अडचणीनें विचारप्रवाह थांबला. क्षोभशक्ति उत्पन्न झाली. पण अडचण खरीच होती. यामुळें एकदम हसूं आलें नाहीं. कारण दुसऱ्या कोणत्या किल्ल्या लागतात का हें पहाण्याकरितां इकडे तिकडे जाणें, कोणाला हाका मारणें, दुसऱ्या किल्ल्या लावून पहाणें, व शेवटीं स्क्रू काढून कडी उघडणें, इत्यादि आगंतुक क्रियांत ती सर्व क्षोभशक्ति खर्ची पडली. पण कुलूप लागल्यानें खिशांतील पाकीट ठेवण्याचीहि अडचणच मला न भासली तर कदाचित् सगळें हसूंच येईल व माझी मीच थट्टा करून निघून जाईन. दुसरे दिवशीं सावकाशपणें कुलूप उघडीन.

(५) मी मुंबईंत रेल्वे स्टेशनाजवळ रहाणारा माणूस. गाडी सिग्नलच्या खांबाजवळ आलेली दिसली तरी मी जाऊन गाडी गाठूं शकतों अशी माझी बढाई ! माझें घड्याळ बरोबर असतें ही देखील माझ्या बढाईचीच गोष्ट. पण एक दिवस घड्याळ पांच मिनिटें मागें राहिलें तें माझ्या लक्षांत आलें नाहीं म्हणून घड्याळावर विसंबून नेहमीप्रमाणें स्टेशनाजवळ गेलों. आणि गाडीला उशीर झाला म्हणून तिलाच दोष देणार, इतक्यांत प्लॅटफॉर्मवर लावलेल्या बोर्डाकडे पाहिलें तों माझी लोकल चार मिनिटें आधीं निघून गेलेली व पुढची येण्याला पंधरा मिनिटें उशीर ! येथें विचारप्रवाह थबकला व क्षोभशक्ति उत्पन्न झाली. पण तिचा सर्व लय गंभीर विचारांत होईल, कीं तींतील कांहींचा व्यय हसण्यांत होईल, हें माझें काम गाडी चुकल्यानें अडलें तें महत्त्वाचें होतें किंवा नव्हतें यावर अवलंबून राहील. तें फार महत्त्वाचें असेल तर मी हसण्याची तर गोष्टच सोडा, उलट प्लॅटफॉर्मवर कोणी नाहीं असें दिसलें असतें तर रागानें स्वतःच्या दोन तोंडांतहि मारून घ्यावयाचा ! पण काम मुळींच महत्त्वाचें नाहीं, सहज ख्यालीखुशालीला बाहेर पडलों असेन, तर मनाच्या मौजेंत बाहेरच्या मौजेची अकल्पित भरच पडली म्हणून मी हसूं लागेन.

(६) समजा, मी दिल्ली किंवा कलकत्त्याकडून म्हणजे लांबून प्रवास करून पुण्याशेजारीं आलों. सेकंड क्लास थ्रू तिकिटाला चांगले पाऊणशें रुपये पडले होते. ट्रेनकंडक्टर तिकीट तपासायला आला त्या वेळेला आधींचा विचार-प्रवाह सरळ मजेंत सुरू होता. पुण्यास उतरल्यावर कायकाय करायचें याची आंखणी मनानें सुरू होती. इतक्यांत 'टिकेट्स् प्लीज' हा शब्द कानांवर आला. ठीक आहे ! खिशांत हात घालायचा व तिकीट काढून दाखवायचें. पण

पहातों तों तिकीट आहे कोठें ? एकदम विचाराला खंड पडला. आणि क्षोभशक्ति उत्पन्न झाली. तिकीट न सांपडलें तर पाऊणशें रुपये बुडणार. आणि शिवाय रेल्वेला फसविण्याचा गुन्हा मीं केला कीं काय, असा कंडक्टरला आणि शेजारच्या उतारूंना संशय येणार ! ते मनांत कांहीं म्हणोत न म्हणोत तिकीट तरी दाखविलें पाहिजे, नाहीं तर पाऊणशें रुपये व शिवाय पडेल तो दंड इतकी रक्कम दिली पाहिजे. म्हणून तिकिटाचा तपास जोरानें सुरू केला. या सर्व कामाला ही क्षोभशक्ति बहुतेक खर्चीं पडली. पण इतक्यांत जाकिटाच्या खिशांत हात गेला तों हाताला तिकीटच लागलें. मग काय ? मी हसलों, कंडक्टर हसला, आणि हसणें हें संसर्गजन्य असल्यामुळें शेजारचे उतारूहि हसले. आदल्या रात्रीं मनमाडास तिकीट दाखवून झोपेंत जाकिटाच्या खिशांत ठेवून पुन्हां निजलों याची आठवणहि पण मग झाली. तिकीट सांपडलें नसतें तर मॅजिस्ट्रेटपुढें आरोपी म्हणून उभें रहावें लागलें असतें ही कल्पना एरव्हीं भीतिप्रद, पण आतां तिकीट सांपडल्यावर तीच विनोदाला कारण झाली. पण हें तिकीट न सांपडतें—विशेषतः घरीं आल्यावर सांपडतें—तर पहिल्या अडथळ्यानें उत्पन्न झालेली सगळी क्षोभशक्ति खर्चीं पडून तिच्या भरीला नवी घालून दुःख सुसह करीत बसलों असतों.

(७) मुंबईस जुहूजवळ विमानांत बसण्याचा अनुभव घ्यावा म्हणून गेलों. फी भरून विमानांत बसलों. सरळ विचारप्रवाह सुरू झाला. शंभर फूट उंच विमान वर गेल्यावर वैमानिकानें एकदम विमान खालीं आणण्याला सुरुवात केली. अपघाताची कल्पना मनांत येतांच क्षोभशक्ति उत्पन्न झाली, पण तिला फारसें कार्य पडलें नाहीं. विमान जमिनीला सुखरूप टेकतांच अपघाताची कल्पना गेलीच. पण वैमानिक हसून म्हणाला "एका बाईसाहेबांच्या तोंडाला लावायची पावडरची डबी खालीं चुकून राहिली होती ना ! मग काय करणार ? आणलें विमान खालीं." कसेंहि असो. अपघाताची कल्पना जिरली पण थोडीशी क्षोभशक्ति उरली ती खर्चण्याला हसण्याशिवाय दुसरा कोणचा मार्ग ?

(८) दिवाळीच्या पाडव्या दिवशीं टपालवाला एक इन्शुअर्ड रजिष्टर माझ्या नांवाचें घेऊन आला. तें कोणीं पाठविलें याचा पाकिटावरून कांहीं बोध झाला नाहीं. पण अपेक्षा नसतां तीनशें रुपयांचें हंशील भरलेलें इन्शुअर्ड पाकीट आलें त्यांत, कोणाला ठाऊक, कोणी तरी अकल्पित देणगी पाठविली असेल ! विचारप्रवाहाला खळ पडून क्षोभशक्ति उत्पन्न झाली. पण पाकीट

फोडून पाहतों तों आंत ' जागतिक स्नेहसमिती शृंखले'चा तीनशें आंशीर्वादांचा व नमस्कारांचा चेक होता ! तीनशें रुपये फुकट मिळण्याची आगंतुक आशा फसली. पण रडूं कांहीं आलें नाहीं ! मग त्या क्षोभशक्तीनें मला हसवून आपला परिवाह न करावा तर काय करावें ?

(९) लिहितां लिहितां कानावर टांक ठेवला. मध्येंच उपस्थित झालेलें दुसरें काम केलें. कोणाशीं बोललों, चहा प्यालों, आणि टांक पुनः हातांत घेण्याला हात पुढें केला तों आहे कोठें ? आणि मला खोड अशी कीं, संबयीच्या टांकाशिवाय लिहिणेंच शक्य नाहीं. येथें विचारप्रवाहाला खळ पडून क्षोभशक्ति उत्पन्न झाली. इकडे तिकडे पाहिलें तोंपर्यंत हसूं आलें नाहीं. कारण ती शक्ति या शरीरव्यापारांत खर्ची पडत होती. पण चुकून कानाशीं हात गेला व हाताला टांक लागला. झालें ! उरलेल्या क्षोभशक्तीनें मला हसविलें, व कानावर लेखणी ठेवतांना लेखनव्यवसायांतील जो विचार खंडित होऊन बाजूला पडला तो पुढें चालू झाला.

(१०) एका खोडकर मित्रानें काय केलें कीं, माझा कोट खुर्चीवर घालून ठेवला होता त्याच्या पाठीवर टांचण्यांनीं एक कागद लावला, व त्या कागदावर वाटेनें चालणाराला दिसेल अशा मोठ्या अक्षरांनीं ' हा चालता ज्ञानकोश पहा ' असें लिहिलें. मी गडबडीनें तो अंगांत घालून रस्त्यानें निघालों. पहातों तों मी पुढें गेलों कीं मुलें व एखादा मोठा माणूसहि थबकून माझ्या पाठीशीं आल्यासारखें करून हसत निघून जाई. दोन तीनदां हें लक्षांत आल्यावर भीतीनें गांगरलों. वाटलें कीं, लोकांनीं हसण्यासारखें मी आज काय करतों आहे ? चालू विचारप्रवाहाला खळ पडला. क्षोभशक्ति उत्पन्न झाली. शेजारीं स्नेह्याचें दुकान होतें त्यांत शिरून पुढें आरशांत पाहिलें तरी कांहीं नाहीं. पण स्नेहीहि हसूं लागला व म्हणाला "कां हो तुम्हांला लोक चालते बोलते ज्ञानकोश म्हणतात हें ठीक. पण पाठीवर तशी जाहिरात लावण्याची क्लृप्ति कोणाची ? एकदां कोट काढून पहा तर खरें ! " तो काढून पहाण्याला व माझा खोडकर मित्र तेथें येण्याला गांठच पडली. मग काय ? क्षोभ जिरला पण शक्ति थोडीशी उरली. रागीट असतों तर मित्राशीं मारामारीं करण्यांत किंवा त्याला शिव्या देण्यांत ती खर्च झाली असती. पण थट्टा थोडक्यांत निभावली आणि मीहि थट्टेबाज ! कारण ज्याला विनोदबुद्धि नाहीं त्याची लोक

थट्टा कशाला करतील ? तात्पर्य, मी व इतर मंडळी खोखो हसूं लागलों व या रीतीनें ती आगंतुक क्षोभशक्ति हास्यांत विराम पावली.

(११) माझे मित्र शास्त्रीबोवा झोपाळू. रामनवमीच्या दिवशीं चार वाजतां त्यांना मंत्रजागराला जावयाचें होतें. बाहेर स्नेही शास्त्री बोलवावयाला आले. त्यांची हांक ऐकतांच या राजश्रींनीं गडबडीनें उठून चूळ भरून टाकली, आणि अंधाऱ्या खोलींत नेहमींच्या जागीं ठेवलेली शालजोडी म्हणून बायकोची पैठणीच खांद्यावर टाकून बाहेर पडले ! तें पाहून स्नेही हसूं लागले. हसणें संसर्गजन्य खरें पण त्यांच्या त्या हसण्यानें माझ्या मित्राला हसूं आलें नाहीं. कारण 'मला पाहून हे हसतात' इतकी खात्री पटल्यामुळें विचार क्षणभर कुंठित होऊन क्षोभशक्ति उत्पन्न झाली. पण तिचा परिहारहि लौकरच झाला. त्यांच्या स्नेह्यानें जेव्हां पैठणीचा पदर घेऊन डोळ्यांपुढें धरून दाखविला तेव्हां क्षोभ संपला. विचार कुंठित करणारा प्रश्न सुटला. उरलेली शक्ति स्वतः-शास्त्रीबोवांच्या हसण्यावारी खर्च झाली.

(१२) शिपाईबुवांना कैद्याला हातकड्या घालून कोर्टांत नेण्याचें काम सांगण्यांत आलें. त्यांनीं हातकड्या सोडवून कैद्याचा हात धरून त्या फिरून बसवितांना यांचाहि हात त्यांत सांपडला..आणि 'चल' म्हणतांना कैद्याबरोबर शिपाईबुवाहि ओढले जाऊं लागले. "मी कोणी वरिष्ठ एका कनिष्ठाला घेऊन अधिकारानें मिरवीत जाणार" ही विचारपरंपरा कुंठित झाली. क्षोभशक्ति उत्पन्न झाली. पण चूक काय कशी झाली हें लक्षांत येईपर्यंत त्या शक्तीनें आपला अंमल केलाच. खिशांतील किल्ली काढून हातकडी सोडविणें श्रमाचें नव्हतें. यामुळें शिपाईबुवांना हसूं आलें, तें उरलेली थोडीशी क्षोभशक्ति खर्ची पडावयाची होती म्हणून. येथें एक गोष्ट सांगितली पाहिजे ती ही कीं, कैदी ताब्यांत देऊन शिपायाला प्रवासाला निघावयाचें असतें तेव्हां शिपाई व कैदी दोघांचे हात एकाच कडींत गुंतवितात असें म्हण-तात. पण ती गोष्ट नियमानें घडणारी. अपवादभूत नव्हे. म्हणून आश्चर्य उत्पन्न करणारीहि नसते. यामुळें तेथें आपल्या हाताला खोडा पडलेला पाहून शिपायाला हसूं येत नाहीं. कारण तेथें विचारप्रवाह थबकला नाहीं. क्षोभशक्ति उत्पन्नच झाली नाहीं.

(१३) मी बोलण्याच्या भरांत एकीकडे पहात असतां तोंडांत बिडी धरून दुसरीकडे असलेली काड्यांची पेटी हातांत घेऊन काड्या ओढूं लागलों.

दोन ओढल्या त्या विझल्या. तिसरी पेटेच नां. मी जोरजोरानें ओढीत होतों. विचार थबकला. क्षोभशक्ति उत्पन्न झाली. विवेक म्हणाला, ' ओढतोस त्या काडीकडे पहा, दुसरीकडे काय बघतोस ?' म्हणून काडीकडे पाहिलें तों याच काडीला कर्मधर्मसंयोगानें गूल नाहीं, बाकीच्यांना आहे ! बोलणें थांबवून तोंड फिरवून काडीकडे निरखून पहाण्यांत कांहीं क्षोभशक्ति खर्चीं पडली. पण थोडी उरली. बाब क्षुल्लक. गंभीर विचाराला जागा नाहीं. सहजच हसूं आलें.

(१४) वेळेवर समारंभाला जायचें म्हणून डायरींत टिपून ठेवलें होतें. वेळ झाली असें समजून घड्याळाकडे पाहिलें तों भलतीच वेळ श्याचें वाईट वाटलें. घड्याळ उचलून कानाशीं लावलें तों तें बंद. सगळाच घोटाळा. आजचें काम बिघडलें, शिवाय दोन रुपये खर्चून नवी स्प्रिंग आणावी लाग- णार ! किती क्षोभशक्ति उत्पन्न झाली असेल ? पण सहज घड्याळाच्या डोक्यावरील स्क्रूकडे हात जाऊन तो फिरतांच, मूळांत किल्लीच दिली नव्हती हें आढळलें. गंभीर विचार आले तसे निघून गेले. उरल्या क्षोभशक्तीनें हसूं आलें.

वरील उदाहरणें एकेरी एकपदरी झालीं. पण एखादें उदाहरण अनेक- पदरी किंवा गुंतागुंतीचेंहि देतां येईल. एका नीतिपाठाच्या पुस्तकांत, मनु- ष्यानें कोणाहि विषयीं आपलें मत एकदम बनवूं नये व बेसुमार स्तुति किंवा निंदा करूं नये, अशाविषयीं एक गोष्ट लिहिली आहे ती अशीः—

(१५) एक प्रवासी वाट चालत असतां त्याला रेताड मैदान लागलें. तो पुष्कळ वेळ तुडवीत चालला तरी तें संपेना. खूप दमला. वरून ऊन लागूं लागलें. खालून वाळूचे चटके बसूं लागले. तहानेनें व्याकुळ झाला. तेव्हां तो रागावून ईश्वराला शिव्या देऊं लागला. शिव्या देऊन होतात तोंच उतरणीवर एक फार मोठें हिरवेंगार झाड दिसलें. येथें त्याच्या विचाराच्या प्रवाहांत फरक पडला, व तोंडांतली शिवी संपते न संपते तोंपर्यंत मनासारखें विश्रांतीचें स्थळ अवचित मिळालेलें पाहून त्याला आनंद झाला आणि हसूंहि आलें. झाडाखालीं कांहीं वेळ बसून शांत झाला. पण तहानभूकेचें काय ? नुसत्या झाडाची सावली घेऊन काय करावयाची ? अर्थात् ईश्वर देतो पण बेटा अपुरें देतो म्हणून तो फिरून रागावला. इतक्यांत वर नजर गेली तों कांहीं पानां- आड लपलेलें एक मोठें फळ त्याला दिसलें. फिरून येथें आश्चर्य प्रकट होऊन तो हसला. त्यानें फळ खालीं काढलें व फोडून खाल्लें. समाधान

पावून झोंप घेणार इतक्यांत त्याला सपाटून वांत्या व जुलाब होऊं लागले. फिरून त्यानें ईश्वराला शिव्या देण्याला सुरुवात केली. पण श्रमामुळें त्याला चांगली झोंप लागली आणि कांहीं वेळानें उठून पहातो तों त्या फळाच्या औषधी गुणानें त्याच्या अंगावरील सर्व कुष्ठ मावळलें. असें पहातांच तो हसूं लागला व ईश्वराचे आभार मानूं लागला. येथें एकाच मनुष्याच्या कांहीं थोडया वेळाच्या वागणुकींत, थोडयाशा अनुभवानें त्यानें मनाशीं संकेत कसे बांधले, पण कांहीं कारणानें ते लगेच बिफल कसे झाले, क्षोभशक्ति उत्पन्न कशी झाली, पण फिरून अनपेक्षित रीतीनें अडचणींचा परिहार झाल्यामुळें व त्याला इतर कांहीं शारीरिक कार्य करावयाचें नसल्यामुळें त्याला हसूं कसें येत गेलें, हें दिसून येईल. मनाचे संकेत आपण नेहमीं फार अनुभवानें म्हणून कायमचे बनवितों. पण तसेंच थोडयाशा अनुभवानेंहि तात्पुरते बनवितों. कारण आपला सर्व व्यवहार अशा संकेतांवरच आधारलेला असतो. आणि कायमचा संकेत फसल्यानें जसा विचारप्रवाहाला अडथळा येतो व क्षोभशक्ति उत्पन्न होते तशीच या तात्पुरत्या संकेताच्या भंगानेंहि होते.

(१६) तसेंच आणखी एक उदाहरण. आपण आतषबाजी म्हणजे दारूकाम पहावयास बसलों आहोंत. त्यांत एक घडाबाजी म्हणजे गाडग्यांत दारू घालून बनविलेलें यंत्र बत्ती देऊन सुरू केलें. तें बसलेल्या मंडळींत डोळे बांधलेल्या मांजरासारखें वाकडेंतिकडें फिरूं लागलें. तें पाहून आपण हसलों. इतक्यांत तें गाडगें फुटून त्यांतून गोळ्यासारखे पेटलेले कांहीं पदार्थ उडून मुलांच्या गर्दींत शिरले. लगेंच आपलें हसूं मावळून भीति उत्पन्न होऊन आपण ओरडूं लागलों. मुलांचीहि पांगापांग झाली. इतक्यांत त्या गोळ्यावरील जळतीं टरफलें विझून आंतून चॉकोलेटच्या वडया बाहेर पडूं लागल्या. तें पाहून मुलें फिरून धांवत आलीं आणि आपणहि हसूं लागलों. हा सर्व प्रकार एक दोन मिनिटांत घडणारा आहे. पण तेवढ्या अवधींतच तात्पुरती अपेक्षा उत्पन्न होणें, ती कांहीं विशेष कारणानें फसणें, त्या फसवणुकीचे परिणाम प्रथम लक्षांत न आल्यानें हसण्याऐवजीं गंभीर विचार उत्पन्न होणें, व लगेच त्यांची भीतिप्रदता खोटी ठरून भावना हलकी होऊन क्षोभशक्तीचा निरास हसण्याच्या मार्गानें होणें, इतक्या गोष्टी घडल्या. अशा रीतीनें मनाच्या वृत्ति क्षणांत पालटण्याला कारण असल्यास गंभीर विचार व हास्य यांची सहज आलटापालट होऊं शकते.

मनुष्याच्या विचाराच्या गतीला कोणत्या ना कोणत्या कारणानें अडथळा आला म्हणजे मन चकित किंवा आश्चर्ययुक्त होतें. त्याला क्षणभर असें कोडे पडतें कीं, हें असें कसें झालें बुवा ? हें असें कां व्हावें ? हें असें होईल असें मला तरी कांहीं वाटलें नव्हतें. . सर्व कांहीं असावें तसें असतें तर हें कांहींच घडून आले नसतें. अर्थात् हें घडून आलें याचा अर्थ कांहीं तरी दोष कोणाचा तरी घडला असेल काय ? कोठें कांहीं तरी चूक झाली नसेल काय ? कोणी आपला कांहीं अकल्पित गुण प्रकट केला असेल काय ? अशा प्रकारचे प्रश्न सुचतात, पण उत्तर मात्र त्वरित देतां येत नाहीं.

आश्चर्य हा शब्द आपण अपेक्षा फसण्याच्या साध्या प्रकारांनाहि लावतों. उदाहरणार्थः—" मीं आतां येथे पेन्सिल ठेविली होती ती सांपडत नाहीं हें आश्चर्यच म्हणावयाचें ! " " अरे, तूं साडेपांच वाजतां येणार असें मी घेऊन चाललों होतों पण साडे चारलाच येऊन बसलास आश्चर्यच म्हणावयाचें ! " " आज बाजारांत कैऱ्या इतक्या स्वस्त मिळाल्या आश्चर्यच म्हणावयाचें ! " पण ह्या तीन आश्चर्यांनीं दर्शविलेले प्रसंग कोणत्याच अर्थानें भारी किंवा गंभीर किंवा महत्त्वाचे नव्हत. हीं आश्चर्यें उत्पन्न करणारे विकार आपले " असे तसेच " असणार.

पहिल्या प्रसंगांत पेन्सिल मेजावरून घरंगळून खालीं पडली होती. ती दुसऱ्याच क्षणीं सांपडली असती. आणि ती अदृश्य झाली तरी तिचें काम दुसऱ्या पेन्सिलनें किंवा टांकानें होण्यासारखें होतें.

दुसऱ्या प्रसंगांत मित्र एक तास आधीं आला म्हणून काय घात झाला ? गप्पा मारीत बसेल किंवा एखादा पेला अधिक चहा खपवील. आणि तोहि म्हणतो कीं, " सहज गाडी इकडे निघाली होती म्हणून आलों. " कारण व कार्य हीं दोन्हीं त्याच बेताचीं.

तिसऱ्या प्रसंगांत कैऱ्या मनस्वी स्वस्त मिळाल्या खऱ्या पण त्यामुळें काय बिघडलें ? कोणती अडचण झाली ? एक पैसा अधिक जाता तरी मोठी आपत्ति नव्हती. आणि आज एक कमी गेला म्हणून कांहीं लॉटरीचें मोठें तिकिट निघालें नाहीं. सर्वच कांहीं बेताबाताचें. अशीं आश्चर्यें दिवसांतून शेंकडों घडावयाचीं आणि हसणेंहि दिवसांतून शेंकडों वेळां घडावयाचें. आणि खरोखरच दिवसांतून ज्याला दहावीस वेळां हसूं आलें नाहीं असा

मनुष्य मिळेल काय ? मग तितक्या वेळां हसूं उत्पन्न करणारीं आश्चर्यें आणि त्या आश्चर्यांचे अधिष्ठानभूत विकार हे किती सुलभ असले पाहिजेत !

पण हसणें हें सुलभ म्हणून त्याची मीमांसा चिकित्सा टळत नाहीं. आश्चर्य हें सौम्य कां होईना, तें कसें प्रकट झालें असावें याचा बिचार कराबाच लागतो.

अपवाद किंवा चमत्कृति यांच्या दर्शनानें आश्चर्य उत्पन्न होतें. आपल्याला जीवनांत पदोपदीं हें आश्चर्य भेटतें व पदोपदीं हसूं येतें असें म्हणणें चमत्कारिक वाटतें; परंतु यांत चमत्कारिक असें कांहींहि नाहीं. ज्याला आपण सरळ चाल म्हणूं ती कशाचीच सहसा असत नाहीं. रुळावर घातलेली आगगाडी सरळ थोडीशी म्हणजे रूळ न सोडतां चालते. पण रूळांच्या या सडकेला मधून मधून बाक असतोच. समोर होकायंत्र व हातांत सुकाणूं धरून कप्तानानें चालविलेलें जहाजहि अगदीं पट्टीनें आंखल्यासारख्या सरळ रेषेंत जाऊं शकत नाहीं. थोडें डावें उजवें करीतच जातें. तुम्ही आम्ही रस्त्यांवरून चालत असतां, कोठें जावयाचें हें निश्चित असूनहि, अगदीं नाकासमोर पावलापुढें पाऊल टाकून जाऊं शकतों काय ? नाहीं. अगदीं सरळ चालणारा माणूसहि एका यार्डाच्या रुंदींत सरळ चालला तरी मोठेंच म्हणावयाचें. आणि कांहीं लोक तर हेलकावे खात गेल्यासारखे, एकदा रस्त्याच्या ह्या बाजूला तर एकदा त्या बाजूला असे डुलत चालतात ! घोड्याच्या गाडीचीं किंवा मोटारीची चाकोरी ही अगदीं सरळ रेघ असत नाहीं तर किंचित् नागमोडच असते. त्याच रीतीनें जीवनक्रमांत आपण स्वतः किंवा इतर लोकहि अगदीं सरळ रेषेंत चालूं शकत नाहीं. जीवनांतील सरळ रेषा कोण कशी आंखून देणार ? पण सरासरीचें म्हणून एक प्रमाण किंवा मोजमाप असतें. तें जेवढ्यांत बसेल तेवढ्यापुरती ती सरळ रेषा समजावयाची. सरासरी ही प्रत्येकाची वेगवेगळी असते. त्या सरासरीला कमी पडणें किंवा त्याहून जास्त भरणें यानें अपेक्षा बिघडते. सरासरी बिघडली म्हणजे कोणाचीहि अपेक्षा फसते. अपेक्षा फसली म्हणजे आश्चर्य वाटतें. आणि आश्चर्य वाटलें म्हणजे हसूं येतें.

(१) मनुष्याचें शरीर सुमारें पांच साडेपांच फूट उंच असतें. हें सरासरीचें माप. यांत दोन इंच कमी भरले किंवा दोन इंच वाढले तरी चालतें. पण मनुष्य बेसुमार खुजा बुटगा, म्हणजे सर्कशींत आणतात तसा पाहिला, किंवा एकादा मनुष्य भाल्याइतका उंच सात फूटहि असतो तसा पाहिला म्हणजे सरासरीची कल्पना बिघडून आश्चर्य वाटतें व हसूं येतें.

(२) मनुष्याच्या रूपासंबंधानें सरासरीचें माप असें कीं, तो फार सुरूपहि असत नाहीं व फार कुरूपहि असत नाहीं. पण हें माप सुटून आपणाला जेव्हां एखादा बिननाकाचा, फाटक्या तोंडाचा, कुबड्या, फेंगडा चालणारा असा मनुष्य दिसतो तेव्हां सरासरीचें प्रमाण सुटून आश्चर्य वाटतें, व हसूं येतें. उलट लोकोत्तर देखणा मनुष्य पाहिला तरी आश्चर्य वाटतें. पण सौंदर्याची भावना ही हास्यास्पदतेला मारून टाकणारी असल्यामुळें आपण अशा या मानवी मदनाला किंवा रतीला पाहून हसत नाहीं हें वेगळें. तथापि तें सौंदर्य डोळे भरभरून पाहून घेण्याला त्याकडे टकमक दृष्टि लावून आश्चर्यानें जागच्या जागीं खिळून राहतोंच. लोकोत्तर कुरूपता किंवा लोकोत्तर सौंदर्य हें 'सरासरी'ला अपवाद ठरून आश्चर्यजनक झाल्याविना रहात नाहीं.

(३) जें रूपाचें तेंच वर्णाचें. निमगोरेपण हें त्याचें सरासरीचें माप. किंचित् काळसर किंवा किंचित् गोरा रंग दिसला तर आश्चर्य वाटत नाहीं. पण माणसांत एकीकडे थेट कोळसेवजा किंवा दुसरे पक्षीं कोडाइतक्या पांढऱ्या वर्णाचीं माणसें दिसलीं म्हणजे सरासरीबर आधारलेली अपेक्षा फसते व आश्चर्य वाटून हसूं आल्यावांचून रहात नाहीं.

अशा रीतीनें मनुष्यमात्राची आंगलट, वाचा, भाषणपद्धति, संस्कृति, पोषाख, पेहराव, चालरीत, गुणावगुण इत्यादिसंबंधानें सरासरीच्या मापावर अपेक्षा ठरलेली असते, व ती फसली म्हणजे हसूं येतें. प्रत्येक परिस्थितीच्या तुकडयांत किंवा छेदांत सरासरीचें माप वेगळें आहे असें असलें, एकच नाहीं असें माहीत असलें, तरी त्या त्या मापावर आधारलेली म्हणून सरासरीची अपेक्षा असतेच !

वर सांगितलेली प्रत्येक गोष्ट स्त्रीपुरुषभेद, वयोमान, सामाजिक स्थिति, विशिष्ट प्रसंग, वगैरे भेदानें बदलते. पण तो बदलहि संकेतानेंच झालेला असतो. यामुळें तो संकेत बिघडला म्हणजे लगेच आश्चर्य वाटतें. संकेताची जाणीव असतां जी गोष्ट सरळ दिसेल ती संकेताची जाणीव नसतां किंवा संकेत मोडला असतां विपरीत किंवा आश्चर्यजनक दिसेल. लहान मुलांनीं टोपी घालावी, मोठ्या माणसांनीं पगड्या-पागोटीं घालावीं. ही सांकेतिक अपेक्षा. लहान मुलगा उगाच पगडी घालून चालला तर हसूं येईल. पण सोडमुंजींत तो लुटपुटीच्या यात्रेला निघला असतां त्याच्या

डोक्यावर पगडी घातली तर तितकें हसूं येणार नाहीं. मोठे ऑफिसर लोक रस्त्यावर रुमाला—पागोट्याबांचून कधीं दिसावयाचे नाहींत. पण ऑफिसच्या खोलींत त्यांनीं टोपी घातली तर त्यांत कांहींच चमत्कारिक वाटत नाहीं. नवरा व बायको यांच्या वस्त्रांची गांठ जन्मांत एका लग्नांतच तेवढीं घातलेली दृष्टीस पडते. पण तेथें अपवाद हा संकेतच असल्यामुळें हसूं येत नाहीं. पुरुष गंध लावितात कुंकुम लावीत नाहींत. पण लग्नांत कुरवंडीच्या वेळीं किंवा अहेराच्या वेळीं पुरुषाला स्त्रीनें कुंकूं लाविलें तर तें रूढींत सामाविलें जातें, म्हणूनच हसूं येत नाहीं. हिंदुस्त्रिया केसांचें भूषण नेहमीं राखतात. यामुळें नवीन पद्धतीनें कोणी हिंदु स्त्री मडमेसारखे केस कापील तर संकेत बिघडून हसूं येईल. पण पारशांत आतां ती चाल रूढ झाल्यामुळें पारशी स्त्रियांचें हसूं येत नाहीं. तसेंच नेहमीं केशभूषण संभाळणारी हिंदु स्त्री प्रयागतीर्थावर आपल्या हातानें केस कापून वेणीदान करिते किंवा जुन्याचालीची स्त्री पति मेला असतां क्षौर म्हणून सर्वच केश कापून टाकिते व श्मश्रु करविते त्याचें हसूं येत नाहीं. कारण संकेत व सरासरीचें माप त्या ठिकाणीं तसेंच असतें.

प्रौढ माणसें बोलण्यांत व्याकरणाच्या चुका करतील तर हसूं येईल; उलट लहान मुलें शाळेंतल्या शुद्धलेखनासारखें बिनचूक बोललीं किंवा त्यांनीं पुस्तकी भाषा वापरली तर हसूं येतें. नाटककादंबऱ्यांतून कुणबाऊ पात्रें घातलीं तर त्यांच्या तोंडची भाषा जी अशुद्ध तीच खरी शुद्ध. पंडित कुणब्यासारखा बोलला तर जितका हास्यास्पद होतो तितकाच कुणबी किंचित् शिकल्यामुळें आवर्जून संस्कृत शब्द घालून पंडितासारखें बोलूं लागेल तर तेंहि हास्यास्पद होईल. वय व शिक्षण यांच्या परत्वें ज्ञानाचें मोजमाप सरासरीनें ठरून जातें. यामुळें प्राथमिक शाळेंत जाणारें मूल विशेष जाणतें व एकादा सुशिक्षित मनुष्य सामान्य गोष्टींत अजाणता पाहिला तर हसूं येतें. शिष्टाचाराचेंहि असेंच आहे. राजा सिंहासनावर बसतो तेव्हांच डोक्यावरील नाटकी मुकुट किंवा दहावीस हात लांब झगा त्याला शोभतो. पण एरवीं रस्त्यांतून चालतांना तो डोक्यावर मुकुट घालील किंवा त्याचा झगा रस्त्याचा केरकाढीत असेल तर हसूं येईल. कायदेमंडळाचा अध्यक्ष पार्लमेंटच्या पद्धतीला अनुसरून डोक्यावर केसांचा टोप घालून कामाला बसतो तेव्हां त्याला हसण्याची कल्पना मनांत येत नाहीं. पण तो अध्यक्षाचा पगार खात असतांहि तो टोप रस्त्यानें जातांना घालील तर संभावित लोकहि त्याला हसतील.

आणखी एक उदाहरण घेऊं. आपण जुन्या चालीच्या महाराष्ट्रीय पागोट्याचें म्हणजे गुडघ्यावर बांधण्याच्या पागोट्याचें उदाहरण घेऊं. अशा पागोट्याला जरीचा पदर असतो. सर्व पागोटें बांधून झाल्यावर पगडबंद मागच्या बाजूनें तो पदर पागोट्याच्या एका पट्टींत खोंवून देतो. आतां क्रमानें या जरीच्या पदराची स्थित्यंतरें घेऊं. हा पदर पागोट्यांत खोंवलेलाच दिसावयाचा हा मनाचा संकेत. कारण अनुभव नेहमीं तसा. अर्थात् एखादा गृहस्थ रस्त्यानें जात असतां त्याच्या पागोट्यांतून हा पदर निघून त्याला न कळत लोंबत राहिला तर संकेतभंग झाल्यामुळें हसूं येईल. न घडणारी गोष्ट पाहिली पण ती इतकी क्षुद्र, कीं तिजमुळें वाटणाऱ्या आश्चर्यानें क्षोभशक्तिजन्य गंभीर विचारहि नाहींत, आणि ती शक्ति खर्चून जाण्याला पहाणाराला कांहीं क्रियाहि करावयाची नाहीं, म्हणून पाहणारा हसणारच.

पण समजा, तोच गृहस्थ घरीं मुलीच्या लग्नसमारंभांत श्रीमंतपूजनाला बसला आहे, आणि त्यानें जावयाची पूजा करितांना आपल्याच हातानें पागोट्याचा पदर सोडला आहे. पण मौज ही कीं, येथें पदर सुटलेला पाहून हसूं न येतां पदर न सुटलेला पाहूनच हसूं येईल. कारण श्रीमंत-पूजनाच्या वेळीं सासऱ्यानें पागोट्याचा पदर सोडावा असा संकेतच होऊन राहिला आहे खरा. मग त्याचें कारण कांहींहि असो.

पदर सुटला असतां हसूं आल्याचें व पदर सुटला असतां हसूं न आल्याचें, अशीं हीं दोन उदाहरणें झालीं. आतां समजा कीं, हाच गृहस्थ टांग्यांतून जात असतां घोडा भडकला आहे, भरधांव सुटला आहे, व गृहस्थ जीव वांचविण्याकरतां टांग्याला धरून संकटानें बसला आहे. पोषाखाचीहि त्याला शुद्ध नाहीं. अशा वेळीं त्याचा पागोट्याचा पदर सुटून लोंबूं लागलेला आपण पाहिला. नंबर एकच्या उदाहरणाप्रमाणें या नंबर तीनच्या उदाहरणांतहि सुटलेला पदर पाहून आपणाला वास्तविक हसूं यावें कीं नाहीं ? श्रीमंत-पूजनाच्या वेळीं पदर सुटून लोंबणें हा संकेत तर उलट टांग्यांत बसल्यावेळीं पदर खोंवलेला पहाणें हा संकेत. आणि नंबर एकच्या प्रसंगाप्रमाणें येथेंहि हसूंच आलें असतें. पण त्या व या उदाहरणांत फरक हा कीं, पहिल्यांत गंभीर विचार उत्पन्न होण्याचें कारण नव्हतें, म्हणून नुसतें हसूं आलें. पण नंबर तीनच्या उदाहरणांत पागोट्याचा पदर सुटलेला पहातांना त्याचबरोबर तो गृहस्थ प्राणसंकटांत सापडलेला आहे हेंहि आपणाला दिसलें. यामुळें जी

क्षोभशक्ति उत्पन्न झाली तिचा व्यय भीतिप्रद गंभीर अशा विचारांत होऊन गेला. हसण्याच्या मार्गानें निरास होण्याला त्यांतील शक्ति उरलीच नाहीं.

दुःख, भीतिकारक किंवा रोमांच उभे करणारे, काळीज हलवून सोडणारे, वीररसात्मक अद्भुत प्रसंग यांचें व हास्यविनोदाचें परस्पर वाकडें आहे. कारण वरीलसारखे गंभीर विचार अन्तरंगांत उत्पन्न होईल तितकी क्षोभ-शक्ति खाऊन टाकण्याला समर्थ असतात. उंच चढाव चढण्याच्या वेळीं मोटारीच्या एंजिनाला दुप्पटतिप्पट पेट्रोल सोडावें लागतें. तें चढ चढण्याच्या श्रमांत खर्च होऊन जातें. त्याप्रमाणें गहन गंभीर तीव्र अशा भावनांच्या धारणेला असेल तितकी क्षोभशक्ति खर्ची पडल्यामुळें हसण्याच्या मार्गानें वाहून जाण्याला शक्ति उरतच नाहीं. याविषयीं खालील आणखी कांहीं उदाहरणें उपयुक्त होतील.

माझ्या अनुभवावरून असें वाटतें कीं, कोणा चिकित्सक बुद्धीच्या माण-सानें एखादे दिवशीं एखाद्या सर्कशींतले सर्व खेळ लक्ष लावून पाहिले तर त्याला हास्यविनोदाचीं मर्में म्हणजे उत्पत्तिकारणें उद्दीपनकारणें चांगलीं कळून येतील. आणि आश्चर्यकारक (म्हणजे सरासरीच्या नियमाला सोडून असणाऱ्या) गोष्टी पाहत असतां, (१) आश्चर्याचें पर्यवसान गंभीर विचारांत होऊन हंसें कसें येत नाहीं ? (२) आश्चर्याचें पर्यवसान सौंदर्य-प्रतीतींत झाल्यानें हसें कसें येत नाहीं, आणि (३) आश्चर्याचें पर्यवसान निरनिराळ्या हास्यकांत होऊन हसूं कसें येतें, याचा फार चांगला उलगडा होईल. म्हणून वरील प्रत्येक प्रकाराचीं उदाहरणें होण्यासारखे कांहीं खेळ घेऊं.

सर्कशींत उंच ट्रॅपीजवर चढलेला माणूस खालून वर फेकलेला विदूषक आपल्या हातांत घेतो व तेथून त्याला सोडून देतो. खालीं पडतांना विदू-षकाचें शरीर त्याच्या पूर्ण ताब्यांत आहे असें जोंपर्यंत आपणांला वाटत असतें तोंपर्यंत त्याच्या अंगविक्षेपांचें हसूं येतें. पण त्याला आंग न तोलल्या-मुळें आपण पडतों अशी भीति वाटून तो खरोखरच किंचाळला असें वाटलें तर हसणें नाहींसें होऊन त्या जागीं चिंता उत्पन्न होते. येथें प्रारंभींचा क्रम सर्व हसण्याच्या तयारीचा आहे, व सर्व गोष्टी योजनेप्रमाणें पार पडतील तर तो खेळ पुरा होईपर्यंत आपण हसूंच. पण मध्येंच त्या परिस्थितीला कला-टणी मिळून खेळकर विचाराऐवजीं गंभीर विचार उत्पन्न होतात. याचप्रकारचें उदाहरण म्हटलें म्हणजे रंगभूमीवर नाटकी युद्ध चाललें असतां आपण मुळींच

भीत नाहीं. उलट शेंदाड शिपाई खालीं पडला आहे, आणि वीर त्याच्या छातीवर बसून गळ्याला कट्यार लावीत असल्यानें तो ' मेलों मेलों ' म्हणून ओरडतो आहे, हें सर्व पहात असतां आपणाला हसूं येत असतें. परंतु इतक्यांत त्या वीरानें खरोखरीच गळ्याला कट्यार लावली व खालचा गडी ओरडूं लागला, रक्त वाहूं लागलें, असें पाहिलें तर हसण्याऐवजीं किंकाळ्या सुरू होतील. येथेंहि पहिला थाट हसण्याचा पण पुढें तो एकदम बदलतो.

सर्कशींत वाघसिंहांनीं आपला उपजत क्रूर स्वभाव सोडून, रिंग मास्तराच्या चाबकाच्या आणि डोळ्याच्या धाकानें, ठराविक किंवा दाखवून दिलेल्या स्टुलावर शाळेंतल्या विद्यार्थ्यांप्रमाणें बसणें, त्यानें आज्ञा करतांच निरनिराळे पलटे घेणें, फळीवर तोल संभाळून चालून दाखविणें, शेळ्यामेंढ्यांच्या तोंडाला तोंड लावून एकाच परळांतील दूध पिणें, आपल्या पाठीवर माणसाला बसूं देणें, त्याच्या खांद्यावर एखाद्या कोकरासारखें आडवें पडून फिरवून घेणें, हत्तीवर स्वार होऊन मिरवणूक काढूं देणें, तोंडांत पेटलेली बत्ती घेऊन पितळी तोफ उडाविणें, इत्यादि गोष्टी त्यांच्या प्रसिद्ध क्रूर स्वभावाविरुद्ध आणि नेहमींच्या अनुभवाविरुद्ध कितीतरी आहेत ! हीं कामें पाहत असतां मानसिक विचारचैतन्यशक्ति, हर्बर्ट स्पेन्सरनें म्हटल्याप्रमाणें, एकदम स्थगित होते, सांचते, तिला टेंगूळ येतें किंवा भोबरा बनतो. पण हें होतांना आधींच गंभीर असलेली मनोवृत्ति अधिकच गंभीर होते. हसूं येत नाहीं. म्हणजे त्या चैतन्यशक्तीचा परिवाह अधिक गंभीर विचार उत्पन्न करण्याच्या कामींच खर्ची पडेल. तीच वाट तिला ओसरण्याला तेव्हां सांपडते; हसण्याची वाट सांपडत नाहीं. गंभीर विचार हा येतो कीं, अशा क्रूर आडमुठ्या श्वापदांच्या दुर्दम घातक शक्तीचें दमन कसें झालें, भक्ष्य पाहतांच त्यावर झडप घालण्याची आपली उपजत बुद्धि त्यांनीं कशी टाकून दिली, आपल्या उग्र इच्छाशक्तीला यःकश्चित् मानवी शक्तीपुढें कसें नमविलें ! हे विचार गहनच होत. त्यांत प्राणिशास्त्रज्ञान, तत्त्वज्ञान, मनुष्याचें महत्त्व यांचाच संबंध येतो. म्हणजे ते करण्याला नेहमींहून अधिक चैतन्यशक्ति लागते. नवा खर्च आला त्याकडे नव्या किंवा जादा चैतन्यशक्तीचा उपयोग झाला !

आतां सौंदर्यदर्शनाचीं उदाहरणें घेऊं. तारेवर होणाऱ्या बहुतेक कामांत आश्चर्य वाटतें. तोल संभाळण्याची कला आपली परमावधि करिते. ती अनुभवांत येणाऱ्या सरासरीहून कितीतरी अधिक असते. कारण मनुष्य उभा

राहून चालतांना आपला तोल संभाळूं शकतो, फारतर एखाद्या लहानशा खड्डयांत चुकून पाय पडला तरी तो कोसळून पडत नाहीं, इतकाच नेहमींचा अनुभव. पण तारेवर खेळ करणारा मनुष्य तोल संभाळून चालतो, धावतो, अंगावर मुलें खेळवतो; तसेंच हीं कामें करितांना तो इतक्या लीलेनें चलन-वलन करितो कीं, तें पाहून एक प्रकारें सौंदर्यप्रतीति होते. येथेंहि आश्चर्यानें जादा मानसिक शक्ति उत्पन्न झाली. पण तिचा परिवाह सौंदर्यानुभूतींत झाल्यामुळें प्रेक्षक खदखदा हसत नाहीं. फारच तर त्याच्या तोंडावर सात्त्विक मृदुहास्याची छटा उमटते. तसेंच काठीच्या टोंकावर ताटें—तबकें नाचविणें, खुंट्यासारख्या उभ्या राहिलेल्या एका मनुष्याच्या अंगाडोक्यावर दहापांच लहान मोठ्या माणसांनीं वृक्षाची किंवा झुंबराची आकृति निर्माण करणें, धावत्या घोड्यावर सहज पाय देऊन त्यावर लीलेनें चढून बसणें, ट्रॅपीजवर दोलायमान होणें, इत्यादि गोष्टी आश्चर्यकारक असल्या तरी त्या पाहून हसूं येत नाहीं, तर केवळ लीला-सौंदर्य पाहिल्याचा आनंदच निर्माण होऊन किंचित् मृदुहास्य किंवा गुणग्रहणदर्शक शाबासकीचा उद्गारच उत्पन्न होतो. अशा प्रसंगीं टाळ्या वाजविल्या जातात त्यांतहि आश्चर्यानें निर्माण झालेली जादा मानसिकशक्ति खर्च होते.

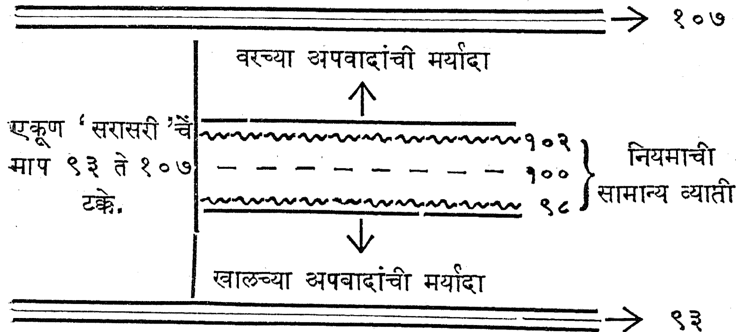
पण पूर्वींहून अधिक गंभीर विचार किंवा सौंदर्यप्रतीति निर्माण न होतां केवळ हास्य उत्पन्न करणारे असेहि खेळ सर्कशींत अनेक पाहावयास सापडतात. याविषयीं विदूषकांना सर्वाधिकार मिळालेला असतो. आणि त्यांच्या निरनिराळ्या क्रीडांनीं निरनिराळे विभाव हास्यप्रवर्तक होतात. विदूषकाच्या हातीं दिसण्यांत मोठा असा एक सोटा असतो. त्यानें तो कोणा दुसऱ्याच्या डोक्यावरहि जोरानें मारला तरी फक्त आवाज मोठा होतो. पण त्या आवाजाच्या मानानें परिणाम कांहींच होत नाहीं. येथें अपेक्षा व्यर्थ जाणें हें हास्यक. तो चालतां चालतां विनाकारण घसरून पडतो येथें त्याची फजीती पाहून म्हणजे आत्मप्रौढीच्या बुद्धीनें हसूं येतें. दोघे विदूषक साहेबी पोषाख करून गवई म्हणून पुढें येतात. आणि गाण्याची एकमेकांची परीक्षा घेऊं म्हणतात. पहिला गाऊं लागून हातांतली टोपी इकडे तिकडे फिरवितो, तींत दुसरा न कळत तपेलीभर पाणी ओततो. आणि गाणारा विदूषक गाणें संपवून टोपी डोक्यावर घालायला जातो तों त्याचें सर्व अंग पाण्यानें भिजून जातें. येथें प्रेक्षकानें टोपींत पाणी ओतलेलें पाहिलें असल्यानें अंग भिजण्याची

क्रिया अपेक्षेप्रमाणेंच होते. पण गवयावर आलेली लहानशी आपत्ति पाहून त्याच्या फजीतीमुळें हसूं येतें. नंतर दुसऱ्या गवयाची पाळी येते. तोहि गातांना तसेंच हातवारे करीत असतां पहिला त्याच्या टोपींत न कळत पाणी ओततो. यावरून अशी अपेक्षा सहजच निर्माण होते कीं, हा दुसरा डोक्यावर टोपी घालूं जाईल तेव्हां त्याचेंहि अंग भिजून फिटासफीट होईल. पण प्रत्यक्ष पाहावें तों त्याच्या टोपींत मात्र पाणी न सांडण्याची युक्ति केलेली असते यामुळें त्याचें अंग भिजत नाहीं. येथें हसूं येण्याला दुहेरी तिहेरी कारण घडतें. प्रेक्षकांची अपेक्षा विफल होते. दुसऱ्या गवयाची फजिती होते. आणि पहिला धूर्त ठरतो. पण जीं कामें पाहिल्यानें हसूं येत नाहीं अशींहि कामें विदूषक करतो. जो घोडा आपल्याला पकडण्याला येतोसा पाहून तो प्रथम भ्याल्या-सारखें दाखवून त्याजपुढें पळत असतो, त्याच्या पाठीवर विदूषकाला कसें-बसें बसविल्यावर तो त्या घोड्याला पळवून पळवून घाम आणितो, घोड्यानें पाडण्याचा प्रयत्न केला तरी हा पडत नाहीं, उलट त्याच्या पाठीवर वाटेल तशा उड्या मारून क्रीडा करतो. या खेळांत तो भिऊन पळत असतो तेव्हां घोडा खुनशी मनुष्याप्रमाणें विदूषकाला चावा घेण्याचा प्रयत्न करतो तें पाहून म्हणजे परचेष्टानुकरण पाहून हसूं येतें. पण जो भित्रा म्हणून वाटला तोच विदूषक घोडयावर स्वार होऊन निष्णात चाबूक स्वाराचें काम करितांना पाहून, आपली पहिली अपेक्षा फसली तरी, विदूषकाविषयीं एक प्रकारची आदरबुद्धि म्हणजे गहन मानसिक वृत्ति उत्पन्न झाल्यानें, जादा मानसशक्तीचा व्यय किंवा परिवाह तिजकडे होतो, आणि हसण्याच्या मार्गानें वाहून जाण्याला ती उरतच नाहीं.

नंतर दुसरीं कांहीं उदाहरणें घेऊं. शेळी जुंपलेल्या ' बाबागाडी 'त बसून साहेबी पोषाख घातलेला जांबुवंत जेव्हां हातांत चाबूक घेऊन गाडी हाकतो आणि दारूची बाटली फोडून ग्लास झोकतो, किंवा बायकोमुलें घेऊन सहलीस निघतो तेव्हां हसूं येतें. कारण तेथें अनुकरणचेष्टा घडते. पण हत्ती जेव्हां पडघम वाजवितो किंवा सोंडेंत बाजा घेऊन वाजवितो तेव्हां हसूं न येतां ' मतिरेव बलात् गरीयसी तदभावे करिणां इयं दशा ' हा श्लोक आठवून उदात्त बिचार मनांत येतात यामुळें हसूं येत नाहीं. अंगावर पांच-पंचवीस कपडे घातलेला विदूषक घोडयावरून फिरतांना आपलें वस्त्रहरण करतो, किंवा एकाचें साधें नेसण्याचें वस्त्र दुसरा ओढूं लागला असतां तें

रंगणाच्या एका टोकापासून दुसऱ्या टोकापर्यंत पुरण्याइतकें लांब निघतें, तेव्हां एक प्रकारच्या अतिशयोक्तीनें हसूं येतें. पण खालून जाळ्यांतून वर फेंकलेला मुलगा जेव्हां, ट्रॅपीजच्या झोपाळ्यावर खालीं डोकें वर पाय करून लोंबणारा कसरती अलाद उचलून घेतो तेव्हां हसूं न येतां किंचित् भीतियुक्त भावना मनांत असते यामुळें हसूं येत नाहीं. तीच गोष्ट जेव्हां मोटारींतून पंचवीस फूट लांबीवर उडी घेतली जाते, किंवा परवां देवलांच्या सर्कशींत पाहिल्या-प्रमाणें तोफेच्या तोंडांतून बार करून उडविलेला मनुष्य चाळीस फूट लांबी-वर अंतराळीं जाऊन जाळ्यांत पडतो, तेव्हां अत्यंत आश्चर्य वाटलें तरी हसूं येत नाहीं. याचेंहि कारण, आश्चर्यदर्शनानें उत्पन्न झालेली जादा चैतन्य-शक्ति भीतियुक्त गंभीर विचारांत विलीन होऊन ओसरून जाते.

असो; वरील विवेचनांत अनेकवार आलेल्या, नियम, सरासरी, संकेत, अपेक्षा या शब्दानी दर्शविलेल्या, गोष्टींची स्पष्ट व्यावहारिक कल्पना येण्या-करितां खालील आकृति दिली आहे.



डोळ्यांची पापणी लवण्यापासून विश्वगोलाच्या परिभ्रमणापर्यंत वरील क्रम अनुभवाला येतो. म्हणजे जो नियम म्हणून आपण म्हणतों तोच मुळीं प्रायः ९८ ते १०२ इतका अनुभवाला येतो· अगदीं शेकडा शंभर असा अनुभव क्वचितच. पण याहि नंतर खालवर पांच टक्के इतके अपवाद क्षम्य होतात. म्हणून नियमाची व्याप्ति ' सरासरी ' ९३ ते १०७ अशी मानून चालण्यास आपण तयार असतों. तो संकेत होतो. इतक्या फरकानें संकेत ढासळत नाहीं. अपेक्षा फसत नाहीं. आश्चर्य वाटत नाहीं. या पलीकडे अनु-भव गेला म्हणजे आश्चर्य वाटण्यास प्रारंभ होतो.

अध्याय ९ वा

हास्यविनोदाची उपपत्ति

इतकी प्रास्ताविक चर्चा केल्यानंतर आतां आपण या ग्रंथाच्या एका मुख्य बिषयाकडे वळूं. तो बिषय म्हणजे हास्यविनोदाची उपपत्ति. कोणत्याहि शास्त्रीय मीमांसेंत मुख्यतः कार्याच्या कारणाचा विचार असतो. प्रत्येक कार्याला कांहीं तरी कारण असलेंच पाहिजे ही मनुष्याची निष्ठा अबाधित आहे. कार्यकारणभाव हे शब्द कळत नसतील अशाहि स्थितींत कार्याचें कारण हुडकून काढण्याचा त्याचा मनोव्यापार आणि शरीरव्यापार उपजत बुद्धीनें सुरू असतो. अगदीं लहान मूल घेतलें तरी त्याला तत्त्वसंशोधक म्हणतां येईल. त्याच्या हातांत कांहींहि द्या, तें उकलून पहाण्याचा प्रयत्न केल्याशिवाय राहणार नाहीं. वस्तूचे बाह्य प्रकट गुण कितीहि आनंददायक असोत त्यांनीं त्याचें समाधान होत नाहीं. त्याच्या हातांत खेळांतली चिमणी दिली तर मूल तिच्या रंगरूपाकडे पाहून प्रथम हसेल, मग तिला वाजवून पाहील, आणि त्या आबाजाच्या आनंदाचें सेवन करील. पण शेवटीं त्या चिमणीच्या पोटांतील यंत्रकला काय आहे कशी आहे, हें जाणण्याकरितां तें शक्य तर ती चिमणी मोडून उकलूनहि पाहील. स्वतःला 'तत्त्वज्ञानी' म्हणवून घेणारे लोक हीं ईश्वराघरचीं अज्ञ बालकेंच असून सृष्टीसंबंधानें तीं हाच जिज्ञासेचा खेळ खेळतात. आणि त्यांना जितकें कांहीं उकलून पाहतां येईल तितकें उकलून पाहतात. हास्यविनोदाचा आनंद सेवन करूनहि समाधान न पावलेले जाणते लोक, याच वर सांगितलेल्या निष्ठेला अनुसरून त्याच्या कार्यकारणभावाचा बिचार करतात. यामुळें त्यांनाहि दोष देतां येत नाहीं.

कार्यकारणभावाचें ज्ञान म्हणजेच उपपत्ति. पैकीं हास्यरूपी जें कार्य त्याचें स्वरूपवर्णन पूर्वीं झालेंच आहे. आणि इंद्रियांचा संनिकर्ष विशिष्ट वस्तूशीं झाला म्हणजे मग पुढें आश्चर्यानें चैतन्यशक्ति निर्माण होणें, नैमित्तिक कार्यनिर्वाहाकडे तिचा व्यय होणें, आणि कार्यनिर्वाह होऊन उरलेल्या शक्तीचा परिवाह हसण्यानें होणें, या गोष्टींचेंहि विवेचन झालें आहे. परंतु वर इंद्रियांचा बाह्य वस्तूंशीं संनिकर्ष म्हणून जो सांगितला तो लक्षांत येण्याकरितां

इंद्रियाशीं संबंध येणाऱ्या वस्तुप्रकारांचें वर्णन अद्यापि आपणाला करावयाचें आहे. ज्या वस्तुप्रकाराशीं इंद्रियांचा संनिकर्ष घडला म्हणजे मन हास्यप्रवण होतें असा कोणता तरी एकेक विशिष्ट प्रकार कोणत्याहि हास्यप्रसंगाच्या मुळाशीं असला पाहिजे, आणि तेंच हास्याचें कारण, अशी आपली समजूत अनेक हास्यमीमांसकांनीं करून घेतलेली असून, ते अशारीतीनें मानतात तीच एकटी उपपत्ति खरी असा आग्रह त्यांना सहजच सुचतो. पण यामुळें ते सर्वच जवळजवळ एकदेशीय विचार करणारे ठरतात, आपल्या उपपत्तीच्या सत्यतेचा आग्रह अस्थानीं धरून खोटे पडतात, आणि हास्यास्पद होतात.

ही चूक, ही हास्यास्पदता, त्यांच्या गळ्यांत इतर कोणी तिऱ्हाईत बांधीत नाहींत, तर तें काम त्यांच्या या उद्योगांतलेच लोक परस्परांविषयीं करितात. हास्यविनोदविषयावरील अनेक पुस्तकें जो वाचील त्याला हें दिसून येईल कीं, या टीकाप्रतिटीकांनीं या विषयावरील वाङ्मयाला एखाद्या रणांगणाचें स्वरूप आलें आहे! रणांगणावर ज्याप्रमाणें प्रेतांचा खच पडतो, आणि कापलेले तुटलेले शरीरावयव इतस्ततः पसरलेले आढळतात, त्याप्रमाणें हास्यविनोदमीमांसेच्या युद्धांत पडलेल्या वाग्वीरांनीं एकमेकांचा नाश मात्र केलेला दृष्टीस पडतो. पण शेवटीं सत्याच्या विजयाचा झेंडा कोणा एकाच्याहि हातांत गेलेला आढळत नाहीं. या एकदेशीय दुराग्रहाचें कारण मुख्यतः हें कीं, हास्यरसाचा स्थायीभाव एकच असला तरी त्याचे विभाव अनंत अगणित असूं शकतात हें ते विसरतात.

विभाव या शब्दाचा अर्थ निमित्तकारण असा स्थूलमानानें करतां येईल. मूळ मानसिक कारण एकच असतां प्रसंग अगर वस्तुस्थिति या स्वरूपाचीं दुय्यम कारणें कार्याला अनेक असतात. विभाव या शब्दाची व्याख्या रसगंगाधरांत " स्थायिभावानां लोके तत्तन्नायकगतानां यानि आलम्बनतया उद्दीपनतया वा कारणत्वेन प्रसिद्धानि तान्यन्येषु काव्यनाट्ययोः व्यज्यमानेषु विभावशब्देन व्यपदिश्यंते " अशी केलेली आहे. पदार्थ अगणित आहेत, व यदृच्छेनें त्यांच्या जशा अगणित घटना आपोआप होऊं शकतात, त्याचप्रमाणें मनुष्यास कल्पनाबलानेंहि अगणित घटना बनवितां येतात. मनुष्याच्या उत्पत्तीपासून आजपर्यंत तीं हसत आलीं आहेत; तरी जी पदार्थघटना त्यांच्या हास्याचें कारण काल झाली तीच तंतोतंत आज होईल, किंवा आज ज्या पदार्थघटने मुळें मनुष्यास हसें आलें तीच तंतोतंत त्याच्या हास्याचें कारण उद्यां होई-

ल्च, असें संभवत नाहीं. अर्थात् हीं कारणें प्रत्यहीं व प्रतिक्षणीं भिन्न असणार; व म्हणूनच आम्ही त्यांस अगणित म्हणतों. तथापि या पदार्थ-घटना जरी अगणित आहेत, तरी निरनिराळ्या बिभावांत जो सारखवटपणा दिसून येतो, त्यामुळें त्यांच्या जाति किंवा त्यांचे गण हे ठरवितां येतात. आणि हें काम पुढील एका अध्यायांत आम्ही करणारच आहों.

कार्यकारणसंबंध जितका खरा बिनचूक ठरेल तितकी ती उपपत्तिहि बरो-बर ठरेल. पण कार्याच्या कारणाबिषयीं बिनचूक अनुमान करणें ही सोपी गोष्ट नाहीं. तर्कशास्त्रावरील ग्रंथांत कार्यकारणभावाबिषयीं फार खोल चर्चा केलेली असते. तींत असें दाखविलेलें असतें कीं, कार्यापूर्वीं कारणासारख्या दिसणाऱ्या अनेक गोष्टी घडून येतात म्हणून त्यांतील एखादीला ' हेंच कारण ' असें मानण्याचा मोह आपल्याला होतो. पण खरें कारण तेंच म्हणतां येतें कीं, जें घडलें तरच कार्य घडेल आणि जें घडलें नाहीं तर कार्य हटकून घडावयाचेंच नाहीं. असा त्या गोष्टीचा अवश्य अनिर्वाह्य संबंध कार्य-घटनेशीं असतो. असें असतांहि न्यायशास्त्रांत कारणांच्या निरनिराळ्या जाति किंवा प्रकार सांगितले आहेत. जसें द्रव्य, निमित्त, उपादान, साधन, इत्यादि. आणि महाभारतांत तर दैव हें प्रत्येक गोष्टीला पांचवें कारणच म्हणून सांगि-तलें आहे ! यावरून असें अनुमान निघतें कीं, सर्व कारणभाव हा कोण-त्याहि एकाच गोष्टीवर अवलंबून असत नाहीं. म्हणजे कार्यनिष्पत्ति होण्याला समवायी संबंधानें, सहकारी संबंधानें, अनेक गोष्टी एकत्र याव्या लागतात.

एक साधें उदाहरणें घेऊं. वृक्षाचें कारण बीज हें होय. पण नुसतें बीजच कारण म्हणावें तर तें खडकावर पडलें तर उगवेल काय ? नाहीं. तें उगव-ण्याला रसायन द्रव्यें, पौष्टिक द्रव्यें,.जींत मिसळलीं आहेत अशा मातींत तें बीं पडावें किंवा रुजत घालावें लागतें. बरें, अशाहि जमिनींत पाण्याचा ओला-वा नसतां कोणी बीं रुजत घातलें तरी तें उगवून येणार नाहीं म्हणून पाणी हेंहि वृक्षाचें एक कारण ठरतें. पण वृक्ष रुजला तरी तो सतत सारखा वाढत नाहीं. हिंवाळ्यांत त्याची बाढ कमी असते व उन्हाळ्यांत त्याची वाढ जास्त असते. म्हणजे ऋतुमान हेंहि एक कारण वृक्षजीवनाला ठरतें. मग याहि नंतर कांहीं अप्रत्यक्ष म्हणून कारणें दाखबितां येतात. वृक्षाच्या मुळांत तण कुंदा उगवून त्यानेंच मुळांतलें सर्व जीवन शोषूं नये म्हणून तें खणून काढावें लागतें. तसेंच वरील रीतीनें झाडाचा उच्छेद मुळांत न झाला तर वर डाह-

ळ्यांना बांडगुळ धरील व तें झाडाला निर्जीव करूं शकेल. म्हणून तें कापून टाकलें पाहिजे. हें तण काढणें व बांडगुळ कापणें हीं वृक्षजीवनाच्या वृद्धीचीं कारणेंच होत. अशा रीतीनें झाडाचें अखंड व यशस्वी जीवन साधावयाचें तर त्याला वरील इतकीं निरनिराळीं कारणें साहाय्यभूत व्हावीं लागतात.

हास्यविनोदाच्या उपपत्तींत जो कारणाचा अंश आहे तो असाच विविध आहे. पूर्वीं हास्यप्रक्रियेच्या चर्चेत हें सांगितलें होतें कीं, हास्यविनोद उत्पन्न होण्याला प्रारंभ होतो तो इंद्रियें आणि बाह्य वस्तु यांचा संयोग किंवा संनिकर्ष यांपासून सुरू होतो. त्या संयोगानें कांहीं आश्चर्य, कांहीं अद्‌भुतपणा, कांहीं अपरिचितपणा, इत्यादि भावनांनीं पूर्वविचाराच्या चालत्या गाड्याला किंचित् खीळ पडून अडथळा होतो. ह्या अडथळ्यानें मानसिक शक्तीचा प्रभाव थबकतो. पण नंतर त्या आगंतुक शक्तीचा निरास पूर्वींहून विशेष गंभीर विचार उत्पन्न करण्यांत न झाला तर मग हास्याच्या रूपानें तिचा निरास होतो. याबरून इंद्रियें आणि विशेष प्रकारचा वस्तुसंनिकर्ष प्रत्यक्ष घडणें आठवणें हें मूळ कारण ठरतें. पण हें विधान फारच व्यापक आणि त्या मानानें कमी निर्णायक असें आहे. कारण सर्वच मनुष्यजीवन या संनिकर्षावर अवलंबून असतें. मनुष्य जगण्याकरितां अन्न खातो हा रसनेंद्रिय व अन्नवस्तु यांचा संनिकर्ष व संयोगच होय. पण असल्या वस्तु–संनिकर्षानें मनुष्य जगला तरी त्याला हसूं येणार नाहीं. अर्थात् पोट भरण्याला अन्न हें जसें कारण होतें, तसेंच हास्यविनोद उत्पन्न होण्याला त्याच्या लागीं असणारें कांहीं विशेष मानसिक कारण घडावें लागतें. या कारणांचा शोध करतां असें आढळून आलें आहे कीं, तीं कारणें पुष्कळ आणि विविध आहेत. केवळ कल्पनेनें नव्हे तर अनुभवसंग्रहानेंच ही गोष्ट सिद्ध झालेली आहे. अशी स्थिति असतां आपल्या डोळ्यापुढें आलें तेंच एकटें एक हास्याचें कारण अशी अनेक मीमांसकांनीं समजूत करून घेतली, आणि त्या कारणावर आधारलेली तीच एकटी एक हास्याची खरी उपपत्ति असें मत ठोकून दिलें. कोणाला तान्ह्या मुलाचें हास्य दृष्टीस पडलें; त्यानें शुद्धानन्द हें हास्याचें कारण अशी उपपत्ति सांगितली. कोणाला हसण्याच्या मुळांत कांहीं वासनेचा खेळ दिसून आला; उदाहरणार्थ, कुस्ती जिंकणारा पहिलवान हास्य करितो असें दिसल्यावरून विजयबुद्धि या कारणावरच त्यानें आपली उपपत्ति रचली. ज्या कोणाला माणसांतील व माकडांतील भेद प्रत्यक्ष होऊन त्या

कारणानें हसूं आलेलें दिसलें त्यानें आत्मश्रेष्ठता अहंकार हें हास्याचें कारण मानून तीच उपपत्ति म्हणून सांगितली. असंबद्धतादर्शन हें हास्य उत्पन्न करणारें कारण ही गोष्ट नित्य अनुभवाची असल्यामुळें, ज्या कोणी मीमांसकांनीं आपल्या उपपत्तीचा पाया असंबद्धतेवर रचला त्यांची फारशी चूक म्हणतां येणार नाहीं, पण त्यांचीहि चूक झाली ती हीच कीं असंबद्धतेवांचून इतर कशानेंहि हास्य उत्पन्न होणार नाहीं असें ते घेऊन चालले. म्हणजे पूर्वीच्या लोकांनीं जशी कोणीं वासनेवर, कोणीं भावनेवर, कोणीं अहंकाराबर उपपत्तीची भिस्त ठेवली तशी ह्या शेवटच्यांनीं मनुष्याच्या एकट्या विवेचक बुद्धीवरच ती भिस्त ठेवली.

या एकदेशीय उपपत्तींचा परिणाम व्हावयाचा तसाच झाला आहे. म्हणजे या उपपत्तिकारांनीं एकमेकांच्या उपपत्ति असिद्ध ठरविण्यासारखीं उदाहरणें देऊन रास्त युक्तिवादानें त्यांची चूक किंवा अनुपपत्ति दाखवून दिली आहे. खरा मार्ग म्हटला म्हणजे हाच कीं, प्रत्येक उपपत्ति एकदेशीय म्हणून सर्वपरामर्षक नसली तरी तिच्यामध्यें आपल्यापुरतें सत्याचें बीज आहे हें ओळखून तें प्रतिपादणें, पण सर्वसमावेशक अशी सारणी निघते कीं काय हेंहि पाहणें. प्रत्येकांत सत्याचें एक एक बीज आहे- याचें प्रत्यंतर हेंच कीं, त्या प्रत्येक उपपत्तीला पोषक किंवा समर्थनकारक असें एकेक किंवा अनेकहि उदाहरणें देतां येतील. पण ती उपपत्ति लागू न पडणारीं अशीं उदाहरणें डोळ्यापुढें येतात तेव्हां ती सहजच लंगडी पडते ! हास्यविनोदाचीं विभाव कारणें ज्या मानानें अधिक त्या मानानें सर्वसमावेशक अशी उपपत्ति ठरविणें सहजच अधिक कठिण होतें.

इतर शास्त्रांतहि हेंच घडतें. म्हणजे कांहीं वैयक्तिक उदाहरणें लक्षांत घेऊन त्यांवरून सर्वसामान्य असा सिद्धांत किंवा सारणी (फॉर्म्यूला) बनविण्याला पहावें, तों इतक्यांत त्या सिद्धांताला धक्का देणारीं किंवा त्या सारणींतून अंग काढून घेऊन बाहेर पडणारीं इतर उदाहरणें नजरेस पडतात. आणि असें झालें म्हणजे आपला सिद्धांत किंवा ' फॉर्म्यूला ' अपुरा पडतो असें कबूल करावें तरी एक, किंवा अडाणीपणानें तीं नवीं उदाहरणें दडपून कोंबून त्या सारणींत बसविण्याचा अप्रयोजकपणा करावा हें दुसरें, अशी आपत्ति ओढवते. या आपत्तींत खरा प्रामाणिकपणाचा सरळ मार्ग म्हटला म्हणजे पहिला होय. जे दुसरा मार्ग अनुसरतात त्यांचें सहजच हसूं होतें. तात्पर्य, उपपत्तिकारांना

देखील अहंकाराची बाधा होते. पण खरें शास्त्र प्रेम आणि केवळ सत्याचा अभिमान ज्यांच्या अंगीं असतो त्यांना या अहंकाराची बाधा होत नाहीं.

या ठिकाणीं मॅक्स ईस्टमन याचा एक उतारा द्यावासा वाटतो. तो म्हणतो— Science can not and does not pretend to exhaust the quality of individual things. .Every experience every element of being might, for all that science can ever tell us, be unique. It is not things, but classes of things, that are defined. And if this is true of such things as atoms and electrons, how much more true it is of those compound and intricate explosives we call jokes ! They may contain all kinds of attitudes, perceptions, thoughts and feelings, and these may differ vastly in the different individuals who laugh at them. व्यक्तिवैशिष्ट्य हेंच जगांत प्रभावी असतें. कोणीहि त्याला पकडून एखाद्या. समष्टिरूप सारणींत किंवा फॉर्म्यूल्यांत बसविण्याचा प्रयत्न केला तर तें चटदिशीं हातांतून पळून जातें. आणि दोऱ्यांनीं सर्वांगीं जखडलेला जादूगार जसा क्षणार्धात त्यांतून निसटून जाऊन मोकळें अंग झाडून प्रेक्षकांना दाखवितो, त्याप्रमाणें व्यक्तिवैशिष्ट्य हें आपल्या जादूचा प्रभाव दाखवितें. सृष्टि किंवा निसर्ग याला नियमबद्धतेची आवड आहे असें आपण म्हणतों आणि प्रायः पाहतोंहि, परंतु सृष्टीचे मूलभूत अंश जे अणु-परमाणू तेच फार तऱ्हेवाईकरीतीनें वागतात असें भौतिक शास्त्रज्ञांनींहि कबूल केलें आहे. आणि मनुष्याची मनोरचना ही तर काय, बोलूनचालून चंचळांतली चंचल. मग हास्यविनोदाच्या बाबतींत ती स्वतःला अबाधित नियमांनीं थोडीच बांधून घेणार !

तत्त्ववेत्त्यांना समष्टिव्यापक असे ‘ अबाधित ’ सिद्धांत बनविण्याची मोठी ईर्षा असते. पण ती व्यर्थ होय. एका प्रश्नाला अगदीं एकच उत्तर असावें किंवा असलेंच पाहिजे असा आग्रह धरण्यांत काय अर्थ ? अनेक उत्तरें असलीं म्हणून काय बिघडलें किंवा सत्याचा विरस झाला ? हें लक्षांत घेऊन तत्त्व-ज्ञानांत जो एक सर्वपरामर्षक ‘ एकलेकटिक ’ संप्रदाय म्हणून आहे त्याचाच स्वीकार हास्यविनोदमीमांसाकारांनीं करावा हें इष्ट होय. या विषयांतील हा सर्वसंग्राहक सिद्धांत मेरेल क्लब नामक एका लेखकानें मांडला आहे, तो असाः—“ Build a harmony out of the surprisingly large

number of true statements, which have been made regarding the nature of humour. The result would be a new theory but one new in a really novel way. Moreover it would inevitably produce a new generalised formula, but the newness would be that of a new combination rather than that of a new word or ingenious phrase. One could not reconcile these statements without constructing some sort of a higher generalisation."

व्याख्या करितांना प्रथम 'जातित्व' साधलें पाहिजे. या दृष्टीनें पाहतां स्वतः मॅक्स ईस्टमन यानें दाखविलेली दिशा अधिक ग्राह्य ठरते. ती ही कीं, मनुष्याच्या मनाच्या मुख्य अशा दोन वृत्ति; एक गांभीर्य आणि दुसरी खेळकरपणा. हा खेळकरपणा, हास्यविनोद उत्पन्न करितांना, किंवा त्याचा आनंद उपभोगतांना, उपजतगुण वासना भावना बुद्धि कल्पना अहंकार या सर्वांचा परिस्थितीप्रमाणें उपयोग करून घेतो. पण तीं सर्व उपांगें ठरतात. आणि तीं तशीं ठरलीं म्हणून काय बिघडलें ? निरनिराळ्या विशिष्ट उपपत्तींना असिद्ध ठरविणारीं उदाहरणें पुढें मांडणें शक्य आणि सोपेंच आहे. पण ज्यांत खेळकरपणा हा मूलभूत नाहीं असें हास्यविनोदाचें उदाहरण दाखविणें कठिण आहे. सुखाचा आनंद सेवन करण्यांत खेळकरपणा असतो तसाच खेळकरपणानें दुःखपरिहाराला साहाय्य होतें. सुखी आणि दुःखी यांहून मनोवृत्तींचें अधिक मूलभूत व अबाधित असे वर्गीकरण करणें शक्य नाहीं. म्हणूनच या दोहोंना उपकारक (म्हणजे एकाला साधक आणि दुसऱ्याला बाधक) अशा खेळकरपणावर आधारलेली उपपत्ति हीच अधिकांत अधिक अबाधित ठरण्याचा संभव आहे. या खेळकरपणाच्या भूमींत बहुतेक सर्व प्रकारचीं बीजें रुजून वर येतात.

ज्ञान हें दोन प्रकारचें असतें. एक जन्मसिद्ध आणि दुसरें अनुभवसिद्ध. पहिलें पूर्वजन्मार्जित आनुवंशिक संस्काराचें फळ असतें, तर दुसरें मनुष्यमात्र हा जन्मोत्तर जीवनांत आपल्या ज्ञानेंद्रियांच्या साहाय्यानें सभोंवतालच्या सजीव-निर्जीव सृष्टीच्या परिचयानें मिळवीत असतो. या पहिल्या प्रकारच्या ज्ञान-बीजांना इंग्रजींत ' इन्स्टिंक्ट्स ' असें नांव आहे. जन्मोत्तर इतर ज्ञानसंस्कार कांहींहि न झाला अशी कल्पना केली तरी मनुष्य हा जगूं शकेल, मात्र त्याची बुद्धि परिणत होणार नाहीं आणि जीवनाचा विकास होणार नाहीं.

हीं जन्मसिद्ध ज्ञानबीजें कोणतीं व किती मानावीं याविषयीं मानसशास्त्रवेत्त्यांमध्यें मतभेद आहे. प्रख्यात ग्रंथकार हीं बीजें खालील प्रकारचीं आहेत असें मानतात. १ प्रजोत्पत्तीची इच्छा व अपत्यवात्सल्य. २ आत्मरक्षणाची इच्छा. ३ विजयबुद्धि. ४ जिज्ञासा. ५ उदरंभरणाची वासना. ६ प्रीति आणि अप्रीति. ७ भीति. ८ संघप्रीति, सहवासप्रीति. ९ सहानुभूति. १० आत्मप्रस्थापन किंवा शरणागति. ११ शृंगारभोग. १२ अर्जन व संग्रहण. १३ नवरचना. १४ याचना व अनुनय. कांहींच्या मतें इतर कांहीं दुय्यम-प्रतीचीं ज्ञानबीजेंहि आहेत. पण ते शारीरिक धर्मांचे प्रतिपरिणाम असतात. उदाहरणार्थ, शिंकणें, खोकणें, खाजविणें, मलमूत्रविसर्जन करणें. मूळ देहाच्या यांत्रिक घटनेंत कांहीं क्रिया किंवा व्यापार आपोआप घडतात आणि त्यामुळें जी वासना उत्पन्न होते ती शमविण्याकरितां ही प्रतिक्रिया करावी लागते. या प्रतिक्रियेचे कारण जन्मसिद्ध प्राथमिक ज्ञानबीजांत असत नाहीं. अशाच दुय्यम प्रतीच्या ज्ञानबीजांमध्यें खेळकरपणा, अनुकरणप्रियता यांचा समावेश कांहीं मानसशास्त्रज्ञ करितात.

प्रस्तुत प्रकरणीं या खेळकरपणाचाच आपणाला विचार करावयाचा आहे. खेळकरपणाला प्राथमिक ज्ञानबीज म्हणावें कीं दुय्यम म्हणावें या वादांत आपणाला शिरण्याचें कारण नाहीं. परंतु येवढें मात्र निश्चित आहे कीं, ही खेळकरपणाची बुद्धि अगदीं बाल्यावस्थेंतहि प्रकट होते. आणि ती केवळ अनुभवानें प्राप्त होते असेंहि म्हणवत नाहीं. या खेळकरपणाचें सर्वांत पहिलें दृश्य हसणें हें होय. कारण केवळ कुशीलाहि ज्यांना वळतां येत नाहीं इतकीं लहान बालकें आपल्या पाठीवर पडल्या पडल्याच हसतात. खेळकरपणाचे इतर प्रकार मुलें स्वतंत्रपणाची हालचाल करूं लागलीं म्हणजे निर्माण होतात, आणि हसणें हें त्या प्रकारांबरोबर सहचर असून त्याबरोबरच वृद्धिंगत होतें. यावरून खेळकरपणाची बुद्धिहि जन्मसिद्ध मानावी असें आम्हांला वाटतें. प्रो. मॅकडुगल्चें म्हणणें असें कीं, “ खेळकरपणांत शरीराचे निरनिराळे अनेक भाग आपापले व्यापार करितांना आढळतात. म्हणून ही गोष्ट एकाच विशिष्ट उपजत बुद्धीनें घडून येऊं शकणार नाहीं. अनेक किंवा सर्व जन्मसिद्ध ज्ञानबीजांचा तो परिणाम मानावा लागेल. ” पण हें म्हणणें सयुक्तिक दिसत नाहीं. कारण इतर कोणतेंहि असलें ज्ञानबीज घेतलें तरी शरीरद्वारा त्याचें संपूर्ण कार्य व्हावयाचें तर त्यालाहि शरीराच्या अनेक अंगांचा उपयोग

करावा लागेलच. मग खेळकरपणाच्या उपजत बुद्धीच्या कार्यांतहि तें घडलें तर काय हरकत ? लहानपण संपल्यावर मोठेपणींदेखील खेळकरपणाच्या कार्यांत मनुष्य अंगाच्या अनेक भागांचा उपयोग करितो यावरून मॅकडुगलचें म्हणणें असें कीं, त्या गोष्टी परिणत बुद्धीनें व अनुभवजन्य ज्ञानानें होतात, उपजत बुद्धीनें होत नाहींत. पण हेंहि मनाला पटण्यासारखें नाहीं. कारण मनुष्याला अनुभवजन्य ज्ञान पुष्कळ मिळालें आणि बुद्धिहि परिणत झाली तरी जन्मसिद्ध अशीं जीं ज्ञानबीजें तीं त्याला सोडून थोडींच जातात ! उलट ही बुद्धि व हें ज्ञान यांजकडून तीं आपलीं अनेक कार्यें घडवून आणितात. मॅक्डुगलचें म्हणणें असें कीं, एखाद्या जन्मसिद्ध ज्ञानबीजाचें कार्य सुरू झालें म्हणजे तें सहेतुकपणें पूर्ण व्हावें. आणि ह्याला उदाहरण म्हणून तो देतो तें असेंः—" कुत्रीं खेळकरपणाच्या वृत्तीनें एकमेकांमागें धावूं लागलीं तर एक पुढें भ्याल्यासारखें दाखवून पळतें आणि दुसरें आपण त्याला पकडून मारण्याकरितां पाठलाग करितों असा बहाणा करीत असतें. पण पकडूं जाणारा कुत्रा त्याची खेळकरपणाची लहर मध्येंच थांबली तर पाठलाग सोडून देतो. उलट आपल्या रक्षणाकरितां म्हणून भीतीचा बाहाणा करून पुढें धांवणारें कुत्रें मागून येणारें कुत्रें थांबलें असें पाहून आपणहि थांबतें, व दुसऱ्याला तो खेळ पुढें चालविण्यास बोलावितें व लांलुच दाखवितें. तसेंच कुत्र्यामांजरांचीं पिलें एकमेकांवर लोळून पडून एकमेकांस चावतात असें दिसतें, पण तें खरें चावणें नसतें. कारण तसें असतें तर एकमेकांचें दांत एकमेकांच्या अंगांत शिरून रक्तें निघतीं. " यावरून मॅक्डुगल असें अनुमान करितो कीं, येथें पकडून हल्ला करून मारण्याचा किंवा चावण्याचा फक्त खेळच चालतो, खरी द्वेषाची बिजयाची किंवा आत्मरक्षणाची उपजत बुद्धि तेथें काम करीत नसते. पण हा युक्तिवाद बरोबर वाटत नाहीं. कारण उपजत बुद्धीचें एकादें कार्य सुरू असतां त्यापासून व्यावृत्त होण्याला मध्येंच दुसरें एकादें कारण घडतें असेंहि कां म्हणूं नये ? पण ह्याहिपेक्षां स्वतः खेळकरपणालाच उपजत बुद्धि मानिलें तर वरील शंकासमाधानाचें कामच उरणार नाहीं. खेळकरपणा हीच एक प्रकारची उपजत बुद्धि मानली तर पाठलागाला निघून न पकडतां सोडून देणें, आणि दांत लावून ते रक्त न येण्याइतकेच खुपसणें, अशा प्रकाराचें म्हणजे बहाण्याचें समर्थन किंवा खुलासा आपोआपच होईल. कसेंहि असो, म्हणजे उपजत बुद्धीमुळें होवो

किंवा इतर कारणानें होवो, स्वतःच्या करमणुकीखेरीज ज्यांचा आधिक कांहीं हेतु नाहीं अशा उपजत बुद्धीमुळें घडून येणाऱ्या क्रियांसारख्या इतर कांहीं क्रिया प्राणिमात्राचें शरीर केव्हां केव्हां करीत असल्याचें दिसून येतें. आणि ह्या क्रिया घडून येण्याला शरीरांतील रक्त परमाणु स्नायु यांजकडून प्रवृत्तिरूप साहाय्य होतें एवढी गोष्ट खरी. या निर्हेतुक प्रवृत्तीचें कारण हेंच कीं, जीवन-कार्याला पुरून उरणारी अशी अधिक जीवनशक्ति कित्येक कारणांनीं शरीरांत उत्पन्न होते, आणि ती स्नायूंच्या निरनिराळ्या केंद्रांतून वाहूं लागली म्हणजे दिसण्यांत अहेतुक असे व्यापार शरीराकडून करविते. उदाहरणार्थः—रोजचा रतीब पोचतो आहे पण फेरफटका किंवा दौड नाहीं असें झाल्यास घोडा ठाणावरच निष्कारण खिंकाळूं लागतो किंवा खुरानें माती उकरूं लागतो. खुराक आणि मेहनत तर चालूं आहे पण कुस्ती नाहीं असें झालें म्हणजे पेहलवानाला उगाच जातां येतां कोणाला तरी कोपरखळ्या माराव्याशा वाटूं लागतात. दाणापाणी तर भरपूर खावयाला मिळतें परंतु पंखे पसरून उड-ण्यास वाव नाहीं म्हणून पिंजऱ्यांतला पोपट दांडीवरून खालीं व खालून दांडीवर चढउतार करितो. त्याच कारणाकरितां पिंजऱ्यांतले पांढरे उंदीर रहाट फिरविण्याची क्रीडा करितात. त्याच कारणामुळें अजबखान्यांतील दगडी गुहांतून किंवा लोखंडी पिंजऱ्यांतून ठेवलेले वाघ सिंह मागेंपुढें फेऱ्या घालि-तात. ठाणबंद हत्ती त्याच कारणानें झुलत राहातो. शाळेंतील सुटलेलीं मुलेंहि त्याचकारणाकरितां हंसत व उड्या मारीत क्रीडांगणावर जातात. बराच वेळ खुर्चीवर वाचीत किंवा टेबलावर लिहित बसलेला मनुष्य कांहीं वेळानें पुस्तक टाकून देऊन किंवा टांक पुसून ठेवून उठून अंगाला आळेपिळे देतो. या सर्वांचें कारण फिरून एक वेळ सांगावयाचें तर असें कीं, जीवनरस अंगांत बनत आहे व त्यामुळें चैतन्यशक्ति निर्माण होत आहे, पण शरीर मात्र स्थगित आहे, असें झालें म्हणजे त्या चैतन्यशक्तीचा परिवाह कशानें व्हावा ? अर्थात् वरील प्रकारच्या चलनवलनादि क्रियांनींच. मात्र या क्रियांना स्थिर संकल्पित हेतु असा कांहीं नसतो. हेतु असतो तो तात्पुरता म्हणजे स्थगित झालेल्या शक्तीचा शरीराच्या निरनिराळ्या अंगांच्या द्वारें परिवाह करणें. अशा तात्पुरत्या हेतूला जीवनाच्या मुख्य हेतूंत सहजच स्थान देतां येत नाहीं. खेळकरपणाचाहि उपयोग असा तात्पुरता हेतु सफल करण्याचाच असतो. तें फल म्हणजे विश्रांति व आराम उत्पन्न करून देणें, आगंतुक किरकोळ आनंद

व सुख मिळवून देणें; आणि हें कार्य खेळकरपणांतून उत्पन्न झालेला हास्यविनोद करून देतो.

असो; या अध्यायाच्या शेवटीं हास्याच्या उपपत्तींची एक जंत्रीच आम्हीं दिली आहे. तथापि कांहीं प्रसिद्ध तत्त्वज्ञांच्या उपपत्तीना विशेष मान देणें योग्य म्हणून तशा कांहीं या खालीं देत आहों.

(१) हर्बर्ट स्पेन्सरची उपपत्ति

हर्बर्ट स्पेन्सर यानें हास्याची मीमांसा केलेली आहे, ती अशी :—मनुष्यमात्राचीं इंद्रियें व वस्तुजात यांचा सन्निकर्ष झाला असतां, मन जागृत असतां, ज्ञानसंवेदन होतें. ज्ञानसंवेदन ही एक प्रकारची शक्ति आहे. ज्याप्रमाणें निरनिराळी दोन प्रकारची विद्युत् एकमेकींजवळ आली असतां शक्ति उत्पन्न होऊन तिजपासून ठिणगीच्या रूपानें प्रकाश व आघात हे दोन परिणाम होतात, त्याचप्रमाणें इंद्रियें व पदार्थ यांचा सन्निकर्ष झाला असतां ज्ञानसंवेदनरूपी शक्ति उत्पन्न होते. हें संवेदन दोन प्रकारचें असतें. एक सुखात्मक, दुसरें दुःखात्मक. यांपैकीं प्रत्येकाचा मनावर, शरीरावर निरनिराळ्या प्रकारानें परिणाम होतो. शरीरांत सृष्टिकर्त्यानें अशी कांहीं एक योजना करून ठेविली आहे कीं, सर्व शरीरभर दोन प्रकारचे ज्ञानतंतु पसरले आहेत. पैकीं एक अंतर्वाहक आणि दुसरा बहिर्वाहक. इंद्रियें व पदार्थ यांचा संयोग होऊन जें ज्ञानसंवेदन होतें, तें प्रथमतः अंतर्वाहक तंतूंच्या द्वारानें थेट मेंदूपर्यंत जाऊन पोहोंचतें. असें झालें असतां मेंदूच्या ठिकाणीं जो हुकूम फर्माविण्यांत येतो, तो बहिर्वाहक तंतूंच्या योगानें शरीराच्या निरनिराळ्या भागांस पोंचविला जातो. हा हुकूम फर्माविण्याचे कामीं इच्छाशक्ति नेहमीं जागरूक असतेच असें नाहीं. यामुळें ज्ञानसंवेदन होतांच ज्या शरीरक्रिया घडून येतात, त्यांस इच्छाशक्तीची अनुमति असतेच असेंहि नाहीं. उदाहरणार्थ, गुदगुल्या झाल्या असतां चट्दिशीं पाय आंखडणें अगर अंग चोरणें, डोळ्यांपुढें एकदम पदार्थ आला असतां पटकन् पापण्या मिटणें, अंगास कंड सुटला असतां नखानें खाजविणें, वगैरे ज्या अनैच्छिक क्रिया घडून येतात त्यांचा हेतु जरी शरीरसंरक्षणाचाच असतो, तरी मनुष्याच्या इच्छेशिवायहि त्या घडून येतात हें निर्विवाद होय. ही गोष्ट अनैच्छिक क्रियांची झाली. ऐच्छिक क्रिया याच ज्ञानतंतूंच्या साहाय्यानें घडून येतात. आपल्या मनामध्यें जेव्हां एखादा विकार उत्पन्न होतो व त्या विकारामुळें आपण क्रिया करण्यास प्रवृत्त होतों, तेव्हां

ही क्रिया ज्ञानतंतूंच्या योगेंच घडून येते. ज्ञानसंवेदनानें व मनोबिकारानें अनैच्छिक व ऐच्छिक क्रिया कशा उत्पन्न होतात, याचीं उदाहरणें आपण नेहमीं व्यवहारांत पाहतों. जोराचा थंड वारा अंगास लागतांच एकदम कांपरें सुटतें. सुखकर किंवा आनंदाची बातमी कानावर आली असतां एकदम आपली चर्या पालटते, व ती पालटूं देऊं नये अशी आपली इच्छा असल्यास ती न पालटण्यास आपणास उलट बाजूनें पुष्कळच जोर करावा लागतो. एकदम निराशा झाली असतां शरीरास अर्धांगवायूसारखे विकार होतात, किंवा अर्धांगवायूसारखी व्यथा असणाऱ्या मनुष्यांस कांहीं मर्यादेपलीकडे, आवेशः भीति दुःख वगैरे मनोबिकार झाले असतां निर्जीव अशा शरीरावयवांत तात्पुरती चेतना येते.

ज्ञानसंवेदन व मनोबिकार या दोहोंमुळें एक प्रकारची क्षोभशक्ति* उत्पन्न होते. हें ज्ञानसंवेदन जसजसें अधिक तीक्ष्ण व मनोविकार जसजसा अधिक प्रबळ, तसतशी क्षोभशक्तिहि अधिक प्रबळ होते. सांखळीनें बांधून ठेविलेल्या 'नाम्यानें' आपल्या धन्यास दुरून येतांना पाहिलें कीं त्याचें शेपूट थोडेंसें हालूं लागतें. त्यावरून असें दिसतें कीं, आपला धनी कदाचित् आपल्यास

* संगीत नाटकांतील एखादें पद्य प्रेक्षकमंडळीस विशेष आवडलें म्हणजे नाटकगृहांत काळ्यांचा ताल सुरू होतो. गवय्ये लोक एकत्र जमले म्हणजे मानेनें व हातांनीं ते आपला आनंद दाखवीत असतात व तोंडानेंहि "खाशी वाहवा" चा पाऊस पाडतात. मनोविकार प्रबळ झाल्यानें मनुष्याच्या शरीराच्या हालचाली कोठवर जाऊं शकतात हें नाटकांतील अगर कादंबऱ्यांतील वर्णनावरून आपणांस दिसून येतें. मनोविकारांच्या प्राबल्यामुळें मनुष्यें आपल्याशींच मोठ्यानें बोलूं लागतात. तरवारीस वरचेवर हात घालणारा "ह्यामलेट," कल्पनादृष्टीपुढें उभ्या राहिलेल्या जंबियाची मूठ पकडण्यास हाताची मूठ वळणारा म्याक्बेथ, हातावरील कल्पनामय रक्त धुऊन टाकण्याकरितां घंगाळावर घंगाळें पालथीं करणारी त्याची स्त्री, चित्रफलकावर रेखाटलेली शकुंतला अगर उर्वशी देहमयी आहे अशा भ्रमांत पडून तिला उद्देशून प्रेमवचनें बोलणारा व तिला आलिंगन देण्याकरितां बाहु सरसावणारा दुष्यंत किंवा पुरूरवा,— हीं जरी नाटकपात्रें होत, तरी यांच्या प्रतिकृति खऱ्याखुऱ्या जगांत सांपडणें फारसें कठिण नाहीं.

सोडावयास येत असेल अशी अर्धवट आशा त्याच्या मनांत उत्पन्न झाली आहे. आणि धनी जसजसा जवळ येईल, तसतसें हें शेपूट हालविणें जास्तच वाढतें. तो आपलें अंगाहि हलवूं लागतो. त्याच्या गळ्यांतील पट्ट्याला धन्यानें हात घातला म्हणजे तर त्याची खात्री होते कीं, आपल्यास धनी बाहेर फिरावयास नेणार खास. तेव्हां तो असा कांहीं शेंपूट हालवून उड्या मारूं लागतो कीं, बिचाऱ्या धन्यास त्याच्या गळ्याची गांठ सोडावयाची देखील मारमार पडते. नाम्या अगदीं मोकळा झाला कीं त्याला जो आनंद होतो, त्यामुळें तो मोठाल्या उड्या मारूं लागतो व मोठ्या वेगानें इकडून तिकडे व तिकडून इकडे सारखा पळूं लागतो. घरांतल्या मांजराचीहि गोष्ट अशीच आहे. ' गोजी ' ला घरधनीण अंगाशीं कवटाळूं लागली कीं, शेपटीं फुलफुलावून व पाठ ताठ करून ती जणूं काय असें दाखविते कीं, हें कुरवाळणें मला फार सुखकर वाटत आहे. पोपट व मैना पिंजऱ्यांतल्या काठीवर नाचावयास लागून पिंजराभर इकडे तिकडे मोठ्या वेगानें नाचून--बागडून तेंच दाखवितात. बरें, आनंदाच्या उलट जर राग आला किंवा दुःख झालें, तरीहि प्राण्यांचे ठायीं हा स्नायुक्षोभ दृष्टीस पडतो. कुत्रा आपला वरचा ओठ आकुंचित करून दांत दाखवूं लागतो, घोडा आपले कान मागें टाकतो, क्रुद्ध झालेला सिंह आपली शेपटी कुशीवर जोरानें आपटूं लागतो, व रागावलेली मांजरी तर पाठीवर उलटी होते. मुलांना जर एखादा पदार्थ फारच गोड लागला तर तीं लागलीच जिभल्या चाटूं लागतात. एखादा अपरिचित ध्वनि कानीं आला किंवा विशेष झगझगीत रंगाचा पदार्थ दृष्टीस पडला, कीं, दाईच्या हातावर खेळणारें अर्भक देखील खदखदां हसूं लागतें.

वर सांगितल्याप्रमाणें शरीरक्रिया उत्पन्न करण्यास कारणीभूत अशी जी क्षोभशक्ति, तिचा व्यय अगर उपशम होण्याचा सदर क्रिया हाच ठळक मार्ग आहे. मात्र तो एकच मार्ग नाहीं. दुसरा एक मार्ग असा आहे कीं, शरीराच्या स्नायूंवर जरी त्या शक्तीचा परिणाम झाला, तरी तो शरीराच्या बाह्यांगावर दृश्य नसतो. परंतु शरीराच्या अंतर्भागावर तो होतो असें आपणांस कळतें. उदाहरणार्थ, सुखात्मक अगर दुःखात्मक ज्ञानसंवेदन तीक्ष्ण स्वरूपाचें झालें असतां नाडीचे ठोके अधिक पडूं लागतात, रुधिराभिसरण अधिक जलद होतें, काळीज अधिक उडूं लागतें, पक्काशयावरहि परिणाम होऊन ज्ञानसंवेदन सुखाचें असेल तर अन्न नेहमींहून लौकर पचतें अगर क्षुधा वाढते, व तें दुःखात्मक असेल

तर त्याच्या उलट परिणाम होतो. अशा प्रसंगीं अंतरवयव व आंतडीं वगैरेंच्या द्वारें क्षोभशक्तीचा व्यय किंवा उपशम होतो.

हा व्यय होण्याचा तिसरा एक मार्ग असा आहे कीं, या क्षोभानें इंद्रियें क्रियावान् न होतां ज्ञानतंतूंच्या एका भागांत झालेल्या क्षोभानें ज्ञानतंतुजालाचा दुसरा एखादा भाग सचेतन होतो. उदाहरणार्थ, शांतपणें आपण विचार करीत असतां जे मनोविकार उत्पन्न होतात त्यांचा व्यय शरीरक्रियेच्या अगर अंतरिंद्रियांच्या चलनवलनाचे द्वारें न होतां, फक्त एका विचारापासून दुसरा विचार उत्पन्न होतो, दुसऱ्यापासून तिसरा, तिसऱ्यापासून चवथा, अशा परंपरेमध्यें क्षोभशक्ति विलीन होते; व ज्याप्रमाणें नदीच्या उगमाशीं कालवा काढून त्याचें पाणी आसपासच्या सर्व प्रदेशावर खेळवून शिल्लक पाणी उरल्यास तें नदीच्या मुखाजवळ फिरून पात्रांत सोडून द्यावें, त्याप्रमाणें स्थिति होते. म्हणजे या तिसऱ्या प्रकारामध्यें क्षोभशक्तीची उत्पत्ति व लयहि विचारांतच होऊन शरीरावर आंत किंवा बाहेर मुळींच परिणाम होत नाहीं.

क्षोभशक्तीच्या व्ययाचे हे जे तीन मार्ग वर सांगितले, त्यांतील एका किंवा अनेक मार्गांनीं व कमी अगर अधिक प्रमाणानें एकाच वेळीं हा व्यय होऊं शकेल पण एक किंवा दोन मार्ग बंद असल्यास क्षोभशक्तीच्या व्ययाचा सर्व भार राहिलेल्या मार्गावरच पडेल. उदाहरणार्थ, अत्यंत मानसिक दुःख झालें असून तें बाहेर दाखविणें अयुक्त असेल अगर इतर कोणत्याहि कारणामुळें तें दाखवितां येत नसेल तर तें दुःख दुःसह होतें. ज्याच्या डोळ्यांतून पाणी वाहूं शकतें त्याच्या दुःखापेक्षां, ज्याच्या डोळ्यांला पाणी येत नाहीं त्याचें दुःख अधिक दुःसह. दुःख बाहेर न दाखवितां मनांत मनुष्य तें उगाळूं लागला म्हणजे त्यास दुःखांत भर घालणाऱ्या शेंकडों आठवणी होऊं लागतात व विचार सुचूं लागतात. याचें कारण असें कीं, दुःखास क्रियेच्या द्वारानें वाव न मिळाल्यामुळें क्षोभशक्तीचा व्यय विचारतरंग उत्पन्न करण्याकडे होतो. उलटपक्षीं मनोविकार उत्पन्न होतांच त्यांच्या समाधानाकरितां जेव्हां मनुष्य क्रिया करण्यास प्रवृत्त होतो, तेव्हां त्याचा क्षोभ इतका दुःसह होत नाहीं. दुःख झालें असतां हिंडण्याफिरण्यास गेल्यानें किंवा गोष्टी सांगून ऐकून अगर पुस्तकें वाचून मनास करमणूक केली असतां दुःख विसरतें.

हा 'क्षोभ' कांहीं एका मर्यादेपलीकडे गेला म्हणजे त्याचा परिणाम

शरीरक्रियेमध्यें होतो हें वर सांगितलें आहे; व हास्य ही एक अशाच प्रकारची क्रिया होय. मात्र ती क्रिया इतर नेहमींच्या क्रियांप्रमाणें सहेतुक नसते, तर निर्हेतुक असते. स्पेन्सरच्या मताप्रमाणें बहुधा कोणच्याहि मनोविकाराचा अतिरेक झाला असतां त्याचा प्रथम परिणाम हास्य उत्पन्न होणें असा झालाच पाहिजे, व याच्या उदाहरणादाखल त्यानें असें दाखविलें आहे कीं, अत्यंत आनंद झाला तरी जशी प्रथम हास्याची उकळी फुटते तसेंच अतिशय क्रोध आला तरी प्रथम हसूं येतें, मात्र तें हास्य भीषण किंवा विकृत असतें. हेवा, लज्जा, द्वेष हे परमावधीस गेले असतांहि पाहण्यास वाईट किंवा भयंकर, परंतु लक्षणानें हास्य: अशीच मुखचर्या होते. फार काय, पण दुःखानें मनुष्य वेडें झालें असतांहि त्याला हसूं येतें हें लोकप्रसिद्धच आहे. लँग या नांवाच्या एका डॉक्टरानें आपला असा अनुभव लिहून ठेविला आहे कीं, एका तरुण रोग्याच्या जिभेस व्रण झाला होता. त्यावर औषधादाखल अत्यंत जलाल व झोंबणारें असें रसायन टाकावें लागलें, व तसें केल्यामुळें ज्या वेळीं शारीरिक दुःख परमावधीस जाऊन पोहोंचलें, त्या वेळीं पहावें तों रोग्यास खदखदां हसण्याच्या उकळ्या फुटूं लागल्या ! शेक्सपिअरचा एक नायक, टायटस अॅन्ड्रोनिकस, याचा एक हात कापला गेल्यावरहि तो हसूं लागला. याचें कारण त्यास विचारण्यांत आलें, तेव्हां तो हसतच म्हणाला कीं, " अहो विचारतां काय, रडण्याला माझ्या डोळ्यांत आतां एक अश्रु तरी उरला आहे काय ? "

ज्या वेळीं क्षोभजन्य क्रिया सहेतुक असते, त्या वेळीं अंगविक्षेपात्मक क्रिया होणें ती चेहऱ्याखेरीज शरीराच्या इतर भागांकडून होते. उदाहरणार्थ, क्रोधरूपी मनोविकार प्रबळ होतो तेव्हां कोणास कांहीं तरी शासन करण्याचा हेतु आपल्या मनांत प्रादुर्भूत होतो. यामुळें जी क्रिया होते ती बहुधा हाताच्या द्वारें होते. भीतिरूपी मनोविकार प्रबळ होतो त्यावेळीं आपण अंग चोरतों किंवा पळूं लागतों, याचा अर्थ आत्मसंरक्षण करण्याचा जो आपला हेतु तद्द्योतक ह्या क्रिया होत. परंतु मनोविकारांचा क्षोभ होऊनहि विचाराच्या दडपणानें म्हणा, किंवा अन्य कारणानें म्हणा, सहेतुक क्रिया करण्याची इच्छा आवश्यकता अगर संभवनीयता नसते, त्या वेळीं क्षोभशक्तीचा व्यय इतर अवयवांच्या द्वारें न होतां मुखाचे द्वारें होतो. याचें कारण असें आहे कीं, मनुष्याचा चेहरा हा सर्व शरीराचे भागांत अत्यंत नाजुक असा भाग आहे,

व स्वल्प अशा क्षोभानेंहि त्याचे स्वरूपांत फरक होऊं शकतो. ज्याप्रमाणें मळलेल्या मार्गानेंच मनुष्य प्रथमतः होतां होईल तों चालतो, म्हणजे विशेष कारण असल्याशिवाय मळलेला मार्ग सोडीत नाहीं, त्याप्रमाणें क्रिया करण्यास विशिष्ट हेतु नसतां, क्षोभशक्ति चेहऱ्यावरील कांहीं मळलेल्या मार्गानेंच उपशम पावते. चेहऱ्यावरील जे कांहीं कांहीं स्नायु अत्यंत सूक्ष्म हलके व चलनशील असतात, ते अशा वेळीं तेव्हांच विकार पावतात. आणि त्यांवर परिणाम घडल्यानंतर मग श्वासोच्छ्वासाचीं इंद्रियें, काळीज, पक्वाशय व नंतर शरीरांतील बाह्येंद्रियें यांवर निर्हेतुक क्षोभशक्तीचा परिणाम होतो. चेहऱ्याबर परिणाम घडून जर क्षोभशक्ति शिल्लक उरेल तर ती इतर इंद्रियांच्या द्वारें व्यय पावेल. स्मितापासून अतिहसितापर्यंत हास्याचे जे सहा प्रकार ते सर्व वरील प्रमेयाचींच उदाहरणें होत. म्हणजे अहेतुक अशी क्षोभशक्ति उत्पन्न झाली व ती सौम्य असली तर फक्त स्मितच उत्पन्न होतें. स्मित हें फक्त श्रेष्ठ लोकांस उचित म्हणून जें साहित्यग्रंथांत सांगितलें आहे, त्याची तरी उपपत्ति हीच कीं, श्रेष्ठ व सुसंस्कृत मनाच्या मनुष्याचे मनोविकार बहुधा त्याचे ताब्यांत राहतात—उच्छृंखल किंवा अनावर होत नाहींत. म्हणजे ज्ञानतंतुक्षोभ झाला तरी त्यापासून उत्पन्न होणारी शक्ति ही नेमस्त असते यामुळें ती स्मितासारख्या सूक्ष्म व सौम्य क्रियेस पुरून उरत नाहीं. शिवाय श्रेष्ठ किंवा विचारी लोकांच्या ज्ञानतंतूंचा क्षोभ विशेष कारण असेल तरच होतो, सहसा अकारण उत्पन्न होत नाहीं. पण अज्ञ व अविचारी लोक किंवा लहान बालकें यांजमध्यें मनोविकार प्रबळ असून, चिंता फारशी नसल्यानें तीं हसण्यास व अंगविक्षेप करण्यास वगैरे सर्वच गोष्टींस विशेष पात्र होतात.

वरील विवेचनांत ज्या हास्यकारणाचा विचार झाला तें कारण म्हटलें म्हणजे क्षोभशक्तीच्या उपशमाची आवश्यकता हें होय. परंतु हास्याचीं आणखी इतर कारणें आहेत. त्यांपैकीं एक हें होय कीं, बराच वेळ एकच प्रकारच्या मनोवृत्तीचा ताण मनुष्यावर पडला असतां त्यांतून मुक्तता होणें. हें हास्यकारण सर्वथैव आनंदमयच असतें. शाळेंत पांच चार तास करड्या शिस्तींत व गुपचुप बसून घालविल्यावर घंटा होतांच मुलें शाळेबाहेर पडतात, त्या वेळीं बहुधा तीं हसत असतात. याचें कारण त्यांचे मनोविकार अगर ज्ञानतंतुक्षोभ अनावर झालेला असतो असें नव्हे, तर पुष्कळ वेळपर्यंत मनोवृत्ति तटस्थ राहिल्यानें जो एक प्रकारचा ताण पडलेला असतो त्यांतून त्यांची

एकदम मुक्तता होते हें होय. घरीं एकाद्या संस्काराच्या वेळीं अगर वेदपठणाचे वेळीं आपणास जेव्हां एकसारखें तिष्ठत बसावें लागतें, अथवा श्रावणीचे दिवशीं वर्षांतून एकच वेळ पण पूर्णपणें एक प्रहरभर आपल्या आचार्यांच्या तावडींत सांपडून जी धार्मिक कवाइत करणें प्राप्त होतें, ती श्रद्धाळूपणानें केलेली असल्यास तिच्या शेवटीं शरीरावरील व मनावरील ताण कमी पडला म्हणजे आपल्यास बहुधा हसूं येतें. याचा अनुभव पुष्कळांस असेलच. देवळांतून वेदांती कीर्तन चालू असतां सर्व वेळ स्तब्ध व तटस्थ बसणें हें पुष्कळांस जड जातें, व अशा कीर्तनाच्या शेवटीं सभा बिसर्जन झाली असतां सभासदांच्या तोंडावर एक प्रकारचें हास्य दिसतें. दुःखानें मनास जडता आली असतां सुस्कारा टाकिल्यामुळें ज्याप्रमाणें एक प्रकारचा आराम वाटतो, त्याप्रमाणें वर वर्णिलेल्या निरनिराळ्या प्रसंगीं येणाऱ्या हास्यामुळें ताणलेल्या चित्तवृत्तीस आराम वाटतो, म्हणजे त्याचे योगानें रुधिराभिसरण जलद होऊं लागतें, व मेंदूशीं संबद्ध असलेल्या ज्ञानतंतूंचीं छिद्रें मोकळीं होतात.

ज्या ठिकाणीं गंभीरपणा किंवा औत्सुक्यवृत्ति मनांत स्वाभाविकपणें उत्पन्न झालेली नसतां मुद्दाम ओढून ताणून आणलेली किंवा जबरदस्तीनें लादलेली असते अशा प्रसंगास वरील उपपत्ति लागू पडते. परंतु त्याच्या पुढें गेलें असतां आपल्यास असें आढळून येईल कीं, कित्येक प्रसंगीं आपली औत्सुक्यवृत्ति किंवा गांभीर्य किंवा तटस्थपणा हें आपल्यावर कोणी लादलेलें नसून केवळ ऐच्छिक असतें. अशा प्रसंगींसुद्धां मनोवृत्ति एकदम शिथिल होण्यास कारण घडून आलें असतांहि हास्य उत्पन्न होतें.

[समजा कीं, आपण नाटक पाहण्यांत अगदीं तल्लीन होऊन गेलों असतां व दुःखप्रसंग ऐनभरांत आला असतां जर नायकास अगर नायिकेस सपाटून एकामागून एक दोन तीन शिंका आल्या, तर ज्याला हसूं फुटणार नाहीं असा प्रेक्षक बहुधा विरळा. अगर समजा कीं, वसिष्ठ ऋषि पोक्तपणें रामचंद्रास उपदेश करीत असतां त्यांची कृत्रिम दाढी निसटून खालीं लोंबूं लागली, व त्यामुळें ऋषिवर्याची भूमिका घेतलेल्या पात्राचा पोरकट व खप्पड चेहरा उघडा पडला, अथवा अश्वत्थाम्यानें कर्णास मारण्याकरितां म्यानांतून तरवार बाहेर काढली, पण पाहतात तों तरवारीच्या मुठीस मोराचें पीस लावलेलें होतें तेंच बाहेर आलें. या उदाहरणांत पूर्वी चाललेल्या विचारपरंपरेस एकाएकीं आडकाठी येईल व क्षोभशक्तीचा व्यय विचारपरंपरेंत होऊं शकणार नाहीं. कारण

वसिष्ठाचा उपदेश ऐकत असतां किंवा अश्वत्थाम्याचें क्रोधाचें भाषण ऐकून जे उच्च प्रकारचे मनोभाव उत्पन्न झाले होते, त्यांच्या शक्तीचा सर्वस्वीं लय होण्यास दृष्टीस पडलेला नवीन देखावा अगदीं अपुरेसा होईल. म्हणून हास्य उत्पन्न होईल हें उघड आहे. अशा वेळीं नवीन देखाव्यासंबंधानें विचार उत्पन्न करूनहि जी शक्ति अवशिष्ट राहील, तिचा व्यय मागें सांगितल्याप्रमाणें अन्य मार्गांनीं व्हावा लागेल; व त्यांपैकीं हास्य व हास्यसंबंधीं क्रिया हे मुख्य मार्ग होत. हास्याव्यतिरिक्त इतर क्रिया न घडून येण्याचें कारण असें कीं, वरील उदाहरणांतलि असंबद्धतादर्शनापेक्षां अधिक प्रबल मनोविकार त्या क्षणीं उत्पन्न झालेले नसतात. पण तसे झाले असतील तर हसूं येणार नाहीं.]

असंबद्धता पाहून मौज वाटते व हसूं येतें, परंतु कित्येक प्रसंगीं ती असंबद्धता पाहून मौज न वाटतां, अगर थोडीशी मौज वाटली तरी, तिच्याहून अधिक प्रबळ असे दुसरे गंभीर विचार मनांत येणें शक्य आहे. मनोवृत्तीस असंबद्धतादर्शनानें प्रतिबंध उत्पन्न होण्याचे आधींची मनोवृत्ति जितकी प्रबळ होती, तितकीच जर ती प्रतिबंधानंतर रहाण्याइतके प्रबळ मनोविकार अगर हेतु उत्पन्न होतील तर हास्य उत्पन्न होणार नाहीं. सर्वच प्रकारच्या असंबद्धतेनें अगर बेतालपणाच्या दर्शनानें मनोवृत्ति हलकी होऊं शकत नाहीं. उदाहरणार्थ, एखाद्या कृश व लंगड्या, लुल्या म्हाताऱ्याच्या डोक्यावर कोणीं बळजबरीनें भलें मोठें ओझें लादलें आहे असें पाहून आपणांस हसूं न येतां रागच येईल. एखादा प्रतिष्ठित मनुष्य रस्त्यानें चालला असतां एखाद्या टवाळ पोरानें हळूच नकळत त्याच्या पागोट्यावर कागदाचा उंच तुरा खोंवला तर तें पाहून फारच थोड्यांस हसूं येईल. बहुतेकांस रागच येईल. उन्हाळ्यांत दोनप्रहरीं मेजवानीकरितां म्हणून बोलावून नेऊन शंभर माणसांपुढें एक शेरभर चुरमुरे कोणी आणून ठेविले तर तें असंबद्धच होईल, परंतु त्यामुळें हसूं येईल किंवा त्वेष येईल याचा विचार आपण स्वतः त्या शंभर पाहुण्यांपैकीं एक आहों असें समजून ज्याचा त्यानेंच करावा. सतार पहावी तर शंभर रुपये किंमतीची दिसते, पण छेडूं लागावें तों कर्णकटु आवाज निघूं लागला, तर हसूं येण्याचे ऐवजीं सतार बनविणाराचा किंवा ती विकत घेणाराचा मूर्खपणा लक्षांत येऊन खेदच उत्पन्न होईल. [मुद्दाम दिवाळीकरितां उत्तर हिंदुस्थानांतून वीस रुपये तोळ्याचें गुलाबी अत्तर आणविलेलें असावें व दिवाळीचे दिवशीं शिशीचें बूच काढून प्रथमच हातावर तें घ्यावें,

तों आंत खवट खोबऱ्याचें तेल निघून त्यांतच मेलेली माशी दृष्टीस पडावी.] असें झालें असतां असंबद्धतेमुळें हसें येईल किंवा झालेला खर्च त्रास व फजिती हीं लक्षांत येऊन क्रोध येईल, याचाहि ज्याचा त्यानें विचार करावा. इकडे सिंह अंगाला येऊन बिलगलेला असावा, व शिकारी पाहावा तों फोटोग्राफ घेण्याकरितां क्यामेरा सजवीत असावा. हें पाहिलें असतां हसूं न येतां शिकाऱ्याचें अलौकिक धैर्य व प्रसंगाचा बिकटपणा हीं लक्षांत येऊन मन गंभीर विचारपूर्णच होईल. मेजवानीचा थाट उडाला असतां मंडळी ' हरहर महादेव ' म्हणण्याच्या बेतांत असावी, व इकडे कोणी एखादें शव उचलून आणून पंक्तींत ठेवावें; ही असंबद्धता पाहून हसें येईल किंवा उद्वेग वाटेल? आहे मुलगा, पण पाहावें तर बापास रस्त्यांत ओढून लाथा मारतो, याहून अधिक असंबद्ध तें काय असणार? तथापि हा देखावा पाहून हसें खास येणार नाहीं. एवढीं उदाहरणें वरील सिद्धांत मनावर ठसण्यास पुरेशीं होतील. आणि तो सिद्धांत हा कीं, असंबद्धता दृष्टीस पडण्याचे आधीं ज्या प्रकारचे विचार मनांत आलेले असतात, त्यांहून हलके म्हणजे कमी गंभीर असे विचार उत्पन्न होऊं शकतील, तरच त्या असंबद्धतेपासून हसूं येईल; एरवीं येणार नाहीं.

असंबद्धता तीन प्रकारची असूं शकते. एक " उच्चगा, " एक "समगा" व तिसरी " नीचगा. " उच्चगा असंबद्धता दृष्टीस पडल्यानें विचार पूर्वींहून अधिक गंभीर व उदात्त होतात; व म्हणून हसें येत नाहीं. असंबद्धता ही समगा असेल, याचा अर्थ परस्परविरुद्ध असणाऱ्या गोष्टी सारख्याच महत्त्वाच्या असतील, तेव्हां मनःस्थिति पालटण्याचें कारण रहाणार नाहीं. म्हणजे पूर्वीच्या प्रकारचे विचार नंतरहि राहून स्थित्यंतर नजरेस येणार नाहीं. मात्र असंबद्धता जेव्हां ' नीचगा ' असेल, म्हणजे मोठ्या गोष्टीचा लहान गोष्टीशीं विरोध किंवा असंबद्धता असेल, तेव्हां मात्र हसूं येईल.

[हास्यासंबंधानें इतर कित्येक ग्रंथकारांनींहि बहुधा याच दृष्टीनें ज्या उपपत्ति दिल्या आहेत त्यांचा थोडक्यांत निर्देश करितों. या उपपत्तींपैकीं जी मुख्य तिला " लाघवी " अशी आपण पारिभाषिक संज्ञा देऊं. या उपपत्तीच्या पुरस्कर्त्यांच्या मतें विषयगत लघुत्वदर्शन हेंच हास्याचें रसदृष्ट्या कारण होय. वस्तुमात्रांत जी जी वस्तु लघु किंवा हीन असेल, किंवा अनेक वस्तूंचा कांहीं विवक्षित संबंध दाखविल्यानें जी लघुता किंवा हीनत्व दिसून येईल, तेंच पाहा-

वयाचें किंवा उचलावयाचें, असा एक प्रकारचा मनुष्यस्वभाव आहे. आणि त्या स्वभावाप्रमाणें लघु किंवा हीन तेवढेंच पाहिल्यानें किंवा उचलल्यानें आनंद-कारक अशी नवीन वृत्ति त्याच्या मनांत उत्पन्न होते. या उपपत्तीच्या पुरस्कर्त्यांत प्रख्यात ग्रीक तत्त्ववेत्ता ॲरिस्टाटल व इंग्लिश तत्त्ववेत्ते हॉब्स व प्रोफेसर बेन यांचा समावेश होतो. ॲरिस्टाटल यानें आपल्या काव्य (साहित्य) ग्रंथांत ज्याला ' कॉमेडी ' हें इंग्रजी नांव आजकाल प्रसिद्ध आहे, अशा प्रकारच्या काव्याची व्याख्या देतांना ' मनुष्यस्वभावाचा हलकेपणा वर्णन करणारें काव्य ' अशी व्याख्या दिलेली आहे. ज्यांत स्वभावाचा हलकेपणा असा कांहीं नसून फक्त वस्तुस्थितीचें अनपेक्षित्व हेंच हास्यास कारण होतें, अशा वस्तुस्थितीचा व हास्यविभावाचा परामर्ष त्यानें घेतलेला नाहीं. त्याच्या व्याख्येप्रमाणें पाहतां हास्यकारक गोष्टीचा समावेश " कुरूप " गोष्टींखालीं होतो. हॉब्स याचें म्हणणें असें आहे कीं, आपल्याला जें हसूं येतें तें आपल्या मनांत परसापेक्ष अशा श्रेष्ठपणाची कल्पना एकदम येऊन क्षणिक अहंकारवैभव प्रकट होतें त्यामुळें होय. या उपपत्तींत लघुतादर्शन किंवा हीनत्वदर्शन हें हास्याचें प्रत्यक्ष कारण न होतां विषयिगत अहंकारप्रतीति हेंच प्रत्यक्ष कारण होतें. हें श्रेष्ठत्व परसापेक्षच पाहिजे असें नाहीं. दुसऱ्यापेक्षां आपण श्रेष्ठ असें मनांत येऊन जरी बहुधा आपल्यास हसूं येतें तरी कित्येक प्रसंगीं पूर्वीं आपण होतों त्याहून प्रस्तुत क्षणीं आपण श्रेष्ठ आहों, किंवा आपण जितके हीन झालों असतों तितके न होतां आपलें श्रेष्ठत्व राहिलें असा विचार मनांत येऊनहि हसूं येतें. मूर्ख मनुष्य पाहिला असतां हसूं येतें तें तो मूर्ख म्हणून येत नाहीं, तर आपण त्याहून शहाणे या विचारानें येतें. तसेंच, उदाहरणार्थ, आपण लहानपणीं ज्या खोड्या किंवा मूर्खपणा करीत होतों त्याचा विचार मोठेपणीं मनांत आला असतां पोक्त मनुष्यास हसूं येतें. या दुसऱ्या प्रकारच्या उपपत्तींत व पहिलींत एवढाच फरक आहे कीं, पहिलींत लघुत्वदर्शन हाच आदि व हाच अंत—म्हणजे एकच विचार मनांत येतो. दुसऱ्या उपपत्तीमध्यें प्रारंभ लघुत्वदर्शनानें होऊन शेवट अहंकारप्रतीतीनें होतो. परंतु या उपपत्तीला एक उघड अपवाद आहे. तो असा कीं, अचेतन वस्तूंचे केवळ मौजेचे प्रकार पाहिल्यानें, म्हणजे जेव्हां आपलें श्रेष्ठत्व किंवा हीनत्व या विषयींचा विचार उद्भवण्याचा अर्थाअर्थीं कांहींएक संबंध नसतां जें हास्य येतें त्याची मीमांसा करण्यास अहंकारप्रतीति हें कारण कसें लागू पडावें ?

आपल्यासमोर दुसरा कोणी मनुष्यजातीचा प्राणी मूर्खपणानें वागत आहे व लोक त्याकडे पाहून हसत आहेत, असें पाहून आपण त्याहून श्रेष्ठ आहों व आपणाला लोक त्याचेप्रमाणें हसणार नाहींत असा जो सुरक्षितपणा वाटतो, त्यामुळें हसूं कां यावें हें आपणास कळतें. परंतु समजा कीं, एखाद्या झाडावर भलें मोठें बांडगूळ वाढलेलें पाहिलें किंवा एखाद्या झाडाचा दुरून फोटोग्राफ काढिला असतां त्याची आकृति यदृच्छेनें माकडासारखी निघाली तर जें आपणास हसूं येईल, त्यास आत्मश्रेष्ठत्वप्रतीति हें कारण कसें लागू पडणार ? प्रो. अलेक्झांडर बेन यांनीं या पूर्वींच्या उपपत्तीवर थोडी सुधारणा केली आहे. त्यांच्या मतें झालें तरी लघुतादर्शन हेंच हास्याचें प्रत्यक्ष कारण होय. मात्र एवढेंच कीं, त्या लघुतादर्शनानें गंभीर किंवा आवेशयुक्त विचार येण्यासारख्या परिस्थितींत तें लघुतादर्शन घडून येऊं नये.]

बर्गसनची उपपत्ति

बर्गसन याचें नांव सुप्रसिद्ध आहे. तो एक विद्यमान फ्रेंच तत्त्ववेत्ता असून, ‘ विधायक विकासवाद ’ या आपल्या सिद्धांतानें त्यानें तत्त्वज्ञानावर नवा प्रकाश पाडला आहे. अशा तत्त्वज्ञान्यानें हास्यविनोद या विषयाला वाहिलेला स्वतंत्र ग्रंथच लिहावा हें ह्या विषयाचें मोठेंच भाग्य होय. म्हणून त्या पुस्तकांत ग्रथित केलेल्या मीमांसेचें थोडक्यांत तात्पर्य या खालीं देण्याचें योजिलें आहे.

हास्य ही शरीरक्रिया सर्वांच्या परिचयाची आहे. तथापि तिच्यांतील आदि-बीज असें जें ‘ हास्यक ’ ह्याचा अर्थ काय हें कोणाला नक्की सांगतां येत नाहीं. केवळ हास्य उत्पन्न करणारें तें हास्यक असें म्हटल्यानें चिकित्सेचें पाऊल पुढें पडत नाहीं. तें पडावयाचें तर हसूं उत्पन्न करणाऱ्या पुष्कळशा गोष्टी डोळ्यां-पुढें आणून, “ त्यांच्यायोगानें हसूं यावेंच असें सर्वसामान्य तत्त्व त्यामध्ये कांहीं आहे काय ? प्रयत्नानें कां होईना कांहीं हुडकून काढतां येतें का ? ” या दिशेनें विचार करावा लागतो.

हास्य ही शरीरक्रिया जवळजवळ एकाच स्वरूपाची ठरीव असली तरी तें उत्पन्न करणारी वस्तु, ज्याला आपण सर्वसाधारण हास्यक असें नांव देऊं, त्याचे प्रकार मात्र अनेक होऊं शकतात. सुवास असणारें एखादें मूलद्रव्य घेतलें तर त्यापासून अनेक पदार्थ होतात. [दूरूनच वास आल्याबरोबर डोकें उठविणारा उग्र ओटोदिलबहार हा त्यापासून निघतो. तसाच ज्याचा सुवास

रुमालाला चोपडला असतांहि फक्त आपणाला व फारच तर अगदीं निकटवर्ती अशा दुसऱ्या एखाद्याला केवळ झुळुकेनें समजून येईल, असा अत्यंत सूक्ष्म व नाजूक उंची सेंटहि त्याजपासून निघतो.] अर्थात्, अशी कोणची भट्टी आपण लावावी कीं, जिच्यांतून प्रथम या दोहोंप्रकारच्या बासांना साधारण असें मूलभूत तत्त्व निघेल ? बर्गसन म्हणतो " ही गोष्ट अवघड पण कष्टसाध्य आहे. "

पण ती साध्य करण्याचे कष्ट तिची व्याख्या बनविण्यांत न खर्चितां, तिचें जीवनचरित्र तपासण्यामध्येंच खर्च केले पाहिजेत. कारण हें हास्यचरित्र मोठें प्रशस्त व विस्तरशील आहे. त्यांत जीवंतपणाची प्रगति आहे. यामुळें एकामागून एक, किंवा एक नाहीं तर दुसरें, अशीं आश्चर्यकारक रूपें त्याला घेतां येतात. पण आधीं अशा रीतीनें हे श्रम केल्यास एखादी चालचलाऊ व्यवहार्य अशी व्याख्याहि त्यांतून मागाहून सुचेल, किंवा निदान त्याच्या उपयोगाबर कांहीं नवा प्रकाश पडेल. माझी तर अशी खात्री आहे कीं, हास्यक हें बहुरूपधारी असलें तरी त्याच्या अत्यंत लहरी अशा वेषांतरांत किंवा सोंगांत कांहीं पद्धति किंवा ठराविक नियम आहे. वेडांतलें शहाणपण म्हणतात तसाच हा प्रकार होय. हास्यक हें स्वप्नें पाडतें असें एकानें म्हटलें आहे. तें स्थूलपणें खरें आहे. कारण स्वप्नांत जशा अत्यंत आश्चर्यकारक, म्हणजे जवळजवळ अविश्वसनीय, अशा गोष्टी आपण पहातों तशाच गोष्टी हास्यकाच्या कित्येक प्रसंगांत किंवा प्रकारांत आपणाला आढळतात. पण मौज ही कीं, स्वप्न हें जर ज्याचें तोच एकटा बघूं शकतो, तर हास्यकानें निर्माण केलेलें स्वप्न जादूच्या किंवा हातचलाखीच्या खेळाप्रमाणें पुष्कळांना एकाच वेळीं दिसूं व रंजवूं शकतें. याचें कारण असेंच असलें पाहिजे कीं, हास्यकाचा जन्म मनुष्यजीवनांतच कोठें तरी आहे. मग तेथून कलेचा ठाव काढीत, किंवा कलेची उपासना करीत, तें बाटेल तिकडे भटक्या मारो ! पण जगाचा प्रवास करावयास निघालेला मनुष्यहि आपल्या घरचा पत्ता म्हणून कांहीं ठेवून देतोच, तसा समाजभर भटकणाऱ्या या हास्यकाचाहि घरचा पत्तामुद्दा कांहीं तरी आपणाला सांपडूं शकेलच.

प्रथम हास्यकासंबंधानें मी कांहीं सर्वसामान्य विधानें करणार आहे तीं वाचकाला बहुधा पटतील. तीं अशीं—(१) केवळ कलेच्या दृष्टीनें जें सुंदर तें हास्यक होऊं शकत नाहीं. उदा० सृष्टिसौंदर्याचा देखावा पाहून आपणाला

आनंद होईल पण हसूं येणार नाहीं. फार काय, पण उलट सृष्टीचा एखादा देखावा क्षुद्र किंवा कुरूप असला तरीहि तो पाहून आपणाला हसूं येणार नाहीं. तर जें कांहीं सृष्टिविषयक दिसेल, ऐकूं येईल, तें मनुष्यजीवनाशीं प्रत्यक्ष निगडित असेल तरच तें हास्यक होऊं शकेल. उदा०—एखादें कुत्रें साधें बसलेलें पाहिलें तर आपणाला हसूं येत नाहीं. पण तें उगीच रस्त्यानें धूम ठोकीत निघालेलें पाहून आपल्या कामगिरीवर तांतडीनें निघालेल्या टपालाच्या शिपायाची आठवण होते. मग आपण म्हणतों ' काय पहा, कुत्रें तांतडीनें निघालें आहे. जशी काय बेट्याच्या गळ्यांत टपालाची पिशवी अडकवली आहे!' मनुष्येतर प्राण्यांना आपण हसतों तेव्हां त्यासंबंधानें, ते प्राणी मनुष्यें होत अशा कल्पनेनें बनलेलें एखादें रूपक आपल्या कल्पनेला स्पर्श करून गेलेलें असतें. एखाद्या चमत्कारिक टोपीला आपण हसलों तर त्याचें कारण असें असतें कीं, त्या टोपीच्या आकारानें ती 'बनविणारा'चा लहरीपणा आपणापुढें उभा राहतो. म्हणजे काय, कोणीकडून तरी मनुष्याचाच संबंध आलाच. आणि हें असें होणारच. कारण मनुष्य हा एकच प्राणी जसा लोकांना हसणारा तसाच स्वतःलाहि हसवून घेणारा असा आहे. दुसरा कोणी तसा नाहीं.

(२) हसणाऱ्या मनुष्याचें मन त्या क्षणापुरतें निर्विकार असतें. मानवी मन असें निर्विकार असेल तरच हास्यकाचा परिणाम त्याच्यावर होईल. तीव्र विकार व हास्य या गोष्टी एकाच क्षणीं एकाच मनांत नांदूं शकत नाहींत. हास्याला तीव्र भावनेसारखा शत्रु नाहीं. ज्यांच्याबद्दल आपणाला अनुकंपा वाटते किंबहुना प्रेम वाटतें, अशांनाहि आपण कधीं काळीं हसत नाहीं असें नाहीं. पण त्या हसत्याक्षणीं ते दोन्ही विकार सुप्त असतात. म्हणूनच हसणारीं माणसें प्रायः बुद्धिप्रधान असतात. आणि जीं माणसें तीव्र भावनावश असतात व अशा भावना उगाळीत बसण्याची ज्यांना संवय असते, तीं एकवेळ रडूं शकतील पण हसूं शकणार नाहींत. हास्याचें मर्म त्यांना समजणार नाहीं. हास्याचा मनुष्यजीवनाशीं एकप्रकारें संबंध असला तरी जो मनुष्य जीवनांतच सदासर्वदा खोल गढलेला असतो, म्हणजे ज्याला क्षणभरहि जीवनापासून अलग किंवा तटस्थ राहून जीवनाकडे पाहतां येत नाहीं, त्याला हसूं येत नाहीं. उलट जो कोणी तसें करूं शकतो, त्याच्या डोळ्यापुढें सर्व मनुष्यजीवन हें हास्यकारक चित्रपटाप्रमाणें येऊन जातें. एखाद्या दिवाणखान्यांत तालसुरावर माणसें नाचत असावीं, अशा वेळीं आपण कानांत

खोल बोटें घालून ते तालसुर ऐकूं येत नाहींत असें करावें; म्हणजे ते नाचणारे आपणाला हास्यास्पद वाटतात! तात्पर्य, अंतःकरणाला काळजाला क्षणभर ' कोकेन ' लावल्यासारखें बधिर करावें, म्हणजे चिकित्सक बुद्धि तरतरीत होऊन हसण्याचा आनंद आपणाला सेवितां येईल.

(३) हसूं यावयाचें तर आपली चिकित्सक बुद्धि व इतरांची चिकित्सकबुद्धि यांचें तारायंत्र सुरू असावें लागतें. तुम्हांला जर असें वाटेल कीं, आपण या क्षणीं अगदीं एकटे एकांतवासांत आहों तर तुम्हांला बहुधा हसूं येणार नाहीं. जणूं कांहीं हास्य हें आपल्या प्रतिध्वनीची अपेक्षाच करीत असतें. हास्य हा, तसा वाटला तरी, खरा एकेरी आवाज नाहीं. तो गोलघुमटांत दुमदुमणाऱ्या आवाजासारखा, किंवा डोक्यावर आभाळांत गडगडाट झाला तरी अखेर आसपासच्या पर्वतांत प्रतिध्वनि करीत करीत लय पावणारा असा, असतो. मात्र आपल्या मनाला ओळख असणाऱ्या अशा वर्गाइतकें किंबा समाजाइतकें त्या प्रतिध्वनीचें क्षेत्र मर्यादित असतें. समजा, एखाद्या आगगाडीच्या डब्यांतील दोन बाकांवर समोरासमोर दहापांच माणसें बसलेलीं आहेत, तर त्यांत काय घडेल? त्या सर्वांपैकीं एकटा एकच मनुष्य हसत उठेल असें होणार नाहीं. उलट सगळींच्या सगळींच हसत हसत उठतील असेंहि होणार नाहीं. कारण हास्यकाऱ्या विषयाचें मर्म न भिनणारे असेहि कोणी परके ह्यांत असतीलच. आतां डब्यांत एकटा मनुष्य बसून एखादें पुस्तक वाचीत असतां त्याला हसूं येईल हें खरें. पण या उदाहरणांत पुस्तक वाचणारा हा एकटा असतो असें मानणें चूक आहे. पुस्तक लिहिणारा हा त्याचा जोडीदारहि अदृश्यरूपानें तेथें असतोच. [एकदां एक वैष्णव देवळांत सहज पोथी चाललेली पाहून ऐकावयाला बसला. कथाभाग श्रियाळचरित्राचा असून ऐन रंगाला आला होता व बहुतेक श्रोते रडत होते. पण वैष्णव कोरडा तो कोरडाच! त्याला कोणी म्हटलें, " कां हो इतक्या लोकांना रडूं येतें आणि तुम्हांलाच कसें येत नाहीं? " तेव्हां तो म्हणाला, " मी वैष्णव आहेंना! आणि पोथी चालली आहे शिबलीलामृताची "] हसण्याचे वेळीं एकाहून अधिक मानवी मनें प्रत्यक्ष किंवा अप्रत्यक्षपणें जोडीदार सहभागी असतात. नाटकगृहांत जेवढा मोठा प्रेक्षकगण तितकें प्रेक्षकव्यक्तींचें हसणें अधिक उठावदार. एका भाषेंतील हास्यविनोद दुसऱ्या भाषेंत चांगला उतरतां येत नाहीं असें म्हणतात त्याचेंहि मर्म हेंच. हसणें ही निव्वळ करमणुक

असेल तर एकेरी मनुष्यहि ती करूं शकेल. पण तशी ती नाहीं. तात्पर्य, अनेक मनुष्यांच्या समाईक जीवनाशीं ज्या परिस्थितीचा संबंध पोहोचूं शकेल, तीच परिस्थिति किंवा तोच प्रसंग हें एक हास्यक होऊं शकेल.

असो. आतां चिकित्सकबुद्धीचा संबंध हास्यकाशीं कोठें कसा येतो तें पाहूं. अनवधानता हें एक नेहमींचें हास्यकारण आहे. त्याचें असें होतें कीं, मनुष्याच्या भोंवतालची वस्तुस्थिति मधूनमधून बदललेली असते. मग ती आपोआप स्वाभाविक कारणानें बदलो, किंवा इतर कोणी ती थट्टेनें कुचेष्टेनें किंवा द्वेषानें बदलो, पण ती लक्षांत न घेतां जुन्या पूर्वीच्या परिस्थितींत असल्यासारखा तो वागतो ! परिस्थिति बदलल्यामुळें मनानें अनुकूल सल्ला देऊन त्याच्या हातून त्यावेळीं त्याजकडून योग्य तसें आचरण करवावें. पण तसें न केल्यामुळें, म्हणजे मन अवहित सावध डोळस राहावें तसें न राहिल्यामुळें ताठपणें आंधळयानें सरळ चालल्यासारखें तो वागतो. यामुळें मनुष्य हास्यास्पद होतो. उदाहरणार्थ, चालतांना वाटेंत दगड आला तर तो पाहून टाळून पुढें गेलें पाहिजे. पण तसें न करतां सरळ वाट चालत गेल्यास ठेंच लागून मटकन् खालीं पडावें किंवा बसावें लागतें. ही गोष्ट चालणाराच्या मनांत नसतां घडली हें उघड दिसतें व तें पाहून प्रेक्षक हसतो.

दुसरें उदाहरण. समजा, मी अगदीं टापटिपीची ऐट मारणारा आहें. माझी कोणतीहि वस्तु मला कळल्याशिवाय इकडची तिकडे होणारच नाहीं असा माझ्या ताठर मनाला गर्व असतो. पण एक दिवस असें होतें कीं, शेजारच्या एखाद्या खोडकर मुलानें मला न कळत माझ्या सामानाची उलथापालथ व नासधूस केलेली असते. डोळे उघडून सावधपणें मीं कामाला लागावें तर माझ्या लक्षांत हें सर्व येईल. पण मी माझ्याच ऐटींत. म्हणून होतें काय कीं, खुर्चीवर म्हणून बसावयाला जावें तों आंतली फळी काढून घेतलेली असल्यामुळें मी जमिनीवर कोसळून आपटतों ! किंवा ऐटीनें नेहमींसारखा दौतींत टांक बुचकळावयाला जातों तों शाईऐवजीं चिखलमातीनें लडबडून तो बाहेर येतो. आणि मग हें पाहणारे लोक मला सहजच हसतात. माझें मन जागृत व चपळ असावें तसें नसतें, तें संवयीवर विश्वास ठेवून जड ताठ टणक व अंधळ्यासारखें वागतें. याचेंच नांव अनवधानता व तेंच हास्यक ठरतें. अर्थात् हास्यक हें अकल्पित अभावितपणें घडून येणारें असतें. मन जुन्या संवयीचें दास बनलेलें ! चालू काय आहे याकडे त्याचें

दुर्लक्ष होतें. इंद्रियें व बुद्धि हीं दोन्हीहि या गोष्टीला आपापल्यापरीनें जबाबदार होऊं शकतात. यामुळें जें खरोखर नसतें तें दिसतें किंवा ऐकूं येतें. किंवा जें अप्रस्तुत तें प्रस्तुतसें वाटतें. हा दोष मनुष्यांत प्रायः नेहमींच थोडथोडा आढळणारा असल्यामुळें, हास्यविनोदी लेखक व नाटककार यांनीं या हास्यकाचा भरपूर उपयोग करून घेतला आहे. अनवधानता हा सर्व हास्यकाचा प्रत्यक्ष उगमच नसला तरी, ती अनवधानता हास्यकाच्या राजमार्गाला चिकटून बसलेली असते, व ती आपला मार्ग आक्रमीत असतां त्यांची व याची हटकून गांठ पडते. मूळ कारण जितकें स्वाभाविक तितकेंच स्वाभाविक त्याचे परिणामहि वाटतात. अनवधानतेची एकदां संवयच लागली म्हणजे मग तर असें होतें कीं, मन जाग्यावर नाहीं हें हास्यक न ठरतां, तें विसरभोळें मन विकृत मन जाग्यावर आहे हेंच उलट हास्याला कारण होऊं लागतें. सहज चुकून नजर न गेल्यामुळें चालतांना आडांत पडणें वेगळें; आणि ज्या मनुष्याला सदाकदा ताऱ्यांकडे पाहूनच चालण्याची (म्हणजे पायाखालचें न पाहून चालण्याची) संवय लागते तो आडांत पडणें वेगळें. डॉन क्विझोट हा चुकून वेडेपणा करीत नव्हता. तो मुळीं ऐनजिनसीं वेडाच (ध्येयवादी हवें तर म्हणा) बनला होता. [गडकऱ्यांचा गोकुळ आठवणीकरितां पहिली गांठ मारतो, तें हास्यक ठरत नाहीं. पण या गांठीची आठवण व्हावी म्हणून फिरून त्याकरितां जेव्हां दुसरी गांठ मारतो, तेव्हांच त्याचें हसूं येतें.]

यापुढें याच वाटेनें आपण थोडें गेलों असतां असें आढळेल कीं, चुकीच्या संवयीनें किंवा ध्येयवादित्वाच्या वेडेपणामुळें मनुष्यचरित्रांतून जशीं हास्यकें निर्माण होतात, तशींच कांहीं कांहीं दुर्गुणांच्याहि संवयीनें होतात. अनवधानतेनें विसरभोळेपणाचे संवयीनें मनाचीं पावलें जशीं वाकडीं पडूं लागतात, तसेंच दुर्गुणांच्या संवयीनें होतें. हे दुर्गुण सायसंगीन तयार होऊन मनांत घुसून त्याचा ताबा घेतात, मनाचा चपळपणा काढून टाकून त्याला जड बनवितात. आणि कळसूत्री बाहुलीसारखें मनुष्याला नाचवितात. या दुर्गुण दर्शनानें पाहणारांच्या मनावर इतका परिणाम होतो कीं, वाटल्यास या बाहुलीला आपणहि कांहीं थोडें नाचवूं शकूं असें त्यांना सहजच वाटूं लागतें. अनवधानतेनें जसें मन जड जखड बनतें, तसेंच गुन्हेगारीच्या संवयीनें हा दुर्गुणी मनुष्य स्वतःला अदृश्य होतो व लोकांना मात्र पूर्णपणें दृश्य राहतो.

या जड अनवधानतेच्या विरुद्ध असणारी जी सावधानता किंवा चलाखी हा एक मनाचा फार मोठा गुण असतो. त्याच्याच योगानें मनुष्य पदोपदीं स्वतःला परिस्थितीशीं जुळवून घेऊं शकतो. समाजांत नीट म्हणजे हास्यास्पद न होतां वावरावयाचें तर मनुष्याच्या आंगीं ही मानसिक सावधानता व चलाखी असावयास पाहिजे. अनवधानतेनें मनुष्य हा, समाजांतील इतरांपासून, हळूं-हळूं सुटा किंवा वेगळा होऊं लागतो. आणि मग अशा माणसाकडे समाज साशंकपणें किंवा नावडीनेंहि पाहूं लागतो. पण समाज हा प्रथम प्रथम चुणूक म्हणून, अशा माणसांना आपलें मनोगत ज्या एका ठराविक साधनानें कळवितो तें साधन हास्य हें होय. लहरी तऱ्हेवाईक लोकांनीं जाग्यावर ताळ्या-वर यावें अशा विषयीं समाजांतील एका मनुष्याचा दुसऱ्या मनुष्याला तो इषाराच होय. हास्यक बनणाऱ्या मनुष्याला सुधारण्याचा उपयोग हास्यानें होऊं शकतो.

आतां हा मुद्दा क्षणभर बाजूला ठेवून इतरांकडे वळूं. कुरूपता हें एक सुप्रसिद्ध हास्यकारण आहे. पण सर्वच प्रकारची कुरूपता हास्यास्पद होत नाहीं. फक्त तीच कुरूपता हास्यकारक ठरते कीं, सामान्य ठेवणीच्या चेह-ऱ्याच्या मनुष्याला जिची नक्कल करतां येईल. हास्यकारक चित्रांत एक गमती-चा प्रकार असतो. त्याचा विशेष असा कीं, दिसण्यांत साध्या सामान्य अशाहि चेहऱ्यांत, ठेवणींत, आंगलटींत अशी एखादी बारीक लकब असतेच कीं, तिच्यावर नक्की बोट ठेवून, तिला पकडून वाढवून विस्तारवून, म्हणजे तिची अतिशयोक्ति करून, हास्यास्पद होण्याइतकी ती ठळक चितारतां किंवा रंग-विता येते. इंग्रजींत याला ' कॅरिकेचर ' हा शब्द आहे. हें चित्र यशस्वी करणाराचें कौशल्य हेंच कीं, प्रथम सहजासहजीं लक्षांत न येणारी अशी एखादी लकब हुडकून काढावयाची; व वाढत्या प्रमाणांत तिची नक्कल करून असें भासवावयाचें कीं, स्वतः मूळचा मनुष्यच आपल्या सहजाबिर्भावानें तसा दिसत आहे! प्रमाण वाढवून काढलेला नकाशा त्यांतील खुणा अधिक ठळक करतो. तीच गोष्ट हें असलें चित्र कोणत्याहि लकबीविषयीं करतें. तो असें भासवितो कीं, " अहो या माणसाला तुम्ही सामान्य किंवा साधासुधा कसा म्हणतां ? त्याच्या अंगचें व्यंग किंवा लकब मीं जरी थोडी वाढवून दाख-विली असली, तरी ती मुळांत खरीच आहे. तुम्हांला एरवीं दिसेना म्हणून मीं ती वाढवून दाखविली इतकेंच. " येथें अतिशयोक्ति हें साध्य नसून

फक्त साधन असतें. मूळचा मनुष्य जसें सरळ तोंड वाकडें करील, त्याच प्रकारें पण अधिक प्रमाणांत चित्रकार करील. मूळ निसर्गानेंच हें चित्र असें काढिलेलें असतें. पण त्याचें माप लहान असल्यामुळें तें साध्या डोळ्यांला दिसत नाहीं. कसेंहि असलें तरी, ही कुरूपतेची लकब म्हणजे, " स्वातंत्र्य-प्रेमी आत्मा किंवा चिच्छक्ति आणि देहधारी जड द्रव्य यांच्यामध्यें नेहमीं चालू असणाऱ्या द्वंद्वाचें तें एक दृश्य होय. " आत्म्याला किंवा चिच्छक्तीला कोणत्याहि ठराविक रूपांत स्वतः कायमचें बांधून जखडून राहूं नये अशी इच्छा असते. तिला शक्यतर प्रतिक्षणीं नवें नवें रूपहि घ्यावेंसें वाटेल. पण चिच्छ-क्तीला किंवा आत्म्याला व्यक्त होण्याला जड द्रव्याशिवाय दुसरें साधन नसल्या-मुळें जडाचा हा सासुरवास त्याला सोसावाच लागतो. तात्पर्य, मनाचा ताठर-पणा हें हास्यक म्हणून वर सांगितलें तसेंच कुरूपतेंत व्यक्त झालेला हा जड द्रव्याचा ताठरपणा हास्यक होतो.

आकारांतून हास्यक निर्माण होण्याचें हें उदाहरण झालें. आतां खुणा, अंगविक्षेप, हावभाव—म्हणजे अनेक प्रकारचें चलनवलन—यांतून हास्यकें कशीं निर्माण होत असतील तें पाहूं. येथेंहि वरीलच नियम लागू पडतो. म्हणजे मनुष्य जीवंत असून, फिरून तो आपला यंत्रासारखा वागतो ! मनुष्य व यंत्र या दोन कल्पना एकांत एक जितक्या बरोबर बसतील तितकें स्वारस्य हास्यामध्यें अधिक येईल. एक उदाहरण घेऊं. वक्ता बोलत असतां त्याचे हावभाव किंवा अभिनय भाषणाशीं स्पर्धा करीत असतात, व त्याच्या मागोमाग किंवा बरोबर चालत असतात. पण भाषण म्हणजे ती विचारांची प्रगति असते. मग या प्रगतिबरोबर जर हावभावांची प्रगति व विविधता असेल तरच त्यांचें हसूं येणार नाहीं. पण बहुधा असें होतें कीं, वक्त्याचे विचार मात्र बदलत जातात व त्याच्या हावभावांची मात्र पुनरुक्ति होत असते. कारण त्याला फक्त ठराविक: अंगविक्षेपच करतां येतात. कोणाला मधूनमधून खांदा उड-विण्याची, कोणाला तोंड पुसण्याची, कोणाला. हातावर हात मारण्याची इत्यादि संवयी वक्त्यांना असतात. आणि इकडे विषयविवेचनाची म्हणजे विचारांच्या विविधतेची प्रगति होत असतां हे अभिनय मात्र तेच तेच पुनः पुनः दिसून पडतात. अशा रीतीनें वक्ता हा एकप्रकारें कळसूत्री बाहुलें बनला, यंत्र झाला, असें श्रोत्यांनीं मनाशीं ठरविलें म्हणजे मग प्रेक्षकांचा एक ठराविक उद्योग सुरू होतो. श्रोत्यांपैकीं एक जण जवळ बसणाऱ्या दुसऱ्याला

म्हणतो, " हां झालीं दोन मिनिटें. आतां हे बुवा हटकून खांदा उडवितील, आतां हे हटकून तोंड पुसतील, आतां हे हटकून टाळी वाजवितील. " आणि दुर्दैवानें घडतेंहि तसेंच ! श्रोत्यांचा हा अदमास खरा ठरल्याबरोबर त्यांना हसूं येतें. कारण वक्त्याचें शरीर हें यंत्र बनलें, एक हास्यक सिद्ध झालें. आणि जी गोष्ट स्वतः वक्त्याच्या हावभावांची तीच त्याची नक्कल करणारांची ! कारण नक्कल म्हणजे नेमक्या लक्षांत येण्यासारख्या लकबींचें हुकुमी प्रदर्शन. नक्कल करणारा क्षणभर नक्कल केलेला मनुष्यच बनतो म्हणाना ! आणि नक्कल साधली याचा अर्थ नकल्या हा मूळच्या माणसाप्रमाणेंच ताठर यंत्र बनला ! मूळ निसर्गांत असा ताठर यांत्रिकपणा नसतो. कोणी वक्ता लोहार ऐरणीवर घण मारतो तसे हातवारे करतो. कोणी सुतार करवतीनें कापीत असल्याप्रमाणें हात पुढेंमागें करीत असतो. या ठिकाणीं, लोहार किंवा सुतार यांचे धंदे हलके आणि अशा हलक्या धंद्यांची आठवण पाहणाराला होते म्हणून हसूं येतें असेंहि नाहीं, तर हे अभिनय यंत्रानें करावे त्याप्रमाणें ठराविक होत असतात म्हणून. नक्कल ही मुद्दाम कोणी न करितांहि होऊं शकते. उदा०— सारख्या चेहऱ्याचीं दोन माणसें एकत्र दिसलीं तर त्या सारखेपणानें आपोआप हसूं येतें. वास्तविक या दोन चेहऱ्यांपैकीं प्रत्येक एकएकटा वेगवेगळा तुम्ही आम्ही पाहिला असता तर हसूं आलें नसतें. पण हे दोन एकत्र पाहिले म्हणजे हसूं येतें. कारण ती, कोणी न करूनहि झालेली, यांत्रिक छापाची पुनरुक्ति वाटते. पुनरुक्ति हें हास्यक होण्याचें कारण असें कीं निसर्गाच्या किंवा मूळ सृष्टीच्या स्वरूपांत यांत्रिक पुनरुक्ति हा पदार्थच नाहीं. मनुष्य-जीवनांतहि द्विरुक्ति असत नाहीं. जें एकदां झालें तें झालें. अगदीं थेट तसें दुसऱ्यांदा होत नाहीं. एकदां चूळ भरून टाकल्यानें जो आकार जमीनीवर उमटला तो त्याच माणसानें पुन्हां चूळ भरून टाकली असतां तसा उमटत नाहीं. तात्पर्य, द्विरुक्तींत सारखबटपणा जितका अधिक तितकी ती गोष्ट खऱ्या जातिवंत जीवनाहून दूर असें अनुमान सुचतें. एका रबर स्टँपानें दोन छाप सारखे उठविले, किंवा एका छापखान्यावर दोन मुद्रितें सारखीं निघालीं, किंवा एका देवाच्या छापांतून दोन मूर्ति सारख्या निघाल्या तर त्या सारखेपणानें हसूं येत नाहीं. पण एका जीवंत माणसाच्या चेहऱ्याची थेट नक्कल पाहिली म्हणजे हसूं येतें. कारण येथें जीवनाचा जीवंतपणा सुटून त्याला यांत्रिक कृत्रिम स्वरूप आलें. शेक्सपिअरच्या ' कॉमेडी ऑफ एरर्स ' या

नाटकांत असेंच होतें. आतां एखाद्या कबायतींत शेंकडों शिपाई किंवा विद्यार्थी तंतोतंत एकाच वेळीं एकसारखे अंगविक्षेप करितात. त्याचेंहि खरोखरी हसूंच यावें. पण तेथें इतर भावना प्रबळ असतात, किंवा ती गोष्ट इतके वेळ पाहिलेली असते कीं तिचा नवेपणा वाटत नाहीं.

कित्येक वेळां लवचिकपणाचा फक्त आभास उत्पन्न करण्याचा प्रयत्न होतो. पण तो टिकत नाहीं. अंगावर घेतलेला तंग कपडा अवयवांच्या हाल-चालीबरोबर हालतो. पण कपड्याची ही हालचाल जीवंतपणाची हालचाल नव्हे. अवयवां 'बरोबर' कपडा अगदीं हवा तसा हलतो याचाच अर्थ त्यामधील लवचिकपणा हा कृत्रिम किंवा यांत्रिक आहे. विद्यमान पोषाखांची रीत किंवा फॅशन ही नेहमीं डोळ्यांपुढें असल्यामुळें ही बाजू लक्षांत येत नाहीं. परंतु कपड्याची नष्ट झालेली, स्मरणांतून गेलेली, अशी एखादी फॅशन व तिचा उपयोग डोळ्यापुढें आला म्हणजे ज्या पोषाखाला आपण एकवेळीं सोंग म्हणत नव्हतों, त्याला आतां तसें म्हणतों. विद्यमान पोषाखांच्या रीतीच्या बाबतींत मनुष्य व्यक्ति व पोषाख हीं आपण वेगवेगळीं मानीत नाहीं. पण एखाद्या जुन्यापुराण्या रीतीचा पोषाख कोणा आजच्या माणसानें अंगावर घातला तर त्याला आपण सोंग म्हणतों. अशा रीतीनें पाहतां सोंग घेतलेल्या मनुष्याचें हसूं जसें येतें, त्याप्रमाणें एखाद्या माणसानें सोंग घेतलेलें नसतांहि त्यानें तें घेतलेलें आहे अशी कल्पना झाली तरी हसूं येते. जी गोष्ट एखाद्या व्यक्तीची, तीच एखाद्या समाजाची किंवा शेवटीं निसर्गाचीहि होऊं शकते. समाज हा जीवंत मनुष्यांचाच समुदाय होय. म्हणून ज्या कल्पना एका मनुष्यव्यक्तीसंबंधानें करतां येतात, त्याच सर्व समाजासंबंधानें.

सामाजिक चालीरीतींतहि सोंगें वाटण्यासारखे पुष्कळ प्रकार असतात. त्यांच्या पोटांत हास्यकांचीं अनेक बीजें असतात. आतां त्यांच्यावर रूढीचें आवरण असतें तोंपर्यंत तीं हास्य निर्माण करूं शकत नाहींत. परंतु रूढींत शिरून कल्पनेनें खोल प्रवेश केला व तिचें खरें पृथक्करण केलें, म्हणजे मग एखाद्या शाळेचा बक्षीससमारंभ, फार काय पण एखाद्या गंभीर न्याय-कोर्टांत चाललेलें काम, यांच्यांतहि हास्यबीजें काढून दाखवितां येतीलच. सांकेतिक किंवा रूढ गंभीरपणाचें आवरण काढून घेतलें म्हणजे आंतील यांत्रिक कायम ठशाच्या पुनरुक्तीचें हसूं आल्याशिवाय राहात नाहीं. अगदीं साधी गोष्ट. सभेमध्यें वक्ते उभे राहिले म्हणजे ते एकामागून एक ' अध्यक्ष

महाराज ' असें म्हणून बोलण्यास सुरुवात करितात. न्यायमूर्ति खुर्चीवर येऊन बसूं लागले म्हणजे आधींच हुशार असलेल्या जमावाला ' हुःशार रहो ' अशी ताकीद ललकारणाऱ्या चोपदारानें दिलीच पाहिजे ! सभेच्या अध्यक्षाचे आभार मानलेच पाहिजेत ! हा सर्व कळसूत्री बाहुल्यांचाच खेळ नव्हे काय ? या सर्वांत जातिवंत जीवंतपणाचा किंवा जीवनाच्या लवचीकपणाचा फक्त आभासच दर उदाहरणागणिक असतो. सरकारी कारभारांत तर याचीं उदाहरणें शेंकडों सांपडतील.

आतां जीवंतपणावर कृत्रिमपणाचें, यांत्रिकपणाचें, जडत्वाचें आवरण किंवा दडपण पडलें यामुळें हास्यक निर्माण झालें असें ठरलें. पण यांत जीवंतपणा किंवा लवचीकपणा हा शरीरापेक्षां आत्म्याचाच लवचीकपणा असें समजलें पाहिजे. आणि हलत्या अवयवांच्या शरीराचा व त्यावरील कपड्यांचा जो संबंध, तोच आत्मा व शरीर यांचा संबंध आहे असें ध्यानांत घेतलें, म्हणजे त्यांतहि फिरून हास्यकें निर्माण होण्याला जागा कशी आहे हें कळतें. मुख्य नैतिक किंवा आध्यात्मिक विषय चालू असतां तेथें देहविषयक गोष्टींचा पगडा मनावर बसविण्यासारख्या गोष्टी घडल्या म्हणजे हसूं आल्याशिवाय राहात नाहीं. [उदाहरणार्थ, देह हा तिरस्करणीय व लक्षांत न घेण्यासारखा पदार्थ आहे असें हरदासबोवा जोरानें प्रतिपादन करीत असावे; पण त्यांना पडशानें बेजार केलें असल्यामुळें बरचेवर हातपंचाचा उपयोग करावा लागावा ! किंवा तपकिरीच्या डबीची त्यांना आठवण व्हावी ! आणि असें झालें असतां चिकित्सक मनाला हसूं येईल.] एका मृत्युलेखांत एका अप्रयोजक लेखकानें असें वाक्य लिहिल्याचें सांगतात. " कै. रावबहादूर हे मोठे सद्गुणी असून त्यांचा चेहरा मोठा भव्य व सुंदर होता." येथें आत्मिक गोष्टीवरून एकदम शारीरिक गोष्टीवर लक्ष जातें. मनुष्याला आपला पोषाख नीट नाहीं अशी जाणीव होऊन केव्हां केव्हां तो विरमल्यासारखा किंवा लाजल्यासारखा दिसतो. तसेंच कित्येक लोकांना आपल्या शरीरस्थितीची जाणीव लज्जास्पद वाटल्याचें उघड दिसून येतें. आणि हें जेथें घडेल तेथें अशा माणसांकडून होणारें नैतिक किंवा आध्यात्मिक विवेचन अपकर्षक होतें. गंभीर भावनाप्रधान, विशेषतः शोकपर्यवसायी, नाटकांतील नायक कोठेंहि जेवण्याखाण्याच्या गोष्टी बोलतो, किंवा मला थंडी वाजते मला उकडतें असें म्हणतो असें आढळत नाहीं. फार काय, अशा नायकाचें

भाषण जोरांत चालू असतां तो मध्यंतरीं उगीच उभा राहण्याऐवजीं बसला तरी देखील, त्याच्या आत्म्याला बद्ध करणाऱ्या जड देहाची आठवण प्रेक्षकाला होते. एखादा मनुष्य मोठा सात्विक रागाचा आव आणून तावातावानें आपल्यावर ताशेरा झाडीत असेल, तर त्याला नुसतें म्हणावें "अरे हो ! हो ! पण आधीं बसाल तर खरें !" म्हणजेच त्याचा निम्मा जोर कमी होतो. अशाच रीतीनें मुद्यापेक्षां वक्तृत्व, काव्यापेक्षां रीति, मंत्रापेक्षां तंत्र यांचें प्रस्थ माजूं लागलें म्हणजे तेथें हास्यक दत्त म्हणून उभें ठेवलेलेंच असतें.

कांहीं क्षुल्लक गोष्ट निघाली तरी पदोपदीं शास्त्रांतील नियम किंवा सूत्र काढून बोलणाराचेंहि सहजच हसूं होतें. "अडाणी वैद्याच्या हातून जगण्यापेक्षां जाणत्या वैद्याच्या हातून मरणें बरें" या म्हणींत थोडाबहुत अर्थ आहे. नाहीं असें नाहीं. पण तिची सत्त्वपरीक्षा करणें योग्य नाहीं. "फांशीची शिक्षा सांगणारा न्यायाधीश सकाळीं सहज अंगांत सदरा व टोपी घालून फिरायला निघालेला पाहून भय वाटत नाहीं. पण आपणच फी देऊन लावलेला बॅरिस्टर मोठा झगा व टोप घालून आपल्याच बाजूनें बोलत असलेला पाहून माणसाला अधिक भय वाटतें" असें कोणीं एकानें म्हटलें आहे.

तोच विचार आणखी थोडा पुढें चालवितां येतो. मनुष्याच्या मनापेक्षां किंवा आत्म्यापेक्षां जड शरीराला महत्त्व आलेलें पाहिलें म्हणजे जर हसूं येतें, तर एकंदर मनुष्यच्या मनुष्यच एखाद्या जड वस्तूसारखा वागविला गेलेला दिसला म्हणजे मग किती हसूं येईल ? डॉन क्विझोट कादंबरींत सँकोपांझा अंथरुणांत गुंडाळला गेला व अंथरुणाबरोबर फुटबॉलसारखा लाथाडला गेला असें वर्णन आहे ! बॅरन मंचॉसन हा एखाद्या गोळ्यासारखा तोफेंत ठासला गेला व दारूच्या भडक्यानें आकाशांत उंच उडविला गेला असेंहि एक वर्णन आहे ! सर्कशींतल्या विदूषकाचीहि पुष्कळ वेळां अगदीं एखाद्या जड वस्तूसारखी संभावना होते. हिप्नॉटिझमच्या प्रयोगांत (किंवा प्रयोग म्हणण्यापेक्षां खेळांत म्हटलें तर अधिक बरें) मनुष्याला जडवस्तूसारखें किंवा यंत्रासारखें बनवितात. त्याची स्वतःची इच्छाशक्ति जाग्यावर बिलकूल रहात नाहीं. प्रयोग करणारा त्याला जें जें सुचवील तें तें तो करतो. त्याला सांगितलें कीं तूं चहाची ' किटली ' आहेस, म्हणजे तो उजवा हात वाटोळा करून कमरेवर ठेवितो व तोंडानें चहाची वाफ बर निघत असल्याचा देखावा

करतो. फार काय पण तालबद्ध संगीतानेंहि क्वचित् मनुष्य वस्तु बनतो म्हणजे भान हरवतो. भजन ऐन रंगांत आलें म्हणजे मनांत नसलें तरी वारकऱ्याचे पाय आपोआप नाचूं लागतात. रेल्वे स्टेशनावर सामानाचे डाग मोजण्याच्या भरांत मनुष्य विनोदानें म्हणेलच, पण क्वचित् गर्दीत गोंधळूनहि ' हे झाले सात डाग. हा आठवा व हा नववा ' असें म्हणून शेवटीं बायकोकडे व स्वतःकडे बोट दाखवितो, असें घडत नसेल काय ? येथें करणारानें तो विनोद म्हणून न केला, व त्या ऐवजीं खऱ्या मनानेंच तें केलें, तरी तेथें हास्य उत्पन्न होईलच. अशाच लाक्षणिक रीतीनें मनुष्याऐवजीं मनुष्यसंबंधीं अनेक व्यापार किंवा अर्थ यांचा मनुष्यावर आरोप करण्यांत येतो. पण कांहींहि झालें तरी शेवटीं ही गोष्ट शिल्लक उरतेच कीं, हास्यक हें मनुष्यसंबंधाशिवाय इतर कशांत निर्माण होऊं शकत नाहीं.

मनुष्यव्यवहारांत जीं हास्यकें आढळावयाचीं, तीं रंगभूमीवर बरींचशीं पहावयास मिळतात. कारण नाटक हें संसाराचें चित्रच आहे. पण तें वास्तवापेक्षां थोडें मोठ्या प्रमाणांत दाखविलें जातें. म्हणून त्याची छाननी अधिककरतां येणें शक्य असतें. या छाननींत असें आढळून येतें कीं, नाटकांत ज्या गोष्टी हास्यकारक म्हणून दाखविल्या जातात, त्या पुष्कळशा लहानपणच्या खेळांचें अनुकरण असतें. प्रौढपणचीं पुष्कळशीं सुखें ही बालपणच्या खेळांची आवृत्तिच नसते काय ? किंबहुना असेंहि घडतें कीं, कांहीं एका वयोमानाच्या मर्यादेपलीकडे मनुष्य गेला असतां, अगदीं नवीन तऱ्हेचे असे आनंदप्रकार त्याला उपभोगतांच येत नाहींत. ते जुन्या पुसट अशा स्मृतींतूनच काढलेले असतात. बाळपणचे खेळ आणि प्रौढपणचीं सुखें व आनंद या दोहोंत एक अखंड सूत्रच असतें असें म्हणण्यास फारशी हरकत नाहीं. लहानपणच्या खेळांत आपण जशीं सूत्रें चाळवितों, तशींच हास्यविनोदी नाटककार प्रहसनकार रंगभूमीवर चाळवितो. कोणी निरनिराळीं नाटकें घेऊन त्यांतील हास्यकारक प्रवेशांचें पृथःक्करण केलें तर त्यांत लहानपणच्या खेळांचें प्रतिबिंब आढळेल. आपणाला वाटतें कीं, जीवनामध्यें हास्यविनोदाव्यतिरिक्त (म्हणजे गंभीर स्वरूपाचें) जें असतें तें आपलें आपण आपल्या इच्छाशक्तीच्या बळावर निर्माण करतों. पण दिसण्यांत जें इच्छास्वातंत्र्य दिसतें, तो खरोखर अदृश्य सूत्र चालकाचा गुप्त खेळ असतो. " आपण मोठा प्रयत्न म्हणून करावयाला जावें. आणि त्याच्या अखेरीस एकदम त्यांतून शून्य निघावें ! असें पाहून

हास्य उत्पन्न होतें " असें स्पेन्सरनें म्हटलें तें बरोबर आहे. कँटनेंहि असेंच म्हटलें आहे. आतां उलट केव्हां प्रयत्न थोडा व त्याचें फळ एकदम मोठें असेंहि होऊं शकेल. तथापि केवळ या उलटसुलट बेसुमारपणानें आपण हंसतों असें नाहीं; तर हीं कारणें व कार्यें यांच्यामागें कोणी छुपा सूत्रधार असून तो यंत्राची कळ दाबून सूत्रें चाळवीत असतो यामुळें हसूं येतें. म्हणजे जें स्वतंत्र जीवन असें वाटतें तें तसें नसतें. हा यांत्रिक खेळ जेथें आहे तेथें जीवाची सावधानता नाहीं. तेथें पूर्वीं सांगितलेल्या विसरभोळ्या (मन घरीं ठेवून आलेल्या किंवा मन दुसऱ्याच्या हातीं देऊन आलेल्या) मनुष्याप्रमाणें मनुष्य वागत असतो. मनुष्याचें सर्व जीवन त्याच्यांच इच्छेप्रमाणें चालेल व तो सदासर्वदा सावधान असेल तर हास्यकारक योगायोग किंबा प्रसंग उत्पन्नच होणार नाहींत. पण हें होत नाहीं म्हणून चुका होतात, व त्या चुकांच्या दुरुस्तीचें साधन म्हणजेच हास्य.

या चुका म्हणजे अकल्पित योगायोग हें सांगितलेंच आहे. अशांपैकीं पुनरुक्ति व्युत्क्रम वगैरे कांहीं आपणाला जीवनांत व रंगभूमीवर आढळतात. उदा०—फार दिवस न भेटलेला एखादा स्नेही तुम्हांला एखादे दिवशीं पहिल्यानेंच भेटतो. त्यांत हसण्यासारखें कांहीं नसतें. पण तोच त्याच दिवसांत इकडून तिकडून चारदां पांचदां भेटला तर या योगायोगाचें तुम्हांला हसूं येईल. रंगभूमीवर कित्येक हास्यकारक प्रवेशांत याच पुनरुक्तीचा उपयोग केलेला असतो. प्रसंग सहज घडलेसे दाखवावे; पण त्यामुळें कथानक अधिक गुंतागुंतीचें व्हावें. व्युत्क्रमानेंहि हेंच कार्य होतें. प्रेक्षकांच्या मनांत एक असावें, व त्यांना दाखवावें नक्की दुसरेंच. उदा० वास्तविक न्यायाधीशानें गुन्हेगाराला किंवा आईबापांनीं खोडकर मुलाला बोधाचें व्याख्यान झोडावयाचें. पण त्याऐवजीं उलट आरोपी किंवा मुलें हेच न्यायाधीशाला किंवा आईबापांना बोधामृत पाजीत आहेत असें दाखविलें म्हणजे काम होतें. नाटकांतील दुष्टस्वभावाचीं पात्रें कित्येक वेळां आपण तयार केलेल्या खोड्यांत आपणच सांपडतात. वकीलानें कुळाला (त्याच्या सावकाराला बुडविण्याकरितां) कोर्टांत वेडेपणाचें सोंग घेण्याचा सल्ला दिला. पण कोर्टाबाहेर येऊन कुळाकडे फी मागतांच कुळानें त्याच वेडेपणाचा प्रयोग वकीलसाहेबांवर करून त्यांची फी बुडविली. "गुरुची विद्या गुरूला फळली" किंवा 'चोरावर मोर' असें जें म्हणतात, तें वरील व्युत्क्रमाचेच

प्रकार होत. अशी पुनरुक्ति किंवा असा व्युत्क्रम हे कालांतरानें ठराविक नमुने होऊन बसतात. आणि मग तो नुसता नमुना पाहिला कीं हसूं यावें, प्रत्यक्ष परिस्थिति तितकी हास्यकारक नसे ना कां, असें होऊं लागतें.

नाटकांतील द्व्यर्थी भाषणाचा प्रकार असाच असतो. बोलण्याचे शब्द तेच असतात. पण एकजण ते एका अर्थीं समजतो, दुसरा दुसऱ्या अर्थीं समजतो. यांतला एकेक अर्थ स्वतंत्र घेतला तर तो हास्यकारक ठरत नाहीं. पण दोहोंचीहि प्रतीति एकाच वेळीं घडण्यासारखा प्रसंग नाट्यप्रवेशांत आला म्हणजे हसूं येतें.

कोणतेंहि हास्यक हें शेवटीं भाषेच्या द्वारेंच प्रकट होणार. तथापि भाषेंतील शब्द हे स्वतःच एक स्वतंत्र हास्यक होऊं शकतात. अनवधानता वगैरे हास्यकोंच प्रकार वर सांगितले ते सार्वत्रिक, सार्वजनिक, जागतिकहि होऊं शकतात. म्हणून त्यांविषयींच्या लेखप्रबंधाचें परभाषेंत भाषांतर करितां येतें. पण निवळ शब्दरचित, शब्दनिष्ठ, शब्दात्मक असें जें हास्यक असतें, त्याचें भाषांतर करतां येत नाहीं. उदाहरणार्थ, शब्द—श्लेष, शाब्दिक कोटि. यांतहि शब्दांच्या उपयोगासंबंधानें अनवधानता हेंच हास्यकारण ठरतें. कोटि हा विचाराचा एक नाटकी प्रकार होय. कोटिबाज मनुष्य हा कोटीच्या आड असतो पण तो यांत्रिक सूत्रधार हुडकून काढितां येतो. जशी नाटक-पात्रामागची नटव्यक्ति! कोटिबाज मनुष्य दोन कल्पनांची जोडी (लग्न) लावून देऊन त्यांच्या संसाराची मजा पहात बसतो. कवीप्रमाणें कोटिबाज हा आपलें देहभान गमावून बसत नाहीं. उलट श्रोत्याच्या मनाची फसवणूक करण्याइतका तो स्वतः सावचित्त सावधान असतो. श्रोत्यापुढें दिसण्यांत साधे शब्द टाकून तो त्याला गोंधळांत पाडतो. सुरपाटांतील पाटी धरणाऱ्या गड्याला पाटींतून जाऊं पाहणारा गडी झुकांडी देतो तशा प्रकारची झुकांडी कोटी ही आहे. शब्दाचा लाक्षणिक अर्थ हा त्याचा नैतिक आध्यात्मिक जीव; आणि वाच्यार्थ हा त्याचा देह. अर्थात् स्वतः लाक्षणिक अर्थानें शब्दाचा उपयोग करण्याचें मनांत ठेवून ऐकणाराला मात्र त्या शब्दाच्या वाच्यार्थाच्या जड देहावर लक्ष देण्यांत जो गुंतवितो त्याची कोटी यशस्वी ठरते. कोटी करणाराची बुद्धि चपळ व सावधान; ऐकणाराची बुद्धि मात्र प्रसंगमूढ! परिस्थितीला तोंड देण्याएवढी लवचीक नाहीं. यामुळें हास्य निर्माण होतें. मात्र फक्त पहिल्या क्षणापुरतीच ही गोष्ट असते. कारण दुसऱ्या क्षणीं, ऐकणारा सामान्यपणें बुद्धिमान्

असला तर;तो हें कपट हुडकून काढतो. किंबहुना तो उलट कोटि करून पहिली कोटी करणाराचें हसूंहि करूं शकेल. तात्पर्य, मनाला सावचित्तपणा असणें व नसणें यांचा हा खेळ असतो. दोघां सारख्या बुद्धिवान् व कोटि-बाज माणसांत 'चोरावर मोर' हाच लहानपणचा खेळ चालत असतो. उदा० बाप मुलाला म्हणतो, " बाळ, सोडत जुगार ही घातक असते. एक दिवस कमवावें व दुसरें दिवशीं गमवावें असें तेथें चालतें. " मुलगा उत्तर करितो " बरें तर बाबा, मग पहिल्या व तिसऱ्या अशा दिवसक्रमानें मी जुगार खेळत जाईन म्हणजे झालें." " कंपनी काढून लोकांच्या खिशांतून पैसे काढणें ही भलेपणाची गोष्ट नव्हे. " " वहावा, खिशांतून पैसे काढायचे नाहींत तर काय डोक्यांतून ? " तात्पर्य, पुनरुक्तीप्रमाणेंच व्युत्क्रम इत्यादि पूर्वीं सांगितलेलीं कारणें कोटिबाजपणानें हास्य निर्माण करण्यांत उपयोगीं पडतात.

शब्दांच्या अनेक अर्थांचा उपयोग करण्यानें कोटी होते तशीच एका परिस्थितीशीं रूढिबद्ध असलेले शब्द दुसऱ्या परिस्थितीला लावण्यानेंहि हास्य-कारण सिद्ध होतें. लक्ष रुपये खर्चून बांधलेल्या राजवाड्यांतल्या दालनाला महाल हें नांव शोभतें. पण चार रुपये भाड्याच्या खोलींत रहाणाऱ्या पांच हमालांनीं आपल्या खोलीला जर महाल हा शब्द लावला तर तो हास्यकारक होतो. पात्रें तींच ठेवून प्रसंग बदलण्याप्रमाणेंच, प्रसंग तोच ठेवून पात्रें बदलण्याचा हास्यकारक परिणाम होऊं शकतो. तुलनेला दोन टोकें असतात. फार मोठें व फार लहान, फार चांगलें व फार वाईट इत्यादि. यांतील अंतर पुष्कळ ठेविलें व उलटापालट केली तर फार हसूं येईल. आणि या टोकां-तील अंतर कमी केलें तर नाजूक हास्यकें उत्पन्न होतील. ध्येय आणि वस्तु-स्थिति यांतील विरोध अशाच कारणानें हास्यास्पद होतो. वक्रोक्ति विनोद हीं यांतच बसतात.

[वाघानें मेंढरूं खाल्लें अशी वस्तुस्थिति असतां, वाघ मेंढराला पोटीं घालून रक्षण करितो असें म्हणणें ही वक्रोक्ति. कारण पोटीं घालणें म्हणजे मायेची परमावधि समजली जाते. असें असतां खाण्याच्या इच्छेनें पोटीं घालणें हें मायेनें केलें असें भासविणें ही वक्रोक्ति ठरते.]

कित्येक वेळां कांहीं धंदेवाईक शब्द रूढ झालेले असतात. पण त्यांचा वाच्यार्थ मूळांतून नाहींसा होऊन गेलेला असतो व त्याला केवळ उपचाराचें स्वरूप रहातें. म्हणून त्या शब्दाऐवजीं दुसरे पण खऱ्या अर्थाचे शब्द त्यांचे

जागीं घातले तर ते हास्यकारक ठरतात. इंग्रजींत Favour हा शब्द केवळ पत्र या अर्थीं व्यापारी पत्रव्यवहारांत वापरतात. उदा० Your favour of the 3rd inst. to hand. पण या ' फेवर 'च्या जागीं your kindness of the 3rd inst. to hand. असे शब्द वापरले तर हसूं येईल. वास्तविक favour आणि kindness यांचे अर्थ जवळजवळ सारखेच नाहींत काय असें विचारण्यानें त्या हास्यास्पदतेचें समर्थन होऊं शकत नाहीं. तसेंच वाटाघाट चालली आहे लग्नासंबंधाची, पण जसा कांहीं तो व्यापारांतलाच सौदा चालू आहे अशा अर्थाची भाषा त्यांत पदोपदीं वापरली गेली तर हसूं येईल. आतां वास्तविक आपण जी भाषा निर्माण करितों तींतलें ते शब्दहि आपणच निर्माण करतों हें खरें. आणि या सर्व शब्दांसह ती भाषा सर्व ऐनजिनसी एकसंध असती तर गोष्ट वेगळी. पण तशी गोष्ट नाहीं. स्वच्छ पाण्यानें तळें कांठोकांठ भरलें असलें तरी त्यावर वाळलेला बालापाचोळा तरंगत असावयाचाच. त्याप्रमाणें कोणताहि मानवी आत्मा घेतला तरी तो कांहीं कांहीं संवयींनीं जखडला जातो यामुळें, चालावयाच्या सरळ वाटेंतल्या दगडाप्रमाणें, त्या संवयी ज्याच्या त्याला तशाच दुसऱ्यालाहि अडचणी उत्पन्न करितात. भाषेंतील कांहीं शब्द नडीच्या उपयोगामुळें असेच दगडासारखे व अडचण करणारे उत्पन्न होतात. यामुळें भाषा पदोपदीं ठेचकाळते; आणि रस्त्यांत दगडावर अनवधानतेनें ठेंचकाळून (इच्छा नसतां) खालीं पडणारा मनुष्य जसा हास्यास्पद होतो, तसाच तो अशा शब्दांमुळेंहि होतो.

प्रसंग व शब्द यांतील हास्यकासंबंधानें विचार झाला. आतां मनुष्यस्वभावांतील हास्यकें कशीं उत्पन्न होतात हें पाहूं. प्रत्येक मनुष्याच्या स्वतःच्या भावना व इतर मनुष्यांच्या भावना यांमध्यें होणारा त्यांचा प्रतिध्वनि किंवा त्यांचें अनुकरण यांनीं समाजाचें मन बनलेलें असतें. सर्व मानवी जीवनाच्या मुळाशीं या दोन्ही प्रकारच्या भावना असतात. यामुळें जोंपर्यंत आपण इतरांशीं सहजीव असतों तोंपर्यंत आनंद दुःख इत्यादि ठळक भावनांचा सहानुभव इतरां संबंधानेंहि आपणांला प्राप्त होतो. परंतु इतरांशीं फटकून किंवा त्यांच्याशीं सहानुभव न ठेवून, (म्हणजे फिरून चालू शब्दच योजावयाचा तर अनवधानतेनें) चालणाऱ्या माणसाला ठेच लावून भानावर आणणें, त्याला त्याच्या स्वप्नांतून जागें करणें, हें हास्याचें काम असतें. परि-

स्थितीला मिळतें राहून, मिळतें करून घेऊन, मार्ग चालत राहणें हेंच जीवन. पण हें जो न करील, त्याला ताळ्यावर कसें आणावयाचें ? हें काम समाज हा अशा माणसाला हास्यास्पद करण्याच्या भीतीनें दहशतीनें साधतों. हास्य-कारणांना यामुळें जीवनशास्त्र व कला या दोहोंचें मिश्रस्वरूप येतें. याचें कारण ज्याला आपण हसतों त्याच्याशीं सर्वस्वीं सहानुभवी असतोंच असें नाहीं, व नसतोंच असेंहि नाहीं. रंगभूमीवर प्रकट होणाऱ्या पात्राला आपण हसतों. येथें त्याचा व आपला खरोखर परकेपणा आहे. बोलूनचालून ती कृत्रिम कृति आहे. तथापि त्या हास्यांतहि प्रत्यक्ष समाजजीवनांतील हास्या-सारखेंच थोडेंसें स्वरूप असतें. रंगभूमीवर चाललें आहे तेंहि संसाराचेंच प्रतिबिंब आहे या भावनेनें हसूं येतें. संसार व रंगभूमि यांचा बिंबप्रतिबिंबभाव असल्यामुळें संसारांतील मनुष्यस्वभावाचे अनेक मासले व प्रसंग रंगभूमीवर जसेच्या तसे किंचित् फरक न करतांहि आणतां येतात. आपण वाईट स्वभा-वाच्या लोकांना हसतोंच, पण कित्येक वेळां चांगल्या स्वभावाच्या लोकांचेंहि हसूं येत नाहीं असें नाहीं. गुण चांगले झाले म्हणून काय झालें ? पण ते अंगीं असणारा माणूस जर समाजजीवनांत मिसळून जाणारा नसेल, लहरी तऱ्हे-वाईक एकांडा असेल, तर केवळ त्याच्या सद्गुणांनींहि हास्यास्पदतेपासून त्याचें रक्षण होणार नाहीं. मनुष्य सद्गुणी आहे पण लोकबिलक्षण आहे म्हणूनच त्याचें हसूं होतें. आपल्या लोकबिलक्षण विचारांनीं किंवा रीतिभातींनीं तो समाजाच्या मनांत आधींच दूषितपूर्वग्रह उत्पन्न करून ठेवतो. आतां ज्या माणसांविषयीं आपणांला हसूं येत नाहीं, तो प्रत्येक आपणाला नैतिक दृष्ट्या मान्य असतो असें नाहीं. उदा० घोर अपराधी गुन्हेगार वगैरे लोकांचें आपणांला हसूं येत नाहीं. याचा अर्थ ज्यांना आपण हसतों त्यांच्याहून ते आम्हांला अधिक बरे वाटतात असें नाहीं. पण न हसण्याचें कारण इतकेंच कीं, त्यांच्याविषयीं गहन तिरस्कार वाटतो म्हणजे हसूं न येण्यासारखी गंभीर भावना उत्पन्न होते. लोकविलक्षण म्हणजे हटकून वाईट असें नव्हे, तर भोंव-तालच्या परिस्थितीशीं न जुळणारें. समाजांतील इतर लोकांकडे जो न पाहील —असें वेळोवेळीं पाहण्याइतका लवचीकपणा ज्याच्या मनाला नाहीं, म्हणजे ज्याचें मन ताठर आहे, वाकूं वळूं शकत नाहीं—तो समाजाशीं समरस किंवा एकजीव कसा होणार ?

कला किंवा काव्य हीं ज्या गोष्टी निर्माण करतात त्यांना वैयक्तिक स्वरूप

असतें. सामाजिक सामुदायिक नमुन्यांचें स्वरूप नसतें. त्यांत प्रतिभेची बुद्धीची चमक असते, म्हणून कलावंतांची कृति सामान्यतः सर्वांनाच आवडते. पण सर्वसामान्य आवड म्हणजे कांहीं प्रत्यक्ष व्यक्तीच्या आत्म्याचें सर्वसामान्यत्व नव्हे. सर्वांना आवडली तरी व्यक्ति ती व्यक्तिच. याच्या उलट हास्यकारक अशा प्रसंगांत ज्यांना आपण हसतों त्या अशा तुटक व्यक्ति नसून ते सामाजिक नमुने असतात. त्यांतील सत्य व्यक्तिनिष्ठ नसतें, समाजनिष्ठ असतें. हे नमुने पूर्वी कधीं नव्हते असे म्हणजे नवेहि होऊं शकतील. नमुने निर्माण करणाराच्या कौशल्यावर तें अवलंबून राहील. नमुना होताच; पण लोकनिदर्शनाला तो आला नव्हता; तो यानें प्रथम नजरेला आणला म्हणून तो नवा. पण कलावंत नवें जुनें कांहींहि निर्माण करोत, तें सर्वसामान्य असूं शकत नाहीं. किंबहुना तें अशा रीतीनें सर्वसामान्य नसणें हेंच त्याच्या कलेच्या यशाचें बीज आहे. कलावंताची कला ही अंतर्मुख असते. परंतु हास्यक हें बहिर्मुख असतें. कलेची स्फूर्ति आंतून तर हास्यकाची स्फूर्ति बाहेरून. कलेंत खोली जास्ती, हास्यकांत उथळपणा व विस्तार जास्ती. विस्तार याचा अर्थ, एकच रूप किंवा गुण असलेल्या अनेक पदार्थांच्या निरीक्षणावरून हास्यकाचा नमुना बनविला जातो. अनेकांना आनंद होत असला तरी अनेकांना आनंद उत्पन्न करणें हा कलेचा हेतु नाहीं. स्वतः कलावंताचा आनंद हीच त्याची फलश्रुति; पण हास्यकाची फलश्रुति विस्तृत म्हणजे समाजोपयोगी असते. हसण्यानें एका व्यक्तीच्या विलक्षणपणाला शिक्षा करावयाची असते असें नाहीं, तर तशा प्रकारचें आचरण करणाऱ्या समाजांतील सर्वांना वाटेल त्यांना ! कला ही सहेतुक असत नाहीं. हास्य हें सहेतुक असतें. खरें हास्यक तेंच कीं, ज्यांतील कर्त्याला आपण कांहीं हास्यास्पद करतो असें वाटत नाहीं. पण तें इतरांना मात्र दिसत असतें. म्हणून त्याचा तो एक वगळून इतर हसतात. पण त्या एका मनुष्यानें किंवा त्या एका प्रसंगानें प्रकरण संपत नाहीं. हास्यकाची प्रगति अखंड आहे. कारण समाजजीवन हें अखंड प्रगतिपर आहे. त्याहून नवा निराळा हास्यास्पदतेचा नमुना निर्माण करणारीं माणसें रोज नवीं पुढें येतात, त्यांचें हसूं येण्याचीं कारणें रोज नवीं निघतात, नवे प्रसंग येतात, व स्वभावाचे नवे नमुने बनत जातात.

शेवटीं एकच गोष्ट सांगावयाची ती ही कीं, जें जें हास्यकारक त्यांत असंबद्ध असें कांहीं असतेंच. पण ती असंबद्धता इतक्या थराला कित्येक वेळां नेण्यांत आलेली

असतें कीं, वेडांतील शहाणपणाप्रमाणें असंबद्धतेचें तर्कशास्त्रच निर्माण होतें. ज्याला आपण समंजसपणा म्हणतों त्याचा इतका अभाव असतो कीं, आरशांत पाहिल्या प्रमाणें थेट उजवें तें थेट डावें, व थेट डावें तें थेट उजवें दिसावें. स्वप्नांतल्याप्रमाणें हा मनुष्य असंबद्धतेच्या लेपावर नवीन नवीन लेप चढवीत असतो. आणि हें करीत असतांना करणारा तें सर्व सशास्त्र, सुसूत्र, सकारण मानीत असतो. मात्र या सुसूत्रपणानें हास्यास्पदता कमी होते असें नाहीं. आतां प्रत्यक्ष वेड लागलेल्या माणसांत असाच प्रकार दिसून येतो. परंतु शहाण्याच्या नैमित्तिक वेडेपणाइतकें नित्याच्या वेड्याच्या नैमित्तिक शहाणपणाचें हसूं येत नाहीं. खरा वेडेपणा असेल तर तो रोगत्व होय. शहाण्याचा वेडेपणा हा मात्र स्वप्नाप्रमाणें क्षणिक असतो. स्वप्न हा भ्रम, तसेंच हास्योत्पादक क्रिया हा क्षणिक भ्रमच असतो. स्वप्नांतल्याप्रमाणेंच या क्षणांत कोणच्या तरी कारणानें नेहमींचा समजूतदारपणा किंवा शहाणपणा लुप्त होतो. कुतर्क हाच क्षणभर तर्क वाटूं लागतो. जें जसें नाहीं तें तसें दिसूं लागतें. क्षणभर मनांत उत्पन्न झालेल्या विपरीत कल्पनेशीं त्या क्षणीं होणारें सर्व प्रकारचें इंद्रियज्ञान मिळतें घेण्याची बुद्धि होते आतां स्वप्न तें स्वप्नच. त्याची बरोबरी जागृतींतील भ्रम करूं शकणार नाहीं. कारण स्वप्नांत फक्त मन बावरत असतें; शरीर निश्चल असतें. पण जागृतींत मन क्षणभर चरावयाला गेलें तरी देह आपल्यापरी जागृत व बावरत असतो. यामुळें स्वप्नांतल्या भ्रमाइतका बेछूट जागृतींतील भ्रम होऊं शकत नाहीं. तथापि दोन्ही भ्रमांची जात एकच. फरक इतकाच कीं, आपलें स्वप्न फक्त आपणांलाच दिसतें; तें इतरांना दिसत नाहीं. म्हणून त्या हास्यक प्रकाराला कोणी हसूंहि शकत नाहीं. त्याला हसणारा फार तर एकच भेटतो. तो आपला आपण. जागें झाल्यावर आपल्या स्वप्नाचें आपल्यालाच हसूं येतें. किंवा ज्याला तें स्वप्न आपण सांगूं तो हंसेल; पण हास्यकाचें प्रत्यक्ष दर्शन न होतां. जागृतींतल्या भ्रमाचा प्रकार मात्र लोकांच्या डोळ्यांदेखतांच होत असतो. म्हणून त्याला लोक प्रत्यक्ष दर्शनानेंच हसतात. आतां ज्याला आपण हसतों त्याबद्दल आपणांला सहानुभूतिहि असूं शकते. किंवा हसण्यानें आपाततः हसणाराचा श्रमपरिहार होऊन त्याला एक प्रकारची उसंथ मिळते हें सर्व खरें. तथापि त्यामुळें हास्यकाची मूळ मीमांसा बदलण्याचें कारण नाहीं.

हास्यविनोदासंबंधीं युरोपियन ग्रंथकारांच्या उपपत्तींचें समालोचन

जे. वाय्. ग्रेग नामक एका इंग्रज ग्रंथकारानें १९२३ सालीं The Psychology of Laughter and Comedy या नांवाचें पुस्तक प्रसिद्ध केलें. त्याच्या शेवटीं सुमारें साडेतीनशें पुस्तकांची एक याद त्यानें जोडली आहे. पैकीं सुमारें तीनशें बावीस पुस्तकें त्यानें वाचलीं किंवा संदर्भग्रंथां-प्रमाणें चाळलीं. उरलेलीं त्याला वाचावयाला मिळालीं नाहींत. तथापि इतर कोणाला तीं मिळालीं तर तीं त्यांनीं वाचावीं अशी शिफारस त्यानें केली आहे. या यादीवरून असें दिसतें कीं, हास्यविनोदासंबंधानें कोणकोणत्या ग्रंथांत माहिती मिळूं शकेल याचा पुरा तपास लावावा असा जणूं काय त्यानें निश्चयच केला होता. या यादींत मुख्यतः इंग्लिश व फ्रेंच या भाषेंतील ग्रंथ आहेत. जर्मन भाषेंतील ग्रंथ त्याला सर्व मिळाले नाहींत किंवा वाचतां आले नाहींत.

या ग्रंथवाचनाचा उपयोग ग्रेगनें कसा व किती केला हें त्याच्या ग्रंथाच्या शेवटीं, व वरील यादीच्या आधीं, सुमारें पंचावन्न पानांचें एक परि-शिष्ट त्यानें जोडलें आहे त्यावरून दिसून येतें. या परिशिष्टांत दोन हजार वर्षांपूर्वीचा ग्रीक तत्त्ववेत्ता प्लेटो या पासून १९२३ सालापर्यंत झालेल्या ग्रंथांतून त्यानें कालानुक्रमानें टिपणें दिलीं आहेत. त्यांत निरनिराळे ग्रंथकार हास्यविनोदाच्या उपपत्तीसंबंधानें काय लिहितात, याचा फार थोडक्यांत सारांश दिला आहे. तो लिहितो— " हा सारांश शक्य तितका बरोबर बिन-चूक देण्याचा मीं प्रयत्न केला आहे. तथापि कित्येक तत्त्ववेत्त्यांचें विशेषतः जर्मन तत्त्ववेत्त्यांचें जें मत म्हणून मीं दिलें आहे, त्यांतील कांहीं कांहीं विधा-नांचा अर्थ मला नीटसा समजला नाहीं. तथापि जशाच्या तशा दिलेल्या या विधानांचा अर्थ इतर कोणाला कळला तर कळो अशा बुद्धीनें मीं तीं विधानें दिलीं आहेत. "

ग्रेगनें या परिशिष्टांत सुमारें साठ पासष्टनिवडक ग्रंथकारांच्या उपपत्ति दिल्या आहेत. वाचकाला त्या सर्व एक ठिकाणीं वाचावयास मिळाल्या तरी त्या सर्वांची एकवाक्यता करणें त्याला शक्य होणार नाहीं. पण असा एक-वाक्यतेचा प्रयत्न करणेंहि फारसें फलप्रद होण्यासारखें नाहीं. याचें कारण अने-कांनीं हास्यविनोदविषयाकडे अनेक दृष्टींनीं पाहिलें आहे. आधीं सर्वांनीं या

विषयाला सारखें महत्त्व दिलेलें नाहीं. ग्रेग यानें निरनिराळ्या ग्रंथांत हास्यविनोदासंबंधानें अगदीं ओझरते आलेले असेहि जे उल्लेख घेतले आहेत, त्या उल्लेखांत हास्यविनोदाची समग्र उपपत्ति सांगण्याचा प्रयत्न कसा असणार ? हास्यविनोदाचें जें एखादें अंग ज्या एखाद्याला ओझरतें दिसलें, व म्हणून ज्यानें त्याचा उडत उडत विचार केला, त्यांत हास्यविनोदाचें सांगोपांग विवेचन कसें असणार ? तथापि बेटी, ब्रीस्, ब्रील, फॉलकेरस, कॅंग्रीव्ह, ईस्टमन, फीट्झिरल्ड, सली, बर्गसन, स्पेन्सर, हॅने, हॅझलिट्, लेहंट, ह्वेसल्, किमिन्स, क्लिन्, कॅंग, लीली, लेकॉक, लिप्स, मॅकनॉक्टन, मारमॉंटेल, मेरिडिथ, पामर, रॉबिनसन्, शॅडवेल, सिडीस, व्हेसे इत्यादि लेखकांचे ग्रंथ प्रत्यक्ष हास्यविनोद या किंवा यासारख्या विषयावरच मुद्दाम लिहिलेले असे आहेत. हीं नांवें देण्याचें कारण इतकेंच कीं, एखाद्या हौशी वाचकाला निरनिराळ्या ग्रंथालयांत प्रवेश असल्यास, व त्याला इच्छा झाल्यास, यांतील कांहीं पुस्तकें कदाचित् त्याला वाचतां येतील; व मग ग्रेग याच्या सारांशावर अवलंबून न राहतां मूळ ग्रंथाचा परिचय त्याला स्वतःलाच करतां येईल.

असो. ग्रेग यानें आपल्या टिपणासंबंधानें सांगतांना कांहीं बिधानांचा स्पष्ट अर्थ आपणाला कळला नाहीं असें म्हटलें आहे. ग्रेग याच्या उताऱ्यांतील सर्वच्या सर्व बिधानें आम्ही घेतलेलीं नाहींत. तथापि जीं आम्हीं घेतलीं आहेत, त्यांतील कांहीं विधानांचा अर्थ वाचकांना सुबोध न झाला तर त्याविषयीं आमचेंहि सांगणें हेंच कीं, ग्रेगनें दिलेल्या उताऱ्यांचे सारांश शक्य तितके बिनचूक देण्याचा आम्हीं प्रयत्न केला आहे परंतु कांहीं कांहीं विधानांचा अर्थ स्पष्टपणें आम्हांसहि कळलेला नाहीं. कदाचित् इतर कोणाला तो कळेल म्हणून तीं विधानें आम्हीं दिलीं आहेत. तथापि हा गौणपणा जमेस धरला तरी ग्रेग यानें जे परिश्रम केले त्यांचा फायदा बराच होण्याजोगा आहे. हे उतारे वाचतांना असें उघड दिसतें कीं, ज्यांनीं हास्यविनोद या विषयावर केवळ आपाततः, म्हणजे जातां जातां, न लिहितां बुद्धया त्या विषयाच्या चर्चेकरितां म्हणून लिहिलें, त्यांनीं त्या विषयावर पूर्वीं कोणी काय लिहिलें हें माहित करून घेण्याचा प्रयत्न थोडाबहुत केला आहे. हा प्रयत्न स्वाभाविक होय. कोणत्याहि विषयावर लेखकाचें स्वतःचें म्हणून कांहीं स्वतंत्र मत असो. परंतु त्या विषयीं पूर्वीं होऊन गेलेल्या विचारवंत लेखकांनीं काय म्हटलें आहे हें जाणण्याची त्याला इच्छा होते; व तें

समजून घेतल्यावर त्याविषयीं आपली पसंती अगर नापसंती देऊन, म्हणजे चिकित्सकबुद्धीनें त्याचा परामर्ष घेऊन, नंतरच आपलें म्हणून म्हणणें काय आहे हें तो सांगतो. यामुळें खालील उताऱ्यांमध्यें बरीच पुनरुक्ति दिसेल. तथापि कित्येकांनीं अगदीं निराळी अशी विचाराची दिशाहि थोडी दाखविलेली आढळेल. कांहीं कांहीं अभिप्रायांत हत्तीच्या वर्णनासंबंधानें जी एक ठराविक गोष्ट सांगतात तसें झालें आहे. म्हणजे. समग्र हत्ती दिसण्याला लागणारे डोळे नसल्यानें, ज्या अंधाच्या हातीं शेंपूट लागलें त्यानें हत्ती हा दोरीसारखा आहे असें म्हटलें. ज्याच्या हातीं सोंड लागली त्यानें तो मुसळासारखा आहे असें म्हटलें. ज्याच्या हातीं कान लागले त्यानें तो सुपासारखा आहे असें म्हटलें. या निरनिराळ्या उपमांनीं दर्शविलेले अर्थ आपापल्यापरीनें बरोबरच आहेत. तथापि ते सर्व एकत्र करून समग्र सामुदायिक असें हत्तीचें वर्णन होईल तेंच अधिक यथार्थ हें उघड होय.

हास्यविनोद हा विषय असाच आहे कीं, त्याच्या कोणत्याहि अंगाचा प्रकाश मनावर पडल्यास तें क्षणभर दिपून जाईल. म्हणजे त्या अंगाचा परिणाम मनावर इतका घडतो कीं, त्या भागांत प्रकट झालेलें अंश–लक्षण हेंच हास्यविनोदाचें निर्णायक लक्षण असें त्याला सहजच वाटतें. खालील अभिप्रायांत किंवा उपपत्तींत जो एकांगीपणा किंवा अपूर्णत्व दिसून येईल त्याला हा खुलासा बहुधा लागूं पडेल.

दुसरीहि एक गोष्ट या उताऱ्यांविषयीं सांगावयाची ती अशी कीं, कांहीं कांहीं लेखक विशेष विषयांतील तज्ज्ञ असल्यामुळें त्यांनीं हास्यविनोदाचा विचार सहजच त्या विशेष दृष्टीनें केला आहे. यामुळें कोणीं हास्याची शरीरप्रक्रिया वर्णिली तर कोणीं मानसप्रक्रिया वर्णिली. कोणीं शरीररचना शास्त्राच्या दृष्टीनें विचार केला तर कोणीं जीवनशास्त्राच्या दृष्टीनें विचार केला. पण हास्यविनोदमीमांसा हा विषय मुख्यतः मानसचिकित्सेचाच असल्यामुळें बरेचसे उतारे मानसशास्त्रज्ञांच्या ग्रंथांतील आलेले आहेत. तसेंच हास्यविनोदाचा विचार कोणीं कलेच्या दृष्टीनें, तर समाजावर त्याचे परिणाम होतात म्हणून समाजशास्त्राच्या दृष्टीनेंहि कांहींनीं केला आहे. तात्पर्य, सत्यचिकित्सा ही कोणत्याहि विषयांत अधिकांत अधिकांकडून होईल तितकी ती चांगली व तीच फलप्रद होण्याचा संभव अधिक, हें लक्षांत घेऊन खालील उतारे दिले आहेत व ते त्याच दृष्टीनें वाचक वाचतील अशी अपेक्षा आहे.

प्लेटोच्या मतें दुष्ट बुद्धि असूया हीं हास्यविनोदाच्या मुळाशीं असतात. सौंदर्य, शहाणपण, श्रीमंती याविषयींच्या गर्वाचा लोकांकडून सहजच द्वेष केला जातो. मात्र हे दुर्गुण दुर्बल लोकांच्या आंगीं असतात तेव्हांच ते थट्टेचा विषय होऊं शकतात. आपण आपल्या मित्रांच्या संकटाकडे किंवा दुर्दैवाकडे पाहून हसतों तेव्हां त्यांत सुखदुःख हीं दोन्ही मिश्रित असतात.

ॲरिस्टॉटलच्या मतें मनुष्याची थट्टा करणें म्हणजे त्याजवर दुष्टपणाचा हीन-तेचा आरोप करणेंच होय. विनोद करावा; पण कोणीहि व्यक्ति हा त्याचा विषय असूं नये. हास्यप्रधान प्रहसन हें शोकपर्यवसायी नाटकापेक्षां हलक्या दर्जाचें होय. हास्यास्पदता हा कुरूपतेचाच एक पोटविभाग आहे. त्यांतील वैगुण्य हें घातक किंवा दुःखकारक नसेल तरच त्यानें हसूं येईल. कुरूपतेचा अर्थ ॲरिस्टॉटल हा पुष्कळच व्यापक मानतो. त्यांत नुसती शारीरिकच नव्हे तर बौद्धिक नैतिक कुरूपताहि येते. कुरूपतेत असंबद्धता, विसदृशता, फजिती फसवणूक ढोबळ चुका वगैरेंचाहि समावेश होतो.

सीसरोच्या मतें हास्यास्पदतेचा मुख्य विषय मनुष्याचें हीन चारित्र्य व अप्रियता यांत असतो. शारीरिक व्यंगें व वैगुण्यें यांचीहि थट्टा बुद्धिमान् लोक करूं शकतात. सीसरोनें खालील विभागांचा उल्लेख केला आहे. फसवणूक, मनुष्यचारित्र्यावर व्यंग्योक्तीची टीका, आपणच आपली केलेली थट्टा, हीनाची हीनतराशीं तुलना, बहाणेखोरपणा, दिसण्यांत निरर्थक पण वस्तुतः साभि-प्राय असे प्रलाप, मूर्खनिंदा इत्यादि.

क्किंटिलियन यानें हीनतागर्भ अशीं हास्याचीं सहा कारणें दर्शविलीं आहेत. त्याचें मत बहुतांशीं सीसरोसारखेंच आहे. मध्ययुगीन इटालियन लेखकांचें मत प्रायः ॲरिस्टॉटलसारखेंच होतें. मनुष्याला हास्यास्पद ठरवावयाचें तर त्याला मुख्यतः हीनगुणता चिकटविली पाहिजे. मॅगी यानें मात्र हास्यकारण म्हणून आश्चर्याचा उल्लेख केला आहे. तो म्हणतो कीं, कुरूपता ही अप-रिचित व कांहीं नव्या प्रकारची असेल तरच हास्यास्पद होते. म्युझीओ नामक लेखकानें, ज्या थट्टेचा हेतु मनुष्याची मानसिक सुधारणा किंवा चालीरीतींची सुधारणा नाहीं ती गर्ह्य होय, असें ठरविलें आहे. पण त्याच्यानंतर झालेला मिंटुर्नो नामक लेखक म्हणतो कीं, हास्यविनोदाचा हेतु असा उच्च किंवा नैतिक असलाच पाहिजे असें नाहीं.

सोळाव्या शतकांतील फ्रेंच लेखक चोबर्ट यानें, तो स्वतः डॉक्टर, अस-

त्यामुळें, हास्याचा विचार जीवनशास्त्रदृष्ट्या असा प्रथमच केला आहे. " ज्या कुरूपतेविषयीं किंवा हीनदर्शनतेविषयीं अनुकंपा किंवा सहानुभूति उत्पन्न होत नाहीं, तोच थट्टेचा विषय होऊं शकतो. हास्यामध्यें आनंदाप्रमाणेंच खेदाचा किंवा दुःखाचाहि कांहीं अंश मिसळलेला असतो. हास्याचें स्थान मेंदूंत नसून मनुष्याच्या काळजांत असतें. हास्यांत काळजाचें आकुंचन व संप्रसारण हीं दोन्ही घडतात. गुदगुल्या केल्यानें सुख व दुःख या दोन्हीं प्रकारच्या भावना सौम्य रीतीनें होतात. मनुष्याच्या प्रकृतीला सौम्य सुखदुःखांच्या भिन्न भावना आनंददायक वाटतात, व हसू येतें हा मनुष्यप्रकृतिधर्मच होय. "

पहिल्या पहिल्या इंग्रज लेखकांनीं हास्यविनोदाच्या मीमांसेंत इटालियन लेखकांचें मतच प्रायः स्वीकारलेलें होतें. टॉमस विल्सन नांवाचा लेखक म्हणतो कीं, मूर्खपणा गलिच्छपणा कुरूपता व सामान्यतः मनुष्याचें दुर्वर्तन हेच हास्यास्पदतचे मुख्य विषय होत.

सर फिलीप सिडने याच्या मतें प्रहसनाचा विषय मुख्यतः हास्य उत्पन्न करण्याचा नसून, मनुष्यस्वभावांतील दोष व वैगुण्य फुलवून फुगवून दाखविणें हा असावा. प्रहसन पाहाणाराला हसूं येण्यापेक्षांहि आत्मसुधारणेची इच्छा अधिक व्हावी. प्रहसनांत दाखविलेले दुर्गुण आपल्या अंगीं नसावे अशी इच्छा व्हावी. सुप्रसिद्ध नाटककार बेनजॉन्सन याचेंहि मत असेंच होतें. तो म्हणतो, " प्रेक्षकांना हसवायला लावणें हा कांहीं प्रहसनाचा हेतु नव्हे. प्रहसनाचा विषय समाजांतील तत्कालीन दोषांचें चित्र दाखवावें हा असावा. पण ते दोष म्हणजे साधे अवगुण. बदमाषांची गुन्हेगारी नव्हे. अशा रीतीनें वस्तुसत्य संभाळल्यावर मग त्याला शोभेसा, झेपेसा विनोद प्रहसनकारानें करावा. मनुष्याचा एकांगीपणा, लहरीपणा हे प्रहसनाचे योग्य विषय होतात. आणि त्यांतून निष्पन्न होणारा तोच खरा विनोद. ".

फ्रेंच तत्त्ववेत्ता डेकार्ट यानें प्रथमच हास्यविनोदमीमांसेचा पद्धतशीर पायंडा घातला असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. हास्याच्या शारीर-क्रियेचें जीवनशास्त्रदृष्ट्या वर्णन त्यानें केलें आहे. हास्यांत आनंदाचें बीज तर मुख्य असतेंच; पण त्यांत आनंदाचा अतिरेक नसून आश्चर्य व वेळीं दुःख द्वेष या भावनाहि मिसळलेल्या असल्या पाहिजेत. अर्थात् दुःखाची भावना ही तीव्र असूं नये. कारण ती तशी असेल तर हसण्याऐवजीं मनुष्याला रडूं येईल.

सतराव्या शतकांतील इंग्रज तत्त्ववेत्ता टॉमस हॉब्ज यानें अशी उपपत्ति बसविली कीं, मनुष्य हसतो तेव्हां आपण कांहीं विशेष बाबतींत इतरांहून मोठे शिष्ट किंवा श्रेष्ठ आहों अशी त्याची कल्पना अतर्कित रीतीनें होते. या क्षणीं तो इतरांच्या अवगुणांचा परामर्ष घेतोच, पण आपण पूर्वीं केव्हां नव्हतों इतके श्रेष्ठगुणसंपन्न याक्षणीं आहों असें त्याला वाटतें. अर्थात् कांहीं नवीन विचारांचा प्रकाश एकदम अकल्पित रीतीनें पडणें हें हास्याला कारणीभूत होतें. त्याचें असेंहि मत होतें कीं, "आत्मप्रौढी हें जरी हास्यकारण असलें तरी मनुष्यानें आपल्या मनांत त्या वेळीं इतर व्यक्ति उभ्या आहेत असें दिसूं न देण्याची खबरदारी घ्यावी. कोणाहि मनुष्याला स्वतः हास्यास्पद ठरलेलें आवडत नाहीं. म्हणून हसणारानें अहंकार उदित झाला असला तरी तसें लोकांना दिसूं मात्र देऊं नये.

सुप्रसिद्ध फ्रेंच प्रहसनकार मोलिअर याचीं नाटकें प्रेक्षकांना खदखदा हंसवून सोडणारीं आहेत. तथापि तो म्हणतो कीं, रुक्ष निंदेपेक्षां थट्टा ही जरी अधिक हास्यकारक असली तरी मी समाजांतील कोणत्याहि व्यक्ति डोळ्यांपुढें निवडून घेऊन त्यांना हास्यास्पद करीत नाहीं. मी हास्यास्पद करितों ते फक्त सामाजिक नमुने असतात. त्यांत व्यक्तीची ओळख असत नाहीं.

सुप्रसिद्ध कवि व नाटककार ड्रायडन याचें मत प्लेटोसारखेंच आहे. म्हणजे हास्याची मूळ भूमिका दुष्टपणाचीच असते. मनुष्यस्वभावांत दुष्टपणा असेल तर दुसऱ्याच्या हसण्यापासून त्याला सुख व्हावयाचेंच नाहीं. "प्रहसन व आनंदपर्यवसायी नाटक यांतील भेद दाखवून तो म्हणतो कीं, प्रहसनांत मानवी दोषांना काल्पनिक राक्षसी दोषांचें स्वरूप येतें. पण आनंदपर्यवसायी नाटकांत मनुष्यस्वभावाचे दोष हलक्या हातानें दाखविले जातात."

टॉमस शॅडवेल यानें असें लिहून ठेविलें आहे कीं, दुर्गुण व नटवेपणा, बढाईखोरपणा, लुच्चेगिरी इत्यादींना हास्यास्पद करण्याचा मुख्य उपयोग हास्यप्रधान लेखांचा असतो व असला पाहिजे. केवळ करमणूक हा हास्याचा विषय होऊं नये.

जॉन लॉक यानें कोटीवर विशेष भर देऊन हास्याचें विवेचन केलें आहे. कोटीचा अर्थ तो असा करितो, कीं निरनिराळ्या कल्पना अशा जुळवावयाच्या कीं, त्याच्या योगानें कल्पनेपुढें रम्य चित्रें उभारलीं जातील. यावरून त्याची हास्यकारणांची मीमांसा लक्षांत येईल. जोसेफ ॲडिसन यानें हॉब्सचें

अनुकरण करून हास्यामुळेंच मनुष्य व इतर प्राणी यांच्यांतील भेद सिद्ध होतो असें प्रतिपादिलें आहे. तथापि हॉब्जनें अहंकारवृत्तीवर जितका जोर दिला आहे तितका ॲडीसननें दिलेला नाहीं. "हास्यकारक कोटीमध्यें आश्चर्यजनकतेचा गुण प्रमुख असतो व हें आश्चर्य चमत्कारिक साधर्म्य किंवा वैधर्म्य या दोहोंनीं सारखेंच उत्पन्न केलें जाऊं शकतें."

सर वुइल्यम टेंपल यानें हास्याचा संबंध सामाजिक चालीरीतींशीं विशेष जोडला आहे. हेन्री फील्डिंगनें ढोंग, बढाईखोरपणा, अहंकार यांनींच मुख्यतः हंसूं येतें असें प्रतिपादिलें आहे. या दुर्गुणांच्या दर्शनानें अर्थात् आश्चर्य उत्पन्न होतें. कारण मनुष्य असतो कसा व दिसतो कसा, म्हणजे तो असतो त्याच्याहून अगदीं वेगळा असल्याचा बहाणा तो करितो, त्याचेंच हसूं येतें.

लॉर्ड चेस्टरफील्ड यानें हसणें हें अनुदारपणाचें व ग्राम्यतेचें लक्षण मानिलें आहे. तो म्हणतो, "खरी बुद्धिमत्ता किंवा समंजसपणा यांनीं सृष्टीच्या उत्पत्तीपासून आजवर कोणालाहि कधीं हसविलें नसेल." त्याच्या मतें हास्यकारणें हीं मुख्यतः स्थानिक परिस्थितींतच जन्मतात. म्हणजे तीं सार्वदेशीय किंवा जागतिक होऊं शकत नाहींत.

हार्टले यानें म्हटलें आहे कीं, हसणें व रडणें यांच्या मूलभूत क्रिया एकच असतात. परंतु पहिला दुःखाचा झटका म्हणजे रडण्याचें कारण चट्दिशीं नाहींसें होऊन, ती दुःखाची भीति नाहींशी झाल्यानें जो आनंद होतो त्यांतूनच हसें निघतें.

ऑलिव्हर गोल्डस्मिथ यानें हॉब्सची उपपत्तिच खरी मानली आहे. म्हणजे हीनतादर्शनानें स्वतःच्या श्रेष्ठपणाची जाणीव होते व त्यामुळें हसूं येतें असा अभिप्राय दिला आहे. परंतु डॉ. जॉनसन याच्या मतें हीनतादर्शनानेंच हास्योत्पत्ति होते हें खरें नसून, आपल्या उपपत्तीचें उदाहरण म्हणून त्यानें गोल्डस्मिथच्या नाटकांचेंच सांगितलें आहे. तो म्हणतो. "गोल्डस्मिथच्या नाटकांत हलकटपणा किंवा क्षुद्रपणा नसतांहि त्याच्या इतकीं हास्यप्रचुर नाटकें दुसऱ्या कोणीं लिहिलीं नाहींत." स्वतः जॉनसन हा खूप हसणारा होता, व तो असें खास म्हणता कीं, "मी हंसतों तें जगांतील केवळ वाईट गोष्टी किंवा हीनता पाहूनच हंसतों असें नाहीं. हास्य उत्पन्न करण्याला त्याहून अधिक उंची कारणें असूं शकतात."

सुप्रसिद्ध फ्रेंच तत्त्ववेत्ता रूसो हा हास्यविनोदाचा कट्टा वैरी होता. अनीति

व अपकर्ष यांशिवाय हास्य जन्मतच नाहीं, निदान हास्याचा परिणाम या दोन गोष्टींत झालाच पाहिजे इतका त्यांचा अवश्य संबंध आहे असें त्याचें मत होतें. पण त्याच्याच राष्ट्रांतील त्याच्या बरोबरीचा किंबहुना वरचढ तत्त्ववेत्ता व्हॉलटेअर याचें लिखाण विनोदप्रचुर असून त्याचा हेतु व परिणाम हीं दोन्ही श्रेष्ठ नीतिगुणवर्धक अशींच ठरलीं. व्हॉलटेअर यानें रूसोची उपपत्ति मान्य केली नसती.

सुप्रसिद्ध जर्मन मीमांसक लेसिंग याच्या मतें मनुष्यस्वभावामध्यें नेहमीं उच्चनीच भावनांचें मोठें बेमालूम मिश्रण असतें. त्यांचें सूक्ष्म व त्वरित पृथक्करण करणें व तें सहज लीलेनें करणें यांतच बुद्धीचें कौशल्य असून, या कुशल व्यापारांतच हास्याचा जन्म होतो.

जेम्स बीटी यानें हास्यावर एक स्वतंत्र निबंधच लिहिला आहे. त्याच्या मतें असंबद्ध गोष्टींची सांगड किंवा जुळणी, व फिरून ती सुसंबद्ध असल्याचा बहाणा, यानें हास्य उत्पन्न होतें. अर्थात् ही जुळणी नवी व आश्चर्यकारक असली पाहिजे. आणि तिजमधून राग, भीति, करुणा इत्यादि प्रबळ भावना निष्पन्न होतां कामा नयेत. अधिक जोराची भावना उत्पन्न झाली असतां हास्याची भावना हलकी असल्यानें ती दबून जाते. हॉब्सच्या उपपत्तीबिषयीं त्यानें स्पष्ट नापसंती दर्शविली आहे. म्हणजे हास्याला आत्मप्रौढीची भावना हीच कारणभूत असते असें तो मानीत नाहीं.

प्रीस्टले याच्या मतें अकल्पित विरोधदर्शन व तेंहि क्षणांत चमकून जाणारें हेंच हास्याचें कारण असतें.

तत्त्ववेत्ता कँट याच्या मतें हास्य उत्पन्न होण्याला मन आधीं ताणावून कांहीं अपेक्षा करीत असावें व त्यांतून शेवटीं कांहीं निघूं नये, किंबहुना बरोबर अपेक्षेच्या उलट निष्पत्ति व्हावी यानेंच, म्हणजे मानसिक भावनांच्या बंधमुक्त खेळकरपणानेंच हास्य उत्पन्न होतें. हसण्यामध्यें बुद्धीचा किंवा विवेचकतेचा संबंध फार थोडा असतो.

तत्त्ववेत्ता हेगेल याचें मत असें कीं, मनुष्याला मी मोठा चाणाक्ष असें बाटतें व त्या आत्मतुष्टीनें तो हसतो.

फ्रेडरिफ रायशर याचें मत असें कीं, हास्यविनोदाचा मुख्यतः बुद्धीशींच संबंध आहे. नैतिक भावनेच्या राज्यांत हास्यास्पद असें कांहींच असूं शकत नाहीं. मनुष्यकृतीनें बुद्धीला दगा दिला किंवा फसविलें म्हणजेच हसूं येतें.

वुइल्यम हॅजलिट् याचें मत असें कीं, "काय असावें पण वास्तविक काय आहे या दोहोंतील अंतर कळल्यानेंच हसूं येतें." अर्थात् ही विसदृशता लहानसहान गोष्टींतील असेल तरच हसूं येईल. विसदृशता ही जगांत असावयाचीच असा दृढ विश्वास किंवा भावना असणारा मनुष्य हसूं शकत नाहीं ती नसूं शकते किंवा नसावी असें मत आपण घेऊन चालतों. पण अनुभव मात्र उलट येतो. यामुळें हसूं येतें. मात्र विसदृशता गंभीर किंवा महत्त्वाच्या मोठ्या गोष्टींत आढळली तर हंसूं येत नाहीं. गंभीर भावनेंतच त्याचा निरास होतो. हॅजलिटच्या मतें निरनिराळ्या भावनांची अकल्पित रीतीनें नुसती दंगल माजली किंवा गोंधळ झाला तरीहि हसूं येतें.

टॉमस ब्राऊन याच्या मतें नुसत्या हीनतादर्शनानें हसूं येत नाहीं, तर कोणत्याहि विषयांतील हीन व उदात्त या दोहोंची प्रचीति मनाला एकाच क्षणीं झाल्यानें हसूं येते.

टॉमस कार्लाइल याच्या मतें समजूतदारपणाची लीला किंवा खेळ करण्यापाहण्यानें सौम्य हसणें म्हणजे स्मित उत्पन्न होतें. पण मोठा हंशा हा समजूतदारपणा सुटून खेळ होऊं लागला म्हणजे उत्पन्न होतो.

लॅमोनिअस यानें असें म्हटलें आहे कीं आत्मप्रीति व आत्मप्रौढी हेंच हास्याचें कारण होऊं शकतें.

शोपेनहोरच्या मतें कल्पना एक असावी व अनुभवाला दुसरें यावें यामुळेंच हसूं येतें. त्याच्या मतें अशी विसदृशता अनुभवाला आली तरी हास्यापासून सुखच होतें, आनंदच लाभतो.

ले हंट याच्या मतें आत्मयश किंवा आत्मविजयाची जाणीव हेंच हास्याचें कारण होय. मात्र हॉब्ज प्रमाणें ही जाणीव उद्धटपणाची नसून खेळीमेळीचीहि असूं शकते. खेळांत प्रतिपक्षाचा गडी आपण शिवून मारला या भावनेंत उद्धटपणा नाहीं तर खेळकरवृत्तिच आहे. म्हणजे आत्मयशाची किंवा विजयाची बुद्धि असूनहि ती सदोष नसते. हास्याचें मूळ कारण विसदृशता किंवा वस्तुविरोध हें खरें. पण त्यापासून हास्य निर्माण होण्याचें कारण विजय-भावनाच असते. ती अशी हा. विरोधच जणूं कांहीं आपणाला हटकून दटावून सवाल करतो आणि म्हणतो कीं, "हा विरोध पहा मी तुमच्यापुढें उभा आहें. माझा परिहार कसा करितां तो करा पाहूं." पण हा परिहार करणें आपल्या ज्ञानामुळें व समजूतदारपणामुळें सोपें असतें. म्हणून तो

आपण तेव्हांच करून टाकतो व याच्या जाणीवेनें हसूं येतें. मन कार्यप्रवृत्त होण्यानें हसूं येतें.

सर जॉर्ज रॅम्से याच्या मतें हास्य उत्पन्न करणारी आश्चर्याची भावना त्वरित क्षणिक व आनंददायक असते, व तें आश्चर्य अपरिचित विरोध दर्शनानें उत्पन्न होतें.

झायझिंग यानें हास्यक्रियेच्या तीन पायऱ्या ठरविल्या आहेत. वास्तविक ज्यांत कांहीं नाहीं त्यांत कांहीं तरी आहे असा भ्रम ही पहिली पायरी. ज्यांत कांहीं तरी होतें असें आपणाला वाटतें त्यांत खरोखर कांहीं नव्हतें हें उमजणें ही दुसरी पायरी. आणि आपल्या या भ्रमाचा आपणच निरास करूं शकलों या विजयाची जाणीव ही तिसरी पायरी.

अलेक्झांडर बेन यानें हॉब्ज याचीच उपपत्ति स्वीकारली आहे. म्हणजे विजयबुद्धीची. पण त्याच्या मतें हास्य ही सौम्य भावना असून ती परस्पर्शी आहे. असंबद्धता किंवा क्षुद्रता ही स्वतंत्र रीतीनें हास्योत्पादक होत नाहीं, तर गंभीर भावनेचा भेद करून. मात्र या गंभीरतेचा भेद हा मनमोकळेपणा किंवा हुशारी उत्पन्न करण्याला उपयोगीं पडतो.

लिहो ल्यूमा या फ्रेंच चिकित्सकाच्या मतें हास्याचा चिकित्सक बुद्धीपेक्षां भावनेशीं अधिक संबंध आहे. मात्र ही भावना क्षणिक व चंचल असते.

लेव्हेक्स् म्हणतो कीं, हास्याचीं दोन अंगें असतात. त्याकडे बुद्धि एकाच वेळीं लक्ष देऊं शकत नाहीं. एकाचा परामर्ष बुद्धि घेते, तर दुसऱ्याचा मरामर्ष भावना घेते.

चार्लस बॉडेलेअर याच्या मतें आत्मप्रतिष्ठा हेंच हास्याचें कारण होय.

चार्लस् डार्विन याच्या मतें हास्यांत आत्मप्रौढीचें बीज असतेंच, परंतु त्यांत द्वेष तुच्छता असल्या हीन भावना नसतात. तें आश्चर्यामुळेंच उत्पन्न होतें व आश्चर्य पावणारा मनुष्य सुखाच्या मनःस्थितींत असतो.

हेकर यानें आपली उपपत्ति गुदगुल्यांच्यायोगें होणाऱ्या हास्यावरून बसविली आहे.

व्हिक्टर कोर्डेव्हो म्हणतो कीं, हास्याचे जितके निरनिराळे विषय तितकीं निरनिराळ्या प्रकारचीं सुखें असतात. त्या सर्वांना मिळून कोणत्याहि एका सदरांत कोणीं कोंबूं पाहील तर तें शक्य नाहीं. म्हणजे प्रत्येक हास्याचें बीजतत्त्व वेगवेगळें असतें.

एमर्सन म्हणतो कीं, बुद्धीची फसगत, अपेक्षेची निराशा, व कोणत्याहि अखंड विचारांत खंड पडणें हें हास्याचें कारण होतें. कोणत्याहि जीवन-प्रकारांत इंद्रियांना भासणारी गोष्ट व आत्म्याला पटणारी गोष्ट यांच्यांतील विरोधानें हास्य उद्भवतें.

मेरिडिथच्या मतें शुद्ध तर्कपद्धति किंवा न्यायबुद्धि यांना धक्का देण्या-सारखें व्यक्तीचें किंवा समाजाचें वर्तन आढळलें म्हणजे त्यानें हसूं येतें. त्यानें एक विशेष गोष्ट सांगितली आहे ती अशी कीं, हास्यक्रियेंत इतर भावनांचा अवरोध होण्याचें कारण नसतें. उदाहरणार्थ, आपल्या एखाद्या प्रेमविषयाला हसल्यानें त्याविषयींचें प्रेम कमी होतें असें नाहीं.

प्रो. हॉफडिंग याच्या मतें हास्याला विरोधदर्शन हवें. पण तो विरोध केवळ बुद्धीनें दर्शविलेला नसून भावनेनें दर्शविलेलाहि असावा लागतो. चिकि-त्सकबुद्धि विरोधाचा परामर्ष तितक्याच तीव्रतेनें अनेक वेळां घेऊं शकेल, पण विरोधाच्या पुनःपुनर्दर्शनानें भावना मात्र पुनःपुनः तितक्याच तीव्र-तेनें क्षोभ पावत नाहींत. किंबहुना पुढें पुढें मुळींच क्षोभ पावत नाहींशा होतात. त्याच्या मतें आत्मरक्षण व आत्मप्रीति यांची भावना हास्याच्या मुळाशीं असते. हास्याच्या मागें आत्मसामर्थ्याची जाणीव असते तशीच दुसऱ्याविषयीं सहानुभूतिहि असूं शकते. हसविणाऱ्या वस्तूचा क्षुद्रपणा लक्षांत येतो. तरी पण त्या क्षुद्र वस्तूलाहि स्वतःची म्हणून कांहीं किंमतच नाहीं असें वाटत नाहीं. अशा रीतीनें मन एकाच वेळीं किंमत करण्याचीं दोन मापें उपयो-गांत आणतें.

लुई फिल्बर्ट म्हणतो कीं, आपली शारीरिक व नैतिक शक्ति यांच्या मिलाफानें हसूं येतें. दोन निरनिराळ्या विरोधी वस्तूंना चिकटतां न आल्या-मुळें बुद्धि जे हेलकावे खाऊं लागते त्यांतून हास्य निर्माण होतें.

एव्हरेटचें मत शोपेनहोरसारखें आहे. तो म्हणतो कीं, निरनिराळ्या कोण-त्याहि गोष्टी जमेला धरून आपण त्यावरून नियम किंवा संकेत बनवावा; पण असें एखादें उदाहरण दिसावें कीं ज्यामुळें त्या नियमाला दुस्तर अपवाद सिद्ध होऊन संकेताची घडी बिघडावी. आपण तर्कशक्तीचा अवलंब करीत असतां, दुसऱ्या बाजूनें तर्कशक्तीपासून पळून दूर जाण्याच्या खेळकर वृत्तीनें हास्य निर्माण होतें.

पेनजॉन म्हणतो कीं, कोणत्याहि बंधनापासून मुक्तता, बाह्यसृष्टीच्या कंटाळ-

वाण्या नियमितपणाला खंड किंवा खळ पडणें, यांपासून हास्य उत्पन्न होतें. मात्र ज्या अपघातामुळें आपणाला विशेष भीति वाटणार नाहीं किंवा इजा होणार नाहीं असेंच तें असलें पाहिजे.

मार्शलच्या मतें हास्य हा शिलकी अनुपयोगी मानसिक शक्ति निकालांत काढण्याचा एक मार्ग आहे.

प्रो० जॉन ड्यूई म्हणतो कीं, श्रम करतांना एकदम उसंथ मिळाली असतां आपण जो आनंददायक सुस्कारा टाकतों, त्याच जातीचें हास्य असतें. मनाला ताण पाडणाऱ्या कोणत्याहि अपेक्षेचा एकदम शेवट होणें हेंच हास्याचें कारण आहे. हास्यानें विचारसातत्याला क्षणभर खंड पडतो. पण तो क्षण संपतांच त्याची पूर्वींची अखंड गति पुढें चालू होते.

मेलीनॉड म्हणतो, हसविणारी वस्तु किंवा विधान हें त्याच्या बाजूनें सुसंगत व आपल्या बाजूनें मात्र विसंगत असें असतें. हसणारें मन या संगति-विसंगतीचा एकदम परामर्ष घेऊं शकतें.

रिबो यानें पुष्कळ विचार करून असा निकाल दिला आहे कीं, असंबद्धता आत्मप्रौढी वगैरे हास्याचीं कारणें होऊं शकतात खरीं; तथापि हास्याला एकच गोष्ट कारणीभूत होते असें केव्हांहि म्हणतां येणार नाहीं. त्याला अनेक कारणें असूं शकतात, व त्यांतील कांहीं एकाच वेळीं परिणामकारक होतात.

जॉर्ज सांताएन याचें म्हणणें असें मांडतां येईल. "मनुष्य व त्याचा कुत्रा एकाच दिशेकडे किंवा एकाच मुक्कामाला जात असतां मनुष्य हा सरळ वाटेनें जात असतो. पण कुत्रा मात्र सरळ वाटेनें कधीं जात नाहीं. डाव्या उजव्या बाजूस आडवाटेला कांहींहि मन वेधणारें असें त्याला दिसलें तर तो धन्याला सोडून कांहीं वेळ आड वाटेला जातो, व फिरून धन्याबरोबर सरळ रस्त्यानें मार्ग आक्रमण करूं लागतो. तसेंच मनुष्यजीवनाचें आहे. जीवनाचा सरळ रेखीव मार्ग सोडून त्याच्या बुद्धीला जाववत नाहीं. पण त्याची कल्पना-शक्ति मात्र वरील खेळकर कुत्र्याप्रमाणें सवड सांपडेल तेथें आडमार्गाला जाईल व मिळेल तें सुख व आनंद भोगील. कल्पनेनें रंगविलेलें चित्र रम्य वठलें तर तीहि सत्यसृष्टि कां असूं नये असें त्याचें लोभी मन विचारणार. मनुष्याला नेहमीं समशीतोष्ण पदार्थच सोसतात हें खरें पण केव्हां ऊनऊन चहा तर केव्हां थंड थंड आइस्क्रीम खातांना त्याला सुख वाटतेंच कीं नाहीं ! तात्पर्य, अशा वाट सोडून केलेल्या परिभ्रमणांतच हास्यरसाचे झरे उमटतात. यामुळें

भावनेचा अपकर्ष किंवा असंबद्धता ही, त्याला अप्रिय वाटणारी अशीच नेहमीं असली तरी, त्यांतून मिळणारा आनंद सेवन करण्याची लहर त्याला केव्हां तरी येतेच. आणि अशा वेळीं तो हसण्याचें सुख अनुभवितो. केवळ मळलेल्या पायवाटेनें चालणारें मन संकुचित कृश असतें. त्याला इकडे तिकडे थोडा विस्तार व अघळपघळपणा हवा असें सहजच वाटतें. असंबद्धता नसतां हसूं आलें तर त्याला हवेंच असतें. पण ज्या असंबद्धतेमुळें हसण्याचें सुख त्याला लाभतें तीहि कांहीं तो त्याज्य मानीत नाहीं."

पॉल केअरस याच्या मतें लहानसहान गोष्टींतली विजयबुद्धि हास्याला कारणीभूत होते. मात्र तो विजय मिळविण्यांत फारसे श्रम पडतां कामा नयेत.

थिओडोर लिप्स म्हणतो कीं, लहानानें मोठ्याचा बहाणा केला किंवा सोंग सजविलें म्हणजे तें पाहून हसूं येतें. तो बहाणा दिसतांच प्रथम क्षण-भर मन गोंधळतें, पण लगेच सावरतें व त्यामुळें हसूं येतें. हास्यानें सुखाचा आनंद लाभत नाहीं तर करमणुकीचा आनंद मात्र लाभतो. हें सुख शिलकी अनुपयोगी मानसिक शक्तीच्या निरासानें लाभतें.

प्रॅट याच्या मतें अपेक्षा फसणें हें एकच उदात्त भावना निर्माण होण्याला व हसूं येण्याला कारण होतें. मात्र सौंदर्य किंवा वैभव अपेक्षेच्या पलीकडे चढलें म्हणजे उदात्त भावना, व तेंच अपेक्षेहून कमी ठरून घसरलें म्हणजे हास्य उत्पन्न होतें. असंबद्धता अवश्य असते ती या प्रकारांतच मिळते. स्नेहबुद्धि व सहानुभूति यांना हसणें हें मारक होतेंच असें नाहीं.

वर सांगितलेल्या रिबोच्या मतांप्रमाणेंच एल्. ड्यूगस याचें मत आहे. म्हणजे हसण्याला कोणतेंहि एकच कारण असतें असें तो मानीत नाहीं. तथापि त्यांतल्या त्यांत कल्पनासृष्टि व वस्तुसृष्टि यांतील विरोध, आत्मप्रौढीची जाणीव, खेळकरवृत्ति, व सृष्टिबंधनापासून किंचित् मोकळीक मिळण्याची इच्छा, हीं त्याच्या मतें हास्याचीं प्रमुख कारणें होत. समाजजीवन व नीति यांच्याशीं हास्याचा संबंध यदृच्छेनें आला तर येतो. हास्य हें स्वत: निर्गुण असून, आश्रयभेदानें तें निर्दोष किंवा सदोष दिसेल.

प्रो. जेम्स सली याच्या मतें सहानुभूति व खेळकरपणाची भावना हें हास्याचें कारण असतें. हास्यभावना ही संमिश्र असते. परंतु तींत लहान मुलें, मग तीं माणसांचीं असोत किंवा इतर प्राणिमात्रांचीं असोत, यांच्याच खेळकर स्वभावाचा छाप प्रौढ मनुष्यांच्याहि हसण्यांत उमटलेला असतो.

प्रो. एंजेल याच्या मतें आनंदाचा खरा उद्गार हास्य हा एकच होय. तथापि, आश्चर्य निंदा तुच्छताबुद्धि किंबहुना दुःखावेग यांचाहि उद्गार होऊं शकतो. कारण या सर्वांमध्यें प्रथम मनावर ताण पडून, तो ताण ढिला झाल्या-मुळें उत्पन्न होणारा बंधमुक्ततेचा उद्गार निघेपर्यंत श्वासोच्छ्वासहि थांबलेला असतो, आणि हास्य हें त्याची जागा घेतें.

ओटो शोबर नामक जर्मन मानसशास्त्रवेत्ता म्हणतो कीं, लहान मुलाला माफक रीतीनें चिडविलें डिवचिलें असतां आनंद होतो. कारण त्याच्या खेळकरवृत्तीला तें हवें असतें. तीच गोष्ट हास्यविनोदासंबंधानें मनुष्याचीहि आहे. आपण दुसऱ्याला चिडवितों तसें आपण स्वतःलाहि एक प्रकारें चिडवूं शकतों; व या चिडविण्यानें हसूं येतें.

डॉ. होरेस कॅलन म्हणतो, "हास्यास्पदता म्हणजे साधारण किंवा लौकिक गोष्टीला असाधारण किंवा अलौकिक रूप प्राप्त होणें. हा देखावा नूतन अपरिचित असला म्हणजे मनाला एकप्रकारें लहानसा धक्का बसतो व हसूं येतें. पण हसूं येण्यानें कोणचीहि ऐनजिनसी हानि न होतां, पुनः सर्व गोष्टींची घडी नीट बसते. हसण्यानें विस्कटाविस्कट झाली असें सकृद्दर्शनीं दिसतें, व तशीं कांहीं बिस्कटाविस्कट करण्याचा हेतुहि हास्याचा असतो. पण अखेर त्याचा परिणाम पुनः सर्व नीटनेटकें करण्याचाच होतो."

डॉ. बोरीस सिडीस याच्या मतें हास्य हें आनंदी भावनेच्या सदरांत पडतें. कोणच्याहि मामुली मानसशक्तीचा अनिरुद्ध व्यापार झाला म्हणजे हसूं येण्याची प्रवृत्ति होते. आत्मसामर्थ्य किंवा आत्मदुर्बलता यांची विशेष प्रकारें प्रतीति झाली असतां हसूं येतें. फ्राऊड प्रमाणेंच बिन हिशेबी मानसशक्तीच्या निरा-सानें हसूं येतें असें तो म्हणतो.

मिस् सिल्व्हिया बिल्स ही विदुषी म्हणते कीं, हसण्याच्या योगानें मनुष्य-जीवनांतला कृत्रिमपणा जाऊन, तो त्या वेळेपुरता आपल्या नैसर्गिक स्थितीला जाऊन पोहोंचतो. लहानपणापासून मनुष्याला अनेक तऱ्हेचे लपंडाव, लपवा-छपवी, निरोधन करावें लागतें. त्यांपासून यत्किंचित्हि सहजरीतीनें त्याची मुक्तता झाली म्हणजे त्याला हसूं येतें. या बंधविमोचनापासून मनुष्याच्या गुप्त अंतःकरणांत जें समाधान वाटतें, त्याचा बाह्य उद्गार म्हणजेच हास्य होय.

प्रो. बेले म्हणतो, कोणचीहि गोष्ट समजुतींत घ्यावयाची म्हणजे तिच्या एकं-

दूर जीवनांचा ग्रंथ लावून पहावा लागतो. हें करतांना लक्ष एकाग्र करावें लागतें. त्यामुळें हास्याचें त्यावेळीं निरोधन होतें. परंतु हा ग्रंथ लावून पहात असतां साध्य-साधनांतील अप्रयोजकता दृष्टीस पडली म्हणजे मग ती एकाप्रतां जाऊन हसूं येतें.

मॅक्स ईस्टमन म्हणतो,—हास्यविनोद हा मनुष्याच्या स्वाभाविक खेळकरवृत्तीचा एक प्रकार आहे. विनोदन ही एक उपजत शक्ति आहे. खेळकरवृत्तींत ती प्रकट होते. खेळकरवृत्ति म्हणजे वासनांचा बरबर ओझरता अनुभव घेणें. अशा प्रकारच्या अनुभवांत आश्चर्य निराशा इत्यादिकांचे लहानसहान धक्के आपल्याला सोसवतात.

तत्त्ववेत्ता कँट याच्या हास्याच्या उपपत्तींत हास्याची व्याख्या अशी आहे:— An affection arising from the sudden transformation of a strained expectation into nothing. परंतु कँटची ही उपपत्ति सर्वत्र लागू पडणारी नाहीं. [हॉब्स व बेन यांचा विषयीगत विकारावर (अहंकारावर) जसा सारा भर आहे, त्याप्रमाणें कँट याचा सर्व भर विषयगत विकारावर आहे. परंतु सर्व भार विषयगत असंबद्धतेवरच ठेवून चालत नाहीं. म्हणजे हास्याच्या सर्व विभावजातींना सारखेंच लागू पडेल असें हें कारण किंवा हा खुलासा नाहीं. कँटच्या मताप्रमाणें पाहतां प्रथम अमुक एक कल्पना अपेक्षारूपानें उत्पन्न होऊन ती फसते, म्हणजे त्या अपेक्षित कल्पनेचा निरास अनपेक्षित रीतीनें झाला पाहिजे. परंतु व्यवहारांत पाहतां आपण हसतों तेव्हां नेहमींच असें घडून येतें असें नाहीं. एखादा विनोदी लेख आपण प्रथम वाचून हसतों, तेव्हां कँटच्या ह्मणण्याप्रमाणें लेख ऋजु सरळ गंभीर असेल अशाविषयीं अपेक्षा असते ती फसते व विनोदानें हसूं येतें. परंतु तोच लेख पुन्हां दुसऱ्यानें अगर तिसऱ्यानें वाचूं लागलों असतां लेखाचें पर्यवसान पूर्वींच कळून चुकलें असल्यानें अपेक्षा अशी कांहीं रहात नाहीं. निदान तिचा निरास होतो तेव्हां तो केवळ अनपेक्षित रीतीनें होतो असें तरी ह्मणतां यावयाचें नाहीं. असें असतांहि आपणांस हसूं येतेंच. तेव्हां केवळ अनपेक्षित रीतीनें ठराविक अपेक्षेचा निरास होणें हेंच कारण हास्याच्या सर्व विभावांस सारखेंच लागू पडणार नाहीं.]

जर्मन तत्त्ववेत्ता शोपेनहूर म्हणतो कीं, आपल्या कल्पना व त्यांशीं संबद्ध असलेल्या वस्तु यांच्या विसंवादित्वामुळें हास्य उत्पन्न होतें. कँटच्या

अपेक्षानिरासांत फजिती झाल्याचा ध्वनि निघतो. शोपेनहूरच्या उपपत्तींत फजिती होण्याची अमुक एक कल्पना नाहीं. त्याच्या ह्मणण्याप्रमाणें आपणांस अनुभव आला आणि कल्पनेशीं तो जुळणारा नसला ह्मणजे हास्यकारण सिद्ध होतें. म्हणजे ही कल्पना अनुभवाचे पूर्वीं आपल्या मनांत असलीच पाहिजे असें नाहीं. केव्हां केव्हां तर ही कल्पना अनुभवानंतरहि ठरणें शक्य: आहे. कँटच्या उपपत्तींत बिशिष्ट व पूर्वीं बनलेल्या कल्पनेचा निरास हें तत्त्व आहे. शोपेनहूरच्या उपपत्तींत कल्पना बिशिष्ट नसली व अनुभवानंतरहि होणारी असली तरी चालतें. परंतु शोपेनहूरची उपपत्तिहि सर्व बिभावांस लागू पडेल असें नाहीं. कारण मनुष्यमात्रास क्षुल्लक आपत्ति येणें या प्रकारच्या विभावांत अपेक्षानिरास वगैरे कांहीं नाहीं. तीच गोष्ट समजुतीचा घोटाळा होणें या हास्यविभावाचीहि समजावी.

अशा रीतीनें दोन्ही प्रकारच्या उपपत्ति सर्व बिभावांस सारख्याच लागू न पडणाऱ्या आहेत असें दिसून येईल. ह्मणजे केवळ लघुतादर्शन किंवा केवळ-असंबद्धतादर्शन हें एकटेंच हास्यरसाचें कारण नव्हे असें ठरलें. इंग्लिश टीकाकार हॅझलिट व तत्त्ववेत्ता हर्बर्ट स्पेन्सर यांनीं दोन्ही कारणांचा एकत्र समावेश करून हा विरोध नाहींसा करण्याचा प्रयत्न केला आहे. स्पेन्सर यानें नीचगा असंबद्धता हें एक मुख्य हास्यकारण ठरविलें आहे असें मागें सांगण्यांत आलेंच आहे. अर्थात् ‘नीचगा असंबद्धता’ यामध्यें असंबद्धता व लघुतादर्शन दोन्हींचाहि समावेश होतो. ह्मणजे स्पेन्सरच्या मताप्रमाणें हसूं येतें याचें कारण लघुतादर्शनहि होतें व असंबद्धताप्रतीतीहि होते; मग प्रत्येकाचें प्रमाण कितीहि कमजास्त कां असेना!

मि. सली या तत्त्ववेत्त्याचे मताप्रमाणें लघुतादर्शन किंवा असंबद्धतादर्शन हें जितकें हास्यकारण आहे, त्याहीपेक्षां मनुष्याचा खेळकर स्वभाव, ज्याचे-संबंधानें लहान मुलें व मोठीं माणसें हीं सारखींच होतात, हाच हास्याचें प्रत्यक्ष कारण मानतां येईल. परंतु ही उपपत्ति हास्याच्या सर्व बिभावांस एकसारखी लागू पडत नाहीं, हें त्याचें त्यानेंच स्वतः आपल्या हास्यावरील पुस्तकांत कबूल केलें आहे.

तात्पर्य, अशा रीतीनें पाहतां हास्यकारणाची सर्व संमत किंवा सर्वव्यापक एकच उपपत्ति अद्यापि निघाली आहे असें ह्मणतां येत नाहीं, व तीं तशी निघेल कीं नाहीं याचीहि वानवाच आहे. जरी हास्यक्रिया ही शारीर-

क्रिया या दृष्टीनें एकाच स्वरूपाची दिसते, तरी हेतुभेदानें व विभावभेदानें रसदृष्ट्या तिची उपपत्ति भिन्न असावी हें स्वाभाविकच आहे.*

प्रोफेसर मॅकडुगल याची उपपत्ति

हसण्याची इच्छा व क्रिया ह्या उपजत बुद्धीनें होत नाहींत; तर त्या बुद्धीनें उत्पन्न होणाऱ्या इतर कांहीं क्रियांची ती प्रतिक्रिया असते. ही प्रतिक्रिया फक्त मनुष्य-प्राण्यांतच दिसून येते. कित्येक शास्त्रकार म्हणतात कीं, हसणें हें आनंदी वृत्तीचें प्रकटीकरण असतें. आणि ही आनंदी वृत्ति मूळांत कशी उत्पन्न होते ह्याचाच विचार मुख्यतः त्यांनीं केला आहे. उदाहरणार्थ, थॉमस हॉब्ज म्हणतो कीं, मनुष्याच्या मनांत अकस्मात् आत्मश्रेष्ठत्वाची कल्पना उदित झाली म्हणजेच हसूं येतें. पण तेंहि खरें नाहीं. हास्यास्पद गोष्टी वास्तविक आनंद देणाऱ्या नसतात तर उलट खेदकारक असतात. आणि त्या पाहून मनुष्य हसला नाहीं तर त्या खेदप्रद

---

* The impressions of the laughable cannot be reduced to one or two principles. Our laughter at times is of various tones. It gathers up in itself a number of primitive tendencies ; it represents the products of widely removed stages of intellectual and moral evocation. This is virtually admitted by all who recognise the intellectual and the moral principle ; for our laughter at seeing dignity unfrocked is presumably of more ancient origin than the laughter of the mind which discoursers on the ludicrous. Our argument takes us farther, namely, to the conclusion that the effect of the laughable, even of what is given by the philosophers as a sample of the ludicrous, is a highly complex feeling containing something of the child's joyous surprise at the new and unheard of ; something too of the child's gay responsiveness to a play challenge; often something also of the glorious sense of expansion after compression which gives the large mobility to freshly freed limbs of young animals and children. (Sully, para 153.)

:याविना राहणार नाहींत. याचा अर्थ हसणें हें आनंदजन्य म्हणण्यापेक्षां परिहारक असेंच म्हणावें लागेल. हर्बर्ट स्पेन्सर ह्याची उपपत्ति कांहीं ा खरी आहे. ती अशी कीं, चैतन्यशक्ति सांचली किंवा प्रयोजनापेक्षा क निर्माण झाली तर हसूं येतें. पण हेंहि सर्वांशीं खरें नाहीं. कारण अप- ादि विकारांत हातपाय थडथड हलविण्यानें, तोंडें वेडींबांकडीं करण्यानें, अधिक शक्तीचा परीवाह होतो. हसण्याची क्रिया ही अपस्मारांतील नबलनाहून अधिक गुंतागुंतीची असते. हसण्याचें कारण आनंद हें बर्गसन ात नाहीं. त्याचें म्हणणें, हसणें निर्माण करण्याचा निसर्गाचा हेतु समा- ं हसण्याची शिक्षा करून शिस्त लावण्याचा असतो. पण ह्या सामाजिक ापेक्षां प्रत्यक्ष प्राथमिक जीवनानुकूल असेंच कांहीं तरी कार्य हास्याकडून ावयाचें असल्याशिवाय निसर्गानें तें निर्माण केलें नसतें. माझ्या मतें हें ं म्हणजे मानसिक खेद, उदासपणा, दुर्मनस्कता हीं घालवून हसणें हें नाला साहाय्य करितें. ती घालवितांना मन व शरीर ह्या दोघांचा उपयोग न घेतला जातो. रक्तवृद्धि व रक्ताभिसरण हें शारीर कार्य. हें कार्य घड- ा हसणाऱ्या माणसाचें तोंड बहुधा लाल होतें ह्यावरून तें ओळखावें. याचें मानसिक कार्य म्हणजे कांहीं काल सतत चाललेल्या विचारपरं- ग खळ पाडून विश्रांति देणें. पण असें करण्यांत स्पेन्सर म्हणतो त्या- णें चैतन्यशक्तीचा परीवाह नसून तिचा स्वतःच्या कार्याकडे उपयोग करून होय. ही शक्ति जर हसण्यांत खर्च झाली तर फिरून शरीराला मनाला पणा टवटवी आणण्याला लागणारी नवी शक्ति कोठून आणावयाची ? ास्पद गोष्टीचा परामर्ष मन घेतें तो त्या गोष्टी स्वतः आनंददायक न नव्हे, पण त्यांच्या अंगीं हास्य उत्पन्न करण्याची शक्ति आहे म्हणून. वीं सुखी असणारा मनुष्य हसला तरी मृदु हास्य करील. मोठ्यानें खद- ा हसणार नाहीं. या दोन प्रकारच्या हसण्यामधील मोठा भेद लोकांच्या ात येत नाहीं. पण ती चूक आहे. विजयाचें समाधान पावलेला किंवा श्रम- ल्याचा आनंद झालेला मनुष्य, मुलाचे लाड करून त्याला रडण्याचें थांब- ारी आई, संशोधनांत अचानक रीतीनें शोध लागलेला संशोधक शास्त्रज्ञ, र्व मृदु हास्यच करितात. मोठ्यानें खदखदा हसत नाहींत. ह्या सात्त्विक ाश्रयामुळेंच मृदु स्मित हें सुंदर दिसतें. मोठ्यानें खदखदा हसणाऱ्या ाचें तोंड त्यांतील तामसी वृत्तीमुळें भेसूर दिसतें. खदखदां हसून

झाल्यावर शेवटीं तोंडावर मृदु स्मितच राहतें. तें पूर्वीच्या खदखदा हसण्याच्या क्रियेनें जें कांहीं सुख झालें असेल त्याचें समाधान दाखविणारें असतें. हास्यास्पद गोष्टी ह्या स्वरूपतः खेदकारच असतात. त्यांना हसून आपण खेद घालवितों. विनोदामध्यें आपण आपल्यालाच हसतों, तसेंच स्वाभाविक सहानुभूतीमुळें दुसऱ्यावर आलेलीं लहानसहान संकटें किंवा क्षुद्र अडचणींचे प्रसंग पाहून आपण हसतों. येथेंहि हसण्याचें कार्य खेद–परिहारक समजावें. कारण आपण हसलों नसतों तर आपणहि त्या इतरांप्रमाणें खेदाचें दुःख पावलों असतों. जग समजून घेण्याला आणि त्याशीं सहानुभवी होण्याला विनोद उपयोगीं पडतो. ही सहानुभूति नसेल तर समाजांतील सहजीवनाचें कार्य होणार नाहीं. बरें, उलट ह्या सहानुभूतीचा अतिरेक झाला तर स्वतः आपणच दुःखीकष्टी होत जाऊं. स्वतःच्या दुःखांत इतरांच्या दुःखाची भर पडली म्हणजे आपलें जीवन दुःखमयच होणार म्हणावयाचें. दोन्ही गोष्टी सारख्याच अनिष्ट; परंतु सृष्टीनें हास्य ही वस्तु उत्पन्न करून मनुष्याला या दुधारी संकटांतून सोडविलें आहे. त्यामुळें इतरांवर आलेल्या लहानसहान आपत्ति पाहून आपण दुःखमग्न तर होत नाहींच, तर उलट त्या पाहून आपणाला मौजच वाटणे. हा लाभ होतो. वाईटांतून चांगलें काढण्याची सृष्टीची ही एक प्रकारची किमयाच होय.

चैतन्यशक्ति ओसंडूं लागल्यामुळें हसूं येणें, आपली फजिती झालेली पाहून आपणच हसणें, यांत दुसऱ्याचा संबंध येत नाहीं. आपल्यावर आलेल्या आपत्तींत आपणालाहि सहानुभूति हवीच असते. आणि ही सहानुभूति आपलें दुःख आपणच उगाळीत बसण्यानें मिळणार. म्हणजे आपण अधिकच दुःखी होणार ! पण आपणाला आपणच हसलों म्हणजे प्रथम झालेलें आपत्तीचें दुःख या उगाळण्यानें न वाढतां उलट कमीच होईल. म्हणून मी हास्याची व्याख्या एका वाक्यांत करीन ती अशी कीं, "सहानुभूतीमुळें होणाऱ्या दुःखावरचा उतारा किंवा त्याचें भंजन म्हणजेच हास्य होय." बायरन कवि, जर्मन तत्त्ववेत्ता नीत्शे, यांनीं असें लिहिलें आहे कीं, रडणें म्हणजे दुःख हें टाळण्याचा उपाय हसणें हा होय. मनुष्याइतका दुःखशील प्राणी दुसरा कोणताहि नाहीं. म्हणूनच तो सर्व प्राण्यांहून अधिक हसतो. जितका रोग बळवान् तितकें औषधहि प्रखर व गुणकारी !

अध्याय १० वा

हास्याचीं विभावकारणें

हास्याची तात्त्विक उपपत्ति लावूं जातां, मूळ उत्पत्तिकारण बहुधा मानसिक असा निर्णय शेवटीं द्यावा लागतो. पण मनांत काय घडलें तें बाहेर जगाला कसें दिसणार ? तें दिसावयाचें तर कांहीं तरी बाह्य विषयाच्या आधारानें आश्रयानेंच दिसणार ! याला उदाहरण प्रकाशाचें घेतां येईल. प्रकाश हा वस्तुतः अदृश्यच असतो. प्रकाशाचे किरण जेव्हां कोणत्या तरी वस्तूवर, उदाहरणार्थ, हवेंतील रजःकणांवर पडतात तेव्हांच ते आपल्या डोळ्यांना दिसूं शकतात. आतां असेहि कांहीं किरण भौतिक शास्त्रज्ञांनीं सिद्ध केले आहेत कीं ते डोळ्यांना दिसूं शकत नाहींत, फक्त परिणामावरून ओळखावयाचे असतात. कांहीं शारीरिक रोगांचें ज्ञान अशा 'अदृश्य' किरणांनीं काढलेल्या चित्रपटांनींच होतें. त्याप्रमाणें सकृद्दर्शनीं मनुष्य कारणाशिवाय हसलेला दिसला तरी त्याच्या हास्याला बाह्य विभावकारण नव्हतें असें म्हणतां येणार नाहीं. पूर्वीं दर्शविलेल्या हास्याच्या मूळ प्रक्रियेवरून हें दिसून आलेंच असेल कीं, बाहेर प्रकट होण्यासारखें हास्य कोणत्याहि केवळ मनोव्यापारानें निर्माण होणें शक्य नाहीं. या हास्यप्रसंगीं त्याच्या मनांत तरी कांहीं बाह्यविषय असा होताच कीं, जें त्या हास्याचें विभावकारण ठरूं शकेल. हास्याचें प्रकटीकरण कोणत्या तरी विभाव कारणाशिवाय फलद्रूप होऊं शकत नाहीं असा नियम किंवा सिद्धांत मांडण्याला हरकत नाहीं.

हास्याचें कारण तें हास्यक असा शब्द आम्हीं योजिला आहे. त्यालाच साहित्यशास्त्राच्या दृष्टीनें विभाव असें म्हणतां येईल. विभाव म्हणजे 'मनांत सूक्ष्मरूपानें असणारी भावना बलवान् करण्यास, तिची आस्वाद योग्यता पटविण्यास, कारण होणारी गोष्ट.' या विभावांचे दोन अंश मानतात. एक आलंबनविभाव, म्हणजे ज्या कारणाचा आश्रय करून एखादी चित्तवृत्ति उत्पन्न होते तें. आणि दुसरा उद्दीपनविभाव, म्हणजे ज्या कारणानें ज्या गोष्टीनें आधींच जागृत झालेल्या त्या चित्तवृत्तीला उत्तेजन—उद्दीपन मिळतें ती. विभावाशिवाय आणखी दोन उपभाव साहित्यशास्त्रकारांनीं मानले आहेत.

एक अनुभाव, म्हणजे जाग्रत चित्तवृत्ति स्थिर होऊन तिच्यायोगानें निर्माण होणारा कायिक मानसिक व्यापार. आणि अशा व्यापाराच्या उत्पत्तीस हट-कून किंवा आकस्मिक रीतीनें साहाय्यभूत होणारे ते सहकारी किंवा व्यभिचारी भाव. पण हास्याच्या चिकित्सेंत इतक्या खोल पाण्यांत न शिरतां आम्ही विभाव हा सर्वसामान्य ढोबळ शब्द योजूनच निर्वाह केला आहे. हास्याचा विभाव म्हणजे हास्यरस प्रकट किंवा उत्कट करणारें कारण.

जितके हास्यप्रसंग तितकीं हास्यकारणें हें उघड आहे. मात्र मनुष्य जितके वेळां हसतो तितके वेळां तो अगदीं नव्या वेगवेगळ्याच कारणांनीं हसतो असें म्हणतां येत नाहीं. प्रत्यक्ष हास्यप्रसंगांची पुनरुक्ति होते तशीच हास्यकारणांचीहि होते. ही पुनरुक्ति वगळून जीं हास्यकारणें उरतात त्यांची वर्गवारी केली तर होऊं शकते. हे वर्ग म्हणजे व्याकरणांतील गणासारखे होत. या गणांची संख्या कालांतरानें वाढूं शकते. कारण मनुष्यव्यवहार आणि तदनुरोधानें बुद्धि भावना व स्वभाव यांच्या उपयोगाचे किंवा प्रदर्शनाचे प्रकार वाढले म्हणजे हास्यरसाचे विषयहि वाढलेच. हे विषय म्हणजेच विभाव किंवा उत्तेजक उद्दीपनकारणें. दोन हजार वर्षांपूर्वीं प्लेटो किंवा ॲरिस्टॉटल या ग्रीक तत्त्वज्ञांनीं, किंवा त्या अलीकडे संस्कृत साहित्यशास्त्रकारांनीं, हास्यरसाच्या विभावांचीं कांहीं उदा-हरणें दिलीं आहेत. पण तीं आज अर्थातच अपुरीं वाटतात.

मध्यंतरींच्या अवधींत समाजचरित्र व वाङ्मय दोन्हींचा व्याप वाढला. यामुळें विभावकारणांच्या यादींत भर पडत चालली. ही भर म्हणजे चिकि-त्सकांनीं सुचविलेल्या विभावांचा संग्रह होय. ज्याला वाग्व्यवहार किंवा आचरण-व्यवहार जसा दिसला तसा पाहून त्यानें अनुमानें चालविलीं व हास्यरसाच्या विभावांची नोंद केली हें उघड आहे. अशीं विभावकारणें, या विषयाचा अभ्यास करीत असतां, संस्कृत इंग्रजी व मराठी वाङ्मयांत जेथें जेथें आम्हांला आढळलीं तेथें तेथें तीं आम्हीं नोंदून ठेवलीं. त्या नोंदीवरूनच यादी तयार करून या खालीं दिली आहे. सोयीकरितां प्रथम ती वर्णक्रमानें देऊन नंतर त्यांतील पुनरुक्ति वगळून संक्षेप करून शेवटीं शास्त्रीय दृष्टीनें या उरल्या विभावांचें आम्हीं गणपद्धतीनें वर्गीकरण केलें आहे.

हास्यकांची संख्या ‘ अगणित ’ भरेल असें म्हणणें ही उघडच अतिश-योक्ति होईल. पण आम्हीं हास्यकांची जी यादी खालीं देत आहों तिज-वरून एवढें तरी म्हणतां येईल कीं, कोणाला सामान्य कल्पना होईल त्या

पलीकडे हास्यकारणांची संख्या जाऊं शकेल. खालील हास्यकांसंबंधानें आम्हीं इतकेंच सांगतों कीं, तीं आम्हीं स्वतः आपल्या वाचनांत आढळलेलीं अशींच दिलीं आहेत. तीं ' आढळलीं ' याचा अर्थ असा नव्हे कीं, येथें ज्या शब्दांनीं या हास्यकांचा निर्देश आम्हीं केला आहे तेच नक्की शब्द आम्हांला कोठें लिहिलेले आढळले व ते आम्हीं उतरून घेतले ! त्याचा खरा प्रकार असा आहे. कित्येक दिवसपर्यंत आम्हांला असा एक नादच लागून राहिला होता कीं, कोठेंहि हास्यविनोदाचा चुटका वाचण्यांत किंवा ऐकण्यांत आला तर तो टिपून किंवा कातरून ठेवावा; आणि फावल्या वेळीं तो घेऊन " या चुटक्यांतील हास्यप्रतीतीचें गमक किंवा लक्षण किंवा विभावकारण काय असावें ? " असा प्रश्न स्वतःच्या मनाला करून जें उत्तर सुचेल तें तेथें टिपून ठेवावें. आतां या चुटक्यांचीं जीं विभावकारणें आम्हीं निश्चित केलीं तीं इतर कोणाला त्याच शब्दांनीं मान्य होतील असें आम्हीं घेऊन चाललों नाहीं. उदाहरणार्थः—एकाद्या चुटक्यांतील हास्यकारणाला भोळेपणा हें नांव आम्हीं दिलें, तर दुसरा कोणी त्याला बह्याणा म्हणेल. आम्हीं एकाद्याला फाजिल व्यावहारिकपणा म्हटला तर दुसरा त्याला कृपणपणाच्या सदरांत घालील. आम्हीं एखाद्याला चतुरपणा कोटीबाजपणा म्हटलें तर दुसरा कोणी त्याला मुर्दाडपणाहि म्हणेल ! पण अशा मतभेदाचा संभव लक्षांत आल्या-वर त्यांतल्या त्यांत आनंद हाच झाला कीं, एकेका चुटक्याला आयतीं दोन दोन विभावकारणांचीं नांवें सुचूं शकतील. आम्हीं जे चुटके वाचले ते कांहीं मराठी वाङ्मयांत वाचले व कांहीं इंग्रजी वाङ्मयांत वाचले. अर्थात् तेथें हास्यकांचा नामनिर्देश केलेला नव्हता, म्हणून वर दर्शविल्याप्रमाणें आमचा आम्हींच विचार करून हास्यकांचीं नांवें सुचलीं तीं लिहून ठेविलीं. परंतु तशींच पुष्कळशीं उदाहरणें हास्यविनोद विषयांवरील इंग्रजी ग्रंथांत आढळलीं, तेथें तर ग्रंथकर्त्यांनीं ते ते चुटके तद्विषयक चर्चेंतील स्वतःच्या मताचीं समर्थनपर उदाहरणें म्हणूनच दिलेलीं होतीं. तीं मात्र आम्ही त्यांच्या नांवांसह तशींच घेतलीं. कित्येक ठिकाणीं त्यांची मीमांसा आम्हांला पटली नाहीं, म्हणजे त्यांनीं दिलें तें विभावकारक एक प्रकारचें पण आम्हांला तें दुसऱ्या एका प्रकारचें असें वाटलें. तथापि असा थोडासा मतभेद झाला तरी मीमांसा फारशी चुकत नाहीं. म्हणून तीं उदाहरणें त्यांनीं दिलेल्या हास्यकाच्या नांवासहच मात्र भाषांतर करून घेतलीं.

असो. वरील पद्धतीनें हास्यविनोदाच्या विभावकारणांचा म्हणून जो संग्रह झाला त्यांतील कांहीं खालीं दिला आहे. त्यांचें स्वरूप लक्षांत येण्याकरितां त्या सर्वांचीं उदाहरणें देऊन प्रत्येकाची चिकित्सा लिहीत बसल्यास तो एक ग्रंथच होईल. म्हणून प्रथम हास्यकांचें म्हणजे बिभावकारणांचें ज्या दोनतीन रीतीनें वर्गीकरण होऊं शकेल त्या रीतीनें तें सुचविलें आहे; आणि त्या नंतर स्वतःचें वर्गीकरण देऊन. निरनिराळ्या मुख्य वर्गांत पडणाऱ्या फक्त कांहीं ठळक अशाच हास्यकांचीं उदाहरणें दिलीं आहेत.

हें 'वर्गीकरण' केवळ अकारविल्हेनें लिहिल्यास खालीलप्रमाणें होईल. पण अर्थात्च ती केवळ यादी ठरते, वर्गीकरण ठरत नाहीं. कारण वर्गीकरण म्हटलें म्हणजे त्याला तर्कशास्त्रानुसार कांहीं मूलतत्त्व आधारभूत असावें लागतें. नुसती अकारविल्हेची मांडणी हें अशा प्रकारचें वर्गीकरणाचें तत्त्व होऊं शकत नाहीं. तथापि अशाप्रकारची मांडणी निदान संदर्भशोधनाला उपयोगीं पडते म्हणून ती प्रथम दिली आहे.

* हास्यकारणांची यादीः—१ अडाणीपणा २ अतिक्रमण ३ अतिरेक

---

* कोणताहि हास्यविनोदावरील चर्चाग्रंथ घेतल्यास त्यांत वर्गीकरण सापडतेंच. पण तें कोणत्याहि मूल तत्त्वांना अनुसरून केलेलें नसतें. तर डोळ्या पुढें वावरणारे हास्यकारणांचे जे प्रकार आढळतात त्यांची केवळ सोदाहरण अशी यादीच असते. तिला शास्त्रीय वर्गीकरणाचें स्वरूप असत नाहीं. याचें एक उदाहरण अगदीं अलीकडे प्रसिद्ध झालेल्या मॅक्स ईस्टमन् नामक अमेरिकन ग्रंथकाराचें घेऊं. या ग्रंथाचें नांव Enjoyment of Laughter असें आहे. त्यांत एकापुढें एक चर्चिलेल्या विषयांची यादी खालीलप्रमाणें आहेः—

Tickling. Infant–Laughter. Adult Laughter. Witty jokes. Ludicroues Perceptions. Wit. Nonsense. Funny things. Funny Pictures. Poetic Humour. Comical figures of speech. Comic action. Cemic style. Cartoons. Rich jokes. Atrocious Puns. Poetic Puns. Distorted words. Bad grammar. Exaggeration. Caricature. Eurlesque. Parody. Understatement. Sarcasm. Irony of fate. Play things. Painful Pleasures. Satire. Sympathetic Humour. Biting Humour. Aggressive Humour. Ribald Jokes. Truth.

४ अपरिचितत्व ५ अतिशयोक्ति ६ अदलाबदल ७ अर्धवटपणा ८ अनुकरण ९ अनौचित्य १० अपत्यप्रेम ११ अपघात १२ अपकर्ष १३ अपशब्दप्रयोग १४ अपन्हुति १५ अप्रस्तुत सूचना १६ अपेक्षानिरास १७ अभद्रता १८ अश्लीलता १९ असंगति २० असंबद्धता २१ असभ्यता २२ अहंकार २३ अज्ञान २४ आश्चर्यकता २५ आघात २६ आढ्यता २७ आपात २८ आत्मप्रौढी २९ आत्मविचक्षणता ३० आत्मवैभव ३१ आत्मश्रेष्ठता ३२ आत्मशोधन ३३ आत्मालंकृति ३४ आत्मसमर्थन ३५ आत्मसमाधान ३६ आत्मसामर्थ्य ३७ आसक्ति ३८ इंद्रिय—समाधान ३९ उपमादि ४० उसनवारी ४१ कल्पनामिश्रण ४२ क्रीडा ४३ कुयोग ४४ कुरूपता ४५ कोटि ४६ खेळ ४७ खेळकरपणा ४८ गांभीर्यनाश ४९ ग्राम्यता ५० गुदगुल्या ५१ गोंधळ ५२ चंचलपणा ५३ चहाटळपणा ५४ चारगटपणा ५५ चावटपणा ५६ चिडवणूक ५७ चोराबर मोर ५८ जशास तसें (प्रतिक्रिया) ५९ ठकबाजी ६० ठकास महाठक ६१ ढाशीव विधान ६२ तर्काभास ६३ तंत्रासक्ति ६४ तारतम्यशून्यता ६५ तुच्छतादर्शन ६६ दुर्गुणता ६७ दैववादीपणा ६८ नक्कल ६९ नजरबंदी ७० नाट्य ७१ निरर्थक-शब्द-प्रयोग ७२ निराशा ७३ निरोधन ७४ प्रमाणराहित्य ७५ परावलंबन ७६ प्रसिद्धिविरुधत्व ७७ पुनरुक्ति ७८ प्रेमसंवेदन ७९ फजीती ८० फाजीलपणा ८१ बहाणा ८२ बुद्धिद्वंद्व ८३ बुद्धिपराभव ८४ बुद्धिविजय ८५ भ्रमनिरास ८६ भावनाप्रदर्शन ८७ भोळेपणा ८८ मिथ्यारूपदर्शन ८९ मूर्खत्व ९० लडिवाळपणा ९१ व्यंग्यचित्र ९२ व्युत्क्रम ९३ वाक्व्याघात ९४ विजय ९५ विजोडपणा ९६ विदूषकी ९७ विनोद ९८ विनोदन ९९ विपरीतत्व १०० विरूपता १०१ विरोध १०२ विरोधाभास १०३ विसंगति १०४ वेड १०५ वेडसरपणा १०६ वेडावणें १०७ वेषांतर १०८ शब्दच्छल १०९ श्लेष ११० शुद्धिसांडपणा १११ संस्कृतिच्युतता ११२ सुखरूपता ११३ सुभाषित ११४ सूड ११५ हातचलाखी इत्यादि.

या हास्यकारणांचें **तात्त्विक वर्गीकरण** करावयाचें तर प्रथम तें असें करतां येईलः—

(१) स्वाभाविक हास्याचीं कारणें, कृत्रिम हास्याचीं कारणें.

(२) हास्याचीं कारणें—(१) वस्तुगत (२) संयोगगत (३)

प्रकृतिगत (४) वासनागत (५) भावनागत (६) बुद्धिगत (७) स्वभावगत.

(३) एकव्यक्तिनिष्ठ, अनेकव्यक्तिनिष्ठ.

(४) बहिरंगगत, अंतरंगगत.

पण हास्याचा मनाशींच मुख्यतः संबंध असल्यामुळें, हास्यकांचें हास्यविभावांचें शास्त्रीय स्वरूपाचें वर्गीकरण करावयाचें तर तें खालील क्रमानेंच करणें अधिक योग्य होईल.

१ **निर्मनस्कता**—म्हणजे वेड. मन मुळीं जाग्यावरच नाहीं अशी अवस्था.

२ **विमनस्कता**—म्हणजे निर्मनस्कता नाहीं, तथापि मनाला आलेल्या किंचित् वक्रपणाची अवस्था (मग ती रागानें असो, दुःखानें असो, हर्षानें असो.)

३ **अनवधानता**—म्हणजे मन जाग्यावर आहे, पण क्षणभर तें गोंधळलें आहे अशी अवस्था. विर्मनस्कतेंत वेड पर्णपणें नाहींसें झाल्याशिवाय मन जाग्यावर येऊंच शकत नाहीं. अनवधानतेंत तें क्षणभरानें आपोआप जाग्यावर येऊं शकतें, आणि क्षणभराच्या चलितावस्थेंत आपण केलें तें योग्य नव्हतें अशी समजूत त्याची त्यालाच पटते, किंवा दुसऱ्यानें दाखवून दिल्याबरोबर पटते. उलट वेडांत काय केलें याचें भानच मनुष्याला असत नाहीं.

४ **अज्ञान**—म्हणजे वस्तुस्थितीविषयीं यथार्थ ज्ञान नसण्याची अवस्था.

५ **बुद्धिदौर्बल्य**—म्हणजे मन जाग्यावर आहे, वस्तुमात्राचें पृथकपणें ज्ञान आहे, पण त्या एकंदर वस्तूंचा मिळून संकीर्ण सुसंबद्ध ज्ञानपरामर्ष नाहीं अशी अवस्था.

६ **बहाणा**—म्हणजे अंतरंगांत वरील प्रकारचा ज्ञान परामर्ष आहे, पण जाणूनबुजून स्वार्थी हेतूनें किंवा खेळकरपणानें तो नाहीं असें भासविण्याच्या इच्छेची अवस्था.

७ **आत्मरक्षणबुद्धि**—म्हणजे दुसऱ्याकडून आपणावर कोणच्याहि प्रकारचा आघात झाल्यास त्याचें केवळ त्या पुरतें निवारण करण्याच्या इच्छेची अवस्था.

८ **आक्रमणबुद्धि (अ)**—म्हणजे दुसऱ्यानें आपणावर कोणच्याहि प्रकारचा आघात केल्यास, त्याचें केवळ निवारणच नव्हे तर त्या संधीचा उपयोग करून त्या दुसऱ्यावर उलट चढाई करण्याच्या इच्छेची अवस्था.

(आ) दुसऱ्यानें आपणावर आघात केलेला नसतांहि स्वार्थी किंवा पराक्रमाच्या हौसेनें त्यावर चढाई करण्याच्या इच्छेची अवस्था.

९ बुद्धिचापल्य—म्हणजे लीलेच्या इच्छेनें प्रतिभेच्या साहाय्यानें बुद्धीचे निरनिराळे गुण प्रकट करण्याच्या इच्छेची अवस्था.

१० स्वभाववैशिष्ट्य.

वरील दहा अवस्थांमध्यें मनुष्य स्वतः हसतो किंवा दुसऱ्याला हसूं येईल असें कांहीं आचरण (कृति, भाषण, संभाषण इत्यादि) करतो. तेव्हां ती प्रत्येक गोष्ट हास्यक या सदरांत पडते.

वरील वर्गीकरण मानवी मनाच्या स्वाभाविक अवस्थांना उद्देशून केलेलें आहे. आणि त्याचीच चर्चा, कांहीं कांहीं उदाहरणें देऊन, पुढें केली आहे.

आतां हास्यकापासून हास्य निर्माण होण्यासंबंधानें कांहीं सर्वसाधारण विधानें करावींशीं वाटतात तीं देतोः—

(१) हास्यविनोदाच्या अनुभवांत मन हें मुख्य असल्याकारणानें हास्यविनोद व्यापारांत किती मनांचा संबंध यावा लागतो ? ह्याचें उत्तर किंचित् साविस्तर द्यावें लागतें. हास्यविनोदाचा अनुभव मानवी मनालाच येणार. तेव्हां हा अनुभव घडण्याला कमींत कमी एक तरी मानवी मन अवश्य ठरतें. म्हणजे एका बाजूला एकतरी मनुष्य, आणि दुसऱ्या बाजूला त्याच्या इंद्रियांशीं संनिकर्ष घडवून आणणारी कांहीं हास्यकारक वस्तु. इतकीच सामुग्री सिद्ध असेल तरी हास्य निर्माण होईल. उदाहरणार्थः—एकाद्या निर्जीव वस्तूला एकाद्या सजीव प्राण्याचें हुबेहुब रूप यदृच्छेनें प्राप्त झालें असेल तरी तें पाहून हसूं येईल. निर्जीव वस्तूंना आपाततः अशीं सजीवांचीं हुबेहुब रूपें येणें अशक्य नाहीं. पण यापुढें जाऊन असें म्हणतां येईल कीं, हास्यविनोदाचा बहुतेक पसारा सिद्ध होण्याला प्रायः एकाहून अधिक मनुष्यांची आवश्यकता असते. एक प्रत्यक्ष बावरणारा म्हणजे आपल्या आचरणानें भाषणानें कोणतेंहि एखादें हास्यक निर्माण करणारा. आणि दुसरा तें पाहून त्याजमध्यें विनोदबुद्धि असेल तर हसणारा. म्हणजे एक अजाणतें मन आणि दुसरें जाणतें मन यांचा संयोग यावा लागतो. अजाणते म्हणजे आपण स्वतः दुसऱ्या कोणाचा हास्य विषय होत आहों असें ज्ञान नसणारें मन. आपण हास्यास्पद रीतीनें वागतों आहों हें ज्याला कळलें तो तसा वागणारच नाहीं. कारण दुसऱ्याला हसण्याची प्रवृत्ति मनुष्यमात्रांत जितकी मूलभूत तितकीच

स्वतःचें हसें न करून घेण्याची, किंवा हास्यतेपासून आपलें संरक्षण करून घेण्याची वृत्तिहि मूलभूत आहे असें समजावें. मनुष्याला इतर मनुष्यांशीं बरोबरीच्या समानतेच्या नात्यानें होणारा व्यवहार हाच इष्ट व आनंददायक वाटतो. त्याची संगतिप्रियतेची जी उपजत बुद्धि ती याच कामीं याच कारणानें खर्चीं पडते. पण आपणांला दुसऱ्यानें हसणें म्हणजे आपणांवर दुसऱ्यानें कमीपणाचा आरोप करणें असें त्याला वाटतें, आणि या हसण्याला तो रागाची प्रतिक्रिया करतो.

आतां धंदेवाईक विदूषक खुषमस्करे यांचें उदाहरण मात्र येथें घ्यावयाचें नाहीं. कारण वरील नियमाला सोडून हे लोक वागतात, म्हणजे जाणूनबुजून स्वतःला हास्यास्पद करून घेतात असें दिसतें. पण तो केवळ त्यांचा उपजीविकेचा धंदा असतो. या धंद्यांतून पुढें कदाचित् तद्विषयक कलाहि निर्माण होऊं शकते. आणि आपल्या कृतीला लोक कमी हसतात असें त्यांना दिसून आलें तर ते जी सुधारणा म्हणून करितात ती आपली कृति प्रयत्नानें अधिक हास्यस्पद करणें हीच होय ! पण इतर नटवर्गाप्रमाणें विदूषक किंवा खुषमस्कऱ्या हा एक प्रकारचा नटच होय. नट हा बोलूनचालून सोंगाड्या, आणि तो सोंगाड्या म्हणून जेव्हां पुढें येतो तेव्हां तो आपलें खरें व्यक्तित्व बाजूला काढून ठेवूनच येतो. यामुळें वीराचें काम करणारा नट हा जसा खरा वीर ठरत नाहीं, किंवा स्त्रीची भूमिका घेणारा पुरुष स्वतःच्या किंवा प्रेक्षकांच्या शृंगारिक भावनांचा विषय होत नाहीं, त्याचप्रमाणें विदूषकाच्या चेष्टांना प्रेक्षक हसले तरी ती भूमिका करणारा मनुष्य मुळांत हास्यास्पद आहे असें प्रेक्षकांना कधींहि वाटत नाहीं. प्रेक्षक हसतात ते सोंगाच्या बतावणीला. परकायेंत शिरून वावरणाऱ्या आत्म्याला, मूळच्या कुडींतील आत्म्याला नव्हे. तात्पर्य, विदूषक खुषमस्करे अशांचीं, म्हणजे विशेष स्पष्टीकरण करण्यास योग्य अशीं, उदाहरणें बाजूला ठेवलीं तर, वर सांगितलेला सिद्धांत अबाधित राहतो. तो हा कीं, हास्यविनोदाला तत्प्रकरणांतर्गत हास्यतेची जाणीव नसणारा एक, आणि तो निर्माण करीत असलेल्या हास्यतेचा अनुभव घेणारा जाणता असा दुसरा मनुष्य असावा लागतो. आतां कित्येक वेळां असेंहि घडेल कीं, दोन्ही जाणतीं मनेंच वावरत असतां त्यांच्या परस्पर व्यवहारांतून हास्यविनोद निर्माण होतो. याचें कारण ते दोघेहि आळीपाळीनें हास्याचे विषय व विषयी होतात. चोरावर मोर, शेराला सव्वाशेर, ठकास ठक अशा गांठी पडल्या म्हणजे

दोघेहि बुद्धिमान् व हास्यविनोदशील असल्यामुळें एकमेकांवर बुद्धिप्रभावानें वरचढपणा करण्याच्या प्रयत्नांत ते दोघेहि एकमेकांना हसूं हसवूं शकतात. येथें तिसऱ्या मानवी मनाचें कारण नाहीं.

(२) पण असेंहि घडतें कीं, एका बाजूला एक किंवा अधिक जाणतीं मनें व दुसऱ्या बाजूला कांहीं जाणतीं व कांहीं अजाणतीं मनें, अशांच्या व्यवहारांत जाणत्यांना हास्यानुभव येतो व अजाणतीं हास्यविषय होतात. दोघांची गंमत तिसऱ्यानें तटस्थपणानें पाहावी असें घडतें तेव्हां एक हसणारा, एक हसून घेणारा—हास्यास्पद करण्यासारखी कृति करणारा—आणि शिवाय हा तिसरा त्या दोघांना पाहून हसणारा असाहि मेळ पडूं शकतो. हास्यविनोद हा पुष्कळसा सामाजिक, संसर्गजन्य, संसर्गानें वाढणारा—असा त्याचा गुण असल्यामुळें हास्यविनोदाच्या व्यवहारांत जितकीं अधिक जाणतीं अजाणतीं मनें पडतील तितका तो गुण अधिक वाढेल व अधिक परिणामकारक होईल हें उघड आहे. दिव्याचा प्रकाश त्याच्यामागें तेजप्रक्षेपक आरसे लावून वाढवितां येतो, किंवा सारंगीला वर चारच तारा असल्या तरी आजूबाजूला तरफेच्या तारा पुष्कळ असल्यानें तिचा आवाज मोठा होऊन खुलतो, त्याप्रमाणें जितक्या अधिक माणसांचा संबंध हास्यविनोदांत येईल तितका तोहि अधिक खुलतो, यांत काय आश्चर्य !

(३) हास्यकारण फलद्रूप होण्याला म्हणजे हसूं उत्पन्न होण्याला नेहमींच समान संस्कृतीचे लोकांचा परस्पर संबंध आला पाहिजे असें मात्र नाहीं. परंतु कांहीं विशेष प्रकारच्या हास्यकांना ती गोष्ट अवश्य लागू पडते. केळ्याच्या सालीवर पाय घसरून पडणारा आणि त्याला हसणारा हे दोघे समान संस्कृतीचे नसले तरी चालतील. पण हेत्वाभासाचा दोष करणारा, औचित्यभंग करून बोलणारा लिहिणारा सुशिक्षित असला तर त्या प्रसंगाचे मर्म ओळखून हसूं येईल तें त्याच्यासारख्या सुशिक्षित तज्ज्ञालाच येईल; इतरांना येणार नाहीं. कारण त्या विषयांतील ज्ञानाच्या सरासरीच्या अपेक्षाभंगानेंच हसूं येणार. समानतेच्या भूमिकेवर हास्यकाची सर्व पूर्वतयारी आधींच सिद्ध असते. विषमसंस्कृतीच्या लोकांना एकमेकांना हसण्याला आधीं आपल्यांतलें अंतर तोडून मनानें समानतेच्या भूमीवर यावें लागतें आणि मग हसण्याची भावना फलद्रूप होते.

(४) कित्येक हास्यकांत दुतर्फी मनाचा खेळ असतो हें तर खरेंच आहे. पण

केव्हां केव्हां एकच मन दोन प्रकारांनीं वावरत असतें किंवा तसें वाटण्याचा रास्त संभव असतो. म्हणजे मनुष्याचेकडून झालेलें भाषण किंवा वर्तन अजाणतां तसें झालें, किंवा त्यानें तें तसें मुद्दाम जाणून बुजून केलें याविषयीं शंका उत्पन्न होते. कारण दोनहि रीतींनीं केलेली क्रिया अगदीं एकाच स्वरूपाची असते. उदाहरणार्थ, अज्ञानप्रदर्शन हें जसें खरें असल्यामुळें एक प्रकारें हास्यकारक होतें तसेंच अज्ञानाचा बहाणाहि होतो. कसें तें पहाः—" तरुण नातवाचें लग्न दूर गांवीं झालें. त्याला त्याच्या वृद्ध आजीबाई गेल्या नव्हत्या. पुढें नातवाची आणि आजीबाईची गांठ पडली तेव्हां आजीला नमस्कार करतांना नातू लडिवाळपणानें म्हणाला " आजी, मी तुझ्यावर रागावलों आहे बरं का ! तूं माझ्या लग्नाला आली नाहींस ! " तेव्हां आजी म्हणाली " मी कां येऊं तुझ्या लग्नाला ? तूं कुठें आला होतास माझ्या लग्नाला ? " हें उत्तर एखादी म्हातारी अज्ञानानें किंवा तिरसटपणानें देऊं शकेल तसेंच तें थट्टेनेंहि देईल. अज्ञानानें देईल त्याचें हसूं येईलच. पण तें थट्टेनें दिलें असेल तर त्याचें अधिकच हसूं येईल. उत्तर अज्ञानाचें असेल तर आजीबाईचें अज्ञान प्रकट करून लाजवूं नये म्हणून हसणारे जपून हसतील. पण म्हातारीनें तें उत्तर विनोदी बुद्धीनें दिलें असेल तर तो बहाणा असून ती स्वतःहि हसेल, आणि म्हातारीच्या बुद्धीनें तरुणावर ताण केली असें जाणून सर्वचजण खो खो हसतील !

" बंडुनाना व पांडुतात्या यांचा एक मित्र वारला. त्याच्या प्रेतयात्रेला बंडुनानाला हजर राहतां आलें नाहीं, याविषयीं ते भेटले तेव्हां त्यानें आपण होऊन खेद प्रकट केलाच. पण पुढें पांडुतात्या म्हणाले, " तूं प्रेतयात्रेला हजर नाहींस म्हणून आपला मित्र तुझ्यावर रागावला आहे. " तेव्हां बंडुनाना म्हणाले, " येवढेंच ना ! त्यांत काय आहे ? माझ्या प्रेतयात्रेला त्यानेंहि हजर राहूं नये म्हणजे झाली कीं नाहीं फिटासफीट ! " हीं दोनहि परस्पर भाषणें अज्ञानानें झालेलीं असणें सहसा शक्य नाहीं. पण भावनेच्या बोलण्याच्या भरांत क्षणभर बुद्धि कशी हतबल होते त्याप्रमाणेंच ती तशी झाल्याचा बहाणा कसा करतां येतो व हास्य उत्पन्न होतें याचीं हीं उदाहरणें आहेत.

(५) हास्यकांच्या उदाहरणासंबंधानें आपण हेंहि लक्षांत ठेविलें पाहिजे कीं, एकाच प्रसंगीं, एकाच शब्दप्रबंधांत, हसूं येण्याचें एकच कारण उमटेल असें नाहीं. तर एकाहून अधिकहि उमटूं शकतात. कांहीं तसबिरींत चित्रें फाडून

एकाबर एक लावल्यानें दोन दोन तीन तीन देवतांचीं दर्शनें एकत्र घडतात, त्याप्रमाणें एकाच प्रसंगांत किंवा शब्दप्रबंधांत एकाहून अधिक हास्यकांचा भास होऊं शकेल. याचें कारण असें कीं, केवळ एकेरी मनाच्या व्यापारांत हसूं येण्याला फारशी जागा नसते, पण एकाहून अधिक मनांच्या सह-व्यापारांचा योग आला म्हणजे वैचित्र्य, विरोध, बक्रता, असंगति इत्यादि गुणांनीं हास्य तर उत्पन्न होतेंच, पण त्यांतच निरनिराळे स्वभावहि दिसून येतात. उदाहरणार्थ, भोळेपणा पक्केपणा, एकाचा स्वार्थ दुसऱ्याचें औदार्य, एकाचा सरळपणा एकादा मुर्दाडपणा, अशीं द्वंद्वें हास्य उत्पन्न करणारच.

(६) शब्दात्मक हास्यकांपैकीं पुष्कळांना साहित्यिक अलंकारांचें स्वरूप आपोआप येतें. कारण शब्दात्मक हास्यकें प्रायः बक्रोक्तीच्या जातीचीं असतात, आणि बहुतेक अलंकारहि वक्रोक्तीवरच आधारलेले असतात. या बक्रोक्तीसंबंधानें भामह नांवाचा साहित्यशास्त्रकार म्हणतोच कीं, ' कोऽलंकारोऽनयाविना ' ? साहित्यशास्त्रकार दंडी म्हणतो कीं, ' एकंदर वाङ्मयांत स्वभावोक्ति आणि वक्रोक्ति असे दोनच मूळ भेद आहेत.' पण स्वभावोक्ति हा बक्रोक्तिरहित असा एकच अलंकार असतां, प्रायः इतर सर्व अलंकार वक्रोक्तीवर अधिष्ठित असतात. बक्रोक्तीशिवाय इतरहि कांहीं विशेष गुण अलंकारांत असतात म्हणूनच त्यांना निरनिराळीं बिशेष नांवें दिलीं गेलीं आहेत हें वेगळें. पण ' कोऽलंकारोऽनयाबिना ' हें बिसरून चालतां येत नाहीं. प्रस्तुत आमच्या बिषयाला धरून तर असेंहि म्हणतां येईल कीं, स्वभावोक्ति ही देखील हास्यकारक होऊं शकेल, मग वक्रोक्तीविषयीं तर बोलावयालाच नको. दण्डी म्हणतो, ' जाति क्रिया गुण द्रव्य इत्यादि अवस्थांतील पदार्थमात्राचें रूप प्रत्यक्ष हुबेहुब डोळ्यापुढें उभें करणारी ती स्वभावोक्ति होय. ' अर्थात् स्वभावोक्तीनें डोळ्यापुढें उभ्या केलेल्या रूपांमध्यें हास्यकारक अशींही कांहीं वस्तुरूपें असणारच. स्वभावोक्तीचीं जीं उदाहरणें देण्यांत येतात त्यांत निम्मी अधिक हास्यकारक अशींच आढळतील. कोठें म्हाताऱ्याचें वर्णन, कोठें माकडचेष्टांचें वर्णन आढळेल, तर उत्तररामचरित नाटकांत ऋषिकुमारांनीं अश्वमेधविषयक अश्वाचे केलेलें वर्णन ' पश्चात् पुच्छं बहति विपुलं ' हें हास्य उत्पन्न करणारेंच आहे.

आम्हीं दुसरेंहि एक साधें उदाहरण देतों. "चुलीवर भांड्यांत दूध तापत ठेवलेलें होतें. तें उतूं जाण्याच्या स्थितीला आलेलें पाहून एक लहान मुलगी धावत जाऊन आईला म्हणते, " आई आई, बघ कसं दूध पातेल्यापेक्षां

मोठं झालं आहे तें! " ही वक्रोक्ति नाहीं. सरळ स्वभावोक्तिच आहे. पण मुलीच्या या वर्णनानें ऐकणाराला हसूं आल्यावांचून राहणारच नाहीं.

असो; सांगण्याचें तात्पर्य हेंच कीं, स्वभावोक्तिसुद्धां जर हास्यकारक होऊं शकते तर वक्रोक्ति ही किती होईल ? या दृष्टीनें पाहतां आमच्या मतें खालील प्रमुख अर्थालंकार हे हास्यकें होण्याला पात्र ठरतील. मात्र अलंकार हा दुधारी आहे. कारण तो सौंदर्य किंवा उदात्त भावनाहि उत्पन्न करूं शकतो, आणि तसें घडल्यास तेथें हास्य उत्पन्न होणार नाहीं. (याची विशेष चर्चा पुढें कोटी या हास्यकाच्या चर्चेत केली आहे), पण वक्रोक्तिगर्भ अशा अलंकारांतून हास्यकें सहज निघतात. हास्यकें होण्याला पात्र किंवा अनुकूल असे अलंकार खालील होत :—

उपमा, रूपक, श्लेप, प्रत्यनीक, मीलित, काव्यलिंग, परिवृत्ति, पर्याय, अर्थापत्ति, समाधि, विरोध, विभावना, अतिशयोक्ति, विशेषोक्ति, असंगति, विषम, विचित्र, अधिक, विशेष, व्याघात, सूक्ष्म व्याजोक्ति, परिकर, अर्थांतरन्यास, पर्यायोक्त, व्यतिरेक, दृष्टांत, अपन्हुति, उत्प्रेक्षा, भ्रांतिमान, संदेह, रसवत्. जे अलंकार यांतून वगळले ते मुख्यतः विशिष्ट शब्दरचना इत्यादिकांवर अवलंबून असून त्यांत अर्थस्वारस्याला महत्त्व नसतें.

आतां आम्ही वर केलेल्या हास्यकांच्या वर्गीकरणांत, म्हणजे मुख्यतः मनुष्याच्या मानसिक स्थितीवर आधारलेल्या हास्यकांच्या वर्गीकरणांत, दिलेल्या हास्यकांची चर्चा करण्यापूर्वीं कांहीं इतर प्रकारच्या हास्यकांची थोडीशी चर्चा करून मग त्या मुख्य विषयाकडे वळूं. हीं इतर हास्यकें म्हणजे ज्यांचा मनुष्याच्या स्वतःच्या मनःस्थितीशी फारसा संबंध पोचत नाहीं अशीं.

कुरूपता

हास्यविनोद हा मनुष्यप्राणीच करूं शकतो, निर्जीव वस्तु तो करूं हास्यविनोद शकत नाहीं, हें सांगावयास नकोच. तेव्हां कमींत–कमी एक मानवी मन तरी या उद्योगांत व्यापृत असलें पाहिजे हें उघड आहे. दोन निर्जीव वस्तु मानवी मनाच्या दृष्टीनें कितीहि हास्यास्पद असल्या तरी त्यांचें त्या एकमेकांना हसूं येणार नाहीं. पण मानवी मन त्या दोघांनाहि पाहून हसेल. इतर मनुष्यांचा संबंध न येतां मनुष्य हसतो, तो अशाच वस्तूंना. कोठें निर्जीव वस्तूला भलताच आकार आलेला असला, किंवा तिजमध्यें बेसुमार कुरूपता प्रकट

झालेली असली, तर ती पाहून मनुष्याला हसूं येतें. कुरूपता पाहून दोन प्रकारच्या भावना होऊं शकतात. एक भावना ही कीं, आपण स्वतः तितके कुरूप नाहीं. ह्या भावनेंत आत्मप्रौढी, अहंकार, श्रेष्ठताबुद्धि यांची झांक असते. दुसरी भावना तिरस्काराची आणि विन्मुखतेच्या इच्छेची. कुरुप वस्तूपासून दूर रहावें, तिचा संपर्क आपणांला लागूं नये, व तिचा व आपला संबंध इतर कोणी जोडूं नये अशी ती इच्छा असते. आणि ती सफल होत असते तोंपर्यंत आपणांला हसूं येतें. पण ती आपल्या अंगाशीं चिकटली, किंवा आपला आणि तिचा संबंध लोकांनीं जोडला, म्हणजे हसूं येत नाहीं; तर तें संकट वाटून त्यांतून कसें सुटूं असें होऊन जातें. दुसऱ्याच्या घराला बेढब कुरूप स्वरूप आलें असेल तर त्याकडे बोटें दाखवून आपण स्वतः हसतों व लोकांना हसवितो. पण तेंच विशेषण आपल्याच घराला लागण्यासारखे असलें तर आपणांला हसूं येईल काय ? दुसऱ्याचें मूल कुरूप, कुलक्षण असें पाहिलें म्हणजे आपण हसतों; कारण आपलें मूल त्याहून चांगलें अशी श्रेष्ठतेची भावना आपली असते आणि त्याचा व आपला संबंध कोणास लावतां येत नाहीं. त्यापासून दूर राहण्याची इच्छाहि सफल होऊं शकते. पण दुर्दैवानें आपलेंच मूल वरील विशेषणें लागण्यासारखें उपजलें निपजलें तर मात्र हसूं येणार नाहीं. येथें आत्मप्रौढीची बुद्धि राहूं शकत नाहीं; आणि शिवाय तें मूलहि दूर लोटितां येत नाहीं. तें आपलेंच म्हणून आपणांला सतत जवळ बाळगावें लागतें, आणि हें यांचें मूल असें म्हणून त्याचा आपला संबंध लोक जोडतात. या मिश्र भावनेपैकीं जेथें तिरस्काराची दूर ठेवण्याची भावना त्यांतल्या त्यांत अधिक असते तेथें वस्तूला आपण कुरूप किंवा दुर्दर्शन असें म्हणतों. पण जेथें फक्त आत्मप्रौढी किंवा श्रेष्ठताबुद्धि अधिक असते तेथें तिला आपण हास्यास्पद असें म्हणतों. इंग्रजींतील Ugly आणि Ridiculous या दोन विशेषणांतील भेद वरील तारतम्यानेंच ओळखिला जातो.

लकब

निर्जीव वस्तु सोडून सजीव घेतल्या तरी त्याहि अशाच रीतीनें हास्यकारक ठरतात. यांत स्वतः त्या सजीवांना आपणांमध्यें कांहीं हास्यकारकता आहे याचें भानहि नसतें. त्यांचे विचार, त्यांचा स्वभाव, किंवा त्यांचें आचरण ह्या सर्व गोष्टी ठाकठीक असतात. पण त्यांना कांहीं लकबी म्हणून असतात त्या इतर सामान्य माणसांना नसतात. आणि त्या केवळ त्यांच्या विलक्षणतेमुळें

इतरांना हसूं आणतात. या लकबी अशिक्षितांनाच ग्राम्यांनाच असतात असें नाहीं; तर सुशिक्षितानांहि असतात. यासंबंधीं थोडेंबहुत विवेचन मागें बर्गसन याच्या हास्यमीमांसेंत आलेंच आहे.

या लकबी अशा मनुष्यांच्या बोलण्या चालण्यांत चलनवलनांत हरघडी दिसून येतात व त्यांमुळें त्या हास्य उत्पन्न करतात. उदाहरणार्थ, खांदे उडवणें, डोळे मिचकावणें, स्वर खालीं वर करणें, वरचेवर मुद्दाम मागें किंवा बाजूला वळून पहाणें, चष्मा असला तर त्याची घालकाढ करणें, हातरुमाल नाचवणें, कोटाची कॉलर हातानें धरणें, खिशांत हात घालून बोलणें, धोतर सावरणें, खाकरणें, विनाकारण खोकणें, उगाच हसल्यासारखें करणें. इत्यादि.

वास्तविक या लकबींना कांहींच अर्थ नसतो. किंवा त्यांतील एखादी दुसरी गोष्ट बऱ्याच वेळांत एखाद वेळच घडली तर तिचें हसूं येत नाहीं. ती नैमित्तिक व सकारणहि वाटते. पण पुनरुक्तीमुळें तिची निष्कारणता सिद्ध होते, आणि पुनरुक्ति व निष्कारणता या दोनहि विभावकारणांमुळें पहाणाराला ऐकणाराला हसूं येतें.

कित्येक प्रतिष्ठित सुसंस्कृत माणसांना म्हणजे प्रोफेसरांसारख्यांनाहि आपण बोललेलें शेवटचें वाक्य स्वतः अगदीं हलक्या आवाजांत आपल्याशीं म्हणण्याची सवय असते. किंवा त्यांच्या तोंडांत खालील प्रयोग हरघडी येतात.

That's the idea, mind.
At any rate.
Do you understand?
As a matter of fact.
you see the point·
Last time.
Of course that's it.
Stand up on the bench.—बेंचावर उभा रहा.
काय देवा ?
देवा देवा !
हें एक झालं.

कित्येक नाटककारांनीं प्रेक्षकांना हसवण्याकरितां मनुष्यमात्राच्या असल्या

व्यंग्यांचा उपयोग करून घेतला आहे. उदा० खालील शब्द किंवा शब्द-प्रयोग कांहीं कांहीं पात्रांच्या तोंडीं मुद्दाम बरचेवर घातलेले असतात.

समजलों समजलों.
आहे काय नाहीं काय !
काय समजलेत !
तुमचा देव भला करो !
म्हटलं.
काय बोला.
खरं कीं नाहीं ?
हूं. होय का, होय कीं.
आल लक्षांत.
त्याच असं.
मग काय म्हणतां ?
हें शिंचं असंच.

कित्येकांना दुसरा कोणी बोलला त्याचा शेवटचा शब्द स्वत: उच्चारून मगच पुढें आपलें म्हणणें सांगण्याची संवय असते. 'म्हणून मीं असं केलं.' 'असं केलं—मग तुम्हीं केलं तर बरोबर केलं.'

अप्रस्तुत सूचना—

मनुष्याच्या अंगीं हास्यकारक अशी एकादी लकब नसतां किंवा खरोखर अज्ञान नसतां सहज गतीनें कांहीं गोष्टी अशा घडतात कीं त्या पाहून हसूं येतें. लिहिण्यांत किंवा बोलण्यांत असें वारंवार घडतें. त्यामुळें लिहिणारा बोलणारा यांच्या मनांत नसलेले अर्थ किंवा सूचना सहजगतीनें उत्पन्न होतात. याचीं कांहीं उदाहरणें देतों:—

विलायतेस गेलेल्या आपल्या नवऱ्यास त्याच्या स्त्रीला पत्र पाठवावयाचें होतें, आणि त्यांत आपलें विरहदुःख वर्णन करावयाचें होतें. तिला लिहावयाचें होतें कीं, "आपण गेल्यापासून मला दाही दिशा 'शून्य' झाल्या आहेत." विरहव्यथेचें हें वर्णन बरोबर झालें असतें. पण तिनें लिहिलें कीं, "आपण गेल्यापासून मला दाही दिशा 'मोकळ्या' झाल्या आहेत." शून्य व मोकळ्या यांतील भेद बाईला कळत नव्हता असें नाहीं. पण सहज चुकून लिहून गेली; पण यामुळें अर्थाचा अनर्थ किती होतो !

तसेंच लिहिण्यांत शब्द चुकून इकडचे तिकडे पडले तरी त्यांतून भलतीच अप्रस्तुत सूचना निघून हसूं येतें. खालील इंग्रजींतील जाहिरातींचीं उदाहरणें पहा :—

(१) Wanted a situation as governess by a young lady aged 26 for three years यांतील ' For three years ' हे शब्द situation यापुढें पाहिजेत. पण ते चुकून पडले तसे पडल्यानें हास्यास्पदता सिद्ध झाली. कारण ही बाई सतत तीन वर्षे एकसारखी सव्वीस वर्षांचीच राहिली असा अर्थ होतो.

(२) For sale, a piano, by widow lady with carved legs. यांत कोरलेले पाय हे विशेषण Piano ला लागण्याऐवजीं Piano घेणाऱ्या बाईला लागण्यामुळें हसूं येतें.

(३) wanted a girl about sixteen for bottling— बाटल्या भरण्याच्या कामाकरितां एक सोळा वर्षांची कामकरी मुलगी पाहिजे अशी मागणी असतां चुकून वेगळ्या ठिकाणीं पडलेल्या शब्दामुळें बाटलींत भरण्याकरितां सोळा वर्षांची मुलगी पाहिजे असा अर्थ सुचविला जातो.

तसेंच ही अप्रस्तुतसूचना नको तें शब्द पडून किंवा हवे ते वगळले जाऊं नहिं होऊं शकते. आणि यांत खरोखर अज्ञान किंवा भोळेपणा कांहीं नसतो; सहज झालेला हस्तदोष घाण करितो. असें सांगतात कीं, मुंबई युनिव्हर्सिटिच्या एका मराठी विषयाच्या प्रश्नपत्रिकेंत खालील प्रश्न छापण्यांत आला होता. " मोरोपंत व वामन यांची करा. " येथें तुलना हा शब्द प्रश्न लिहिणाऱ्याच्या हातून चुकून गळला. कोणीहि विद्यार्थी ' तुलना ' हा शब्द तेथें आहे असें समजूनच उत्तर लिहितात. परंतु त्यांत हास्यास्पदता कशी निर्माण झाली हें पहा. नुसतें ची–करणें याचा अर्थ ग्राम्य भाषेंत हजामत किंवा बोडंती करणें असा होतो. निदान रूढीनें तसा चिकटून राहिला आहे. याचा फायदा घेऊन एका टारग्या विद्यार्थ्यानें वामन व मोरोपंत या कवींची तुलना तर उत्तम रीतीनें केलीच, पण प्रश्न काढणाराला उद्देशून आणखी एक वेगळें उत्तर असें लिहिलें ' अहो वामन व मोरोपंत यांचीहि केली असती ! पण लेखणी ही वस्तऱ्यासारखी उपयोगीं पडत नाहीं. शिवाय वामन व मोरोपंत हेहि जवळ हाताशीं नव्हते हो. काय करूं ? ",

(४) मुंबईस एक नवें वर्तमानपत्र New Age अशा नांवाचें निघणार होतें. त्यासंबंधानें मुंबईच्याच दुसऱ्या एका वर्तमानपत्रांत तें नांव New Ape असें बुद्धया छापण्यांत आलें.

(५) एक शिक्षक प्राणिशास्त्राचा धडा शिकवीत होते. तेव्हां एक मुलगा खिडकीबाहेर तोंड काढून पाहत धडयाकडे दुर्लक्ष करीत होता. त्याला शिक्षक म्हणाला, "अरे, माकडांचा धडा चालू आहे. तुझं लक्ष नसलं तर तो कसा समजेल ? माझ्याकडे पहा, म्हणजे माकड कसं असतं तें तुला कळून येईल ! "

(६) एका न्यायाधीशापुढें डॉक्टराची साक्ष चालू होती. मुकदम्यांतील मृत मनुष्यासंबंधानें चौकशी होती ती. प्रश्नाला उत्तर देतांना डॉक्टर म्हणाला, " हा मनुष्य कसा मेला हें मला ठाऊक आहे. मीच त्याला शेवटीं औषध देत होतों. " तेव्हां न्यायाधीश म्हणाले "तुम्ही या रोग्याला औषध देत होतां इतकं लिहून घेतलं तरी पुरे आहे. मृत्यूचं कारण सांगायला नको. "

(७) कोर्टांत वकीलांची बाचाबाची झाली. एक वकील दुसऱ्याबर तोंड टाकून म्हणाला, " इतकी साधी गोष्ट न समजण्याइतका एकच गाढव या कोर्टांत मला दिसतो. " तेव्हां न्यायाधीश रागावून म्हणाले, " हें तुम्ही काय बोलतां ? हा मी येथें आहें हें तुम्ही विसरतां. "

मुद्राराक्षस

हल्लीं छपाईचें काम पुष्कळ वाढलें आहेच. पण त्या बरोबर तें अतिशय घाईनेंहि उरकावें लागत असतें. लेख शुद्ध लिहून दिला तरी छपाईच्या चुका होतात. त्या किति हास्यास्पद ठरतात हें कोणास सांगावयास नकोच.

अशा हास्यास्पद चुका वर्तमानपत्रें मासिक पुस्तकें वगैरेंतून वाढत्या प्रमाणांत आढळतात. या चुकांचा आणखी एक प्रकार असा आहे कीं, मुद्रकाला सूचना म्हणून कांहीं शब्द कागदावरील समासांत लेखकानें लिहिले असल्यास टाईप जुळविणारा ते मजकुरांतच दडपून देतो. एक गोष्ट अशी सांगतात कीं, एका गृहस्थानें हलवायाच्या घरून मिठाई विकत आणली तींत एक माशी पंख चिकटून आली. मिठाई खाणारा ती खाऊं लागला तेव्हां ती माशी फडफड करूं लागली. पण खाणारा म्हणाला ' बाई, तूं कोणीहि अस. मालाच्या वजनांत आलीस खरी. आतां धडपड करून काय उपयोग ? ' टाईप जुळविणारा

हा फालतु मजकूरहि याच न्यायानें छापून देतो. अशी गोष्टहि सांगतात कीं, एक सरकारी फाईल (कागदाची मिसल) लॉर्ड कर्झन यांचे हातीं गेली तेव्हां त्यानीं एका कागदावर बाजूला डोक्यावर Most stupid असे शब्द आपल्या हातानें शेऱ्यादाखल लिहिले. पुढें त्या मिसलींतील कागद छापण्यांत आले. त्यांतील या कागदावर जणु कांहीं हा मथळा दिसावा अशा झोकानें Most stupid हे शब्द छापण्यांत आले व तसेच राहून गेले. छापील कागद शेंकडों कचेऱ्यांतून वांटून गेल्यावर चूक लक्षांत आली. मग शेंकडों ठिकाणीं या चुकीनें हसण्याचा कसा पाऊस पाडला असेल याची कल्पना सहज करतां येते.

अशीच आणखी एक गोष्ट. संपादक महाशय हस्तकाला तोंडानें मजकूर सांगत होते, व लेखक तो लिहून घेत होता. हें चालू असतां संपादकांच्या डोक्यावर एक चिमणी घिरट्या घालून पंख फडफडावून त्रास देई. हें सहन न होऊन त्यांच्या तोंडून ' काय शिंच्या चिमणीचा त्रास आहे बुवा ! ' असे शब्द निघून गेले. हस्तकमहाशय बुद्धीचे सागर पडले ! त्यांनीं तेच शब्द इतर मजकुरांत बरोबर जागच्या जागीं लिहिले. पुढें कॉपी छापखान्यांत गेली. छापखान्यांतील कंपॉझिटर व प्रुफकरेक्टर यांना संपादकांच्या नेहमींच्या लिहिण्याचा म्हणजे त्यांच्या थिल्लर भाषेचा अनुभव असल्यामुळें, त्यांनीं हे शब्द मजकुरांत मुद्दामच घातले असतील असें समजून छापून दिले. पण कित्येक वेळां लोकांची मुद्दाम फजिती करावी म्हणून कांहीं कंपॉझिटर किंवा लेखकहि चतुरपणानें एखादें अक्षर मुद्दाम बदलून अर्थाचा अनर्थ व हास्यास्पदता उत्पन्न करतात असेंहि घडतें.

परंतु वरील इतर बाबी सोडून दिल्या असतां प्रायः केवळ अज्ञान किंवा गैरसमजूत यांमुळेंच छापण्यांत चुका होतात. अशा चुकांना ' मुद्राराक्षस ' हें विनोदी प्रतिष्ठित नांव हल्लीं प्राप्त झालें आहे. परंतु तें फक्त साहित्यिक लोकांतच रूढ असून तेच त्याची लज्जत जाणतात. इतरांना तो शब्द न कळल्यानें ते गोंधळतात. परवां एकदां एका छापखान्याचे मॅनेजर कचेरींत मित्रमंडळींशीं बोलत बसले असतां हा मुद्रणदोषाचाच विषय चालला होता. इतक्यांत हेड कंपॉझिटर तेथें आले. त्यांना पाहून मॅनेजर विनोदानें म्हणाले "मुद्राराक्षसाचें बोलतां ना ! आमच्या या गृहस्थांचा त्यांत हातखंडा आहे." बिचाऱ्याला मुद्राराक्षस हे एका संस्कृत नाटकाचें नांव आहे इतकेंच ज्ञान असल्यामुळें तो गोंधळून म्हणाला "छे ! छे ! मला कोठें येतें आहे संस्कृत ? मुद्रा-

राक्षस समजायला ! " सर्व मंडळी खो खो हसली. मग आपल्या गोंधळलेल्या हेड कंपॉझिटरला सावरून घेण्याकरितां मॅनेजरला मुद्राराक्षस या शब्दाचा रूढार्थ समजावून सांगावा लागला. मात्र हा विषय पुरा करण्याकरितां हेंहि सांगणें अवश्य कीं, कित्येक वेळां अशुद्ध छपाईचा योगायोग असा कांहीं विलक्षण घडून येतो कीं, कंपॉझिटरनें अज्ञानानें उभा केलेला मुद्राराक्षस हा लेखकाला भयंकर न वाटतां उलट देवदूताप्रमाणें उपकारक वाटतो ! म्हणजे चुकीनें टाईप धालून बनलेला शब्द हा स्वतः मूळांत लिहिलेल्या शब्दाहून अधिक सूचक व समर्पक असा वाटून तोच शब्द तो कायम करतो. [हा अनुभव माझ्या चाळीस वर्षांच्या संपादकीय आयुष्यक्रमांत मला अनेक वेळां आलेला आहे. तीं उदाहरणें तेव्हां मीं टिपून ठेविलीं नाहींत याचें मला आतां वाईट वाटतें.]

असो. मुद्राराक्षस म्हटल्या जाणाऱ्या छपाईच्या कांहीं चुकांचे प्रकार ते हास्य उत्पन्न करणारे येवढ्याच नात्यानें या खालीं दिले आहेत.

(१) The following guests *dined* at the Government house असें असावें; पण छापतांना *died* असें पडलें. केवढा ' अनर्थ ' झाला !

(२) " अशा रीतीनें हा लग्नसमारंभ अपूर्व झाला " असें पाहिजे; पण " अपूर्ण झाला " असें पडलें.

(३) " श्री. महाशय यांच्या चहात्यांनीं त्यांच्या गुणगौरवपर भाषणें केलीं " असें पाहिजे होतें. पण त्या ऐवजीं ' चहाप्यांनीं गुणरौरवपर ' असे शब्द पडले.

(४) विनोदी लेखक रा. चिं. वि. जोशी यांनीं खालील विनोद 'एरंडाच्या गुऱ्हाळांत ' केला आहे. प्रभातफेरीला उद्देशून एक गृहस्थ म्हणतो, " शाबास भगिनींनो, वीरांगनांनो ! " रिपोर्टरानें मजकूर बरोबर लिहून पाठवला. पण वर्तमानपत्रांत असें छापलें गेलें " शाबास भगिनींनो वारांगनांनो ! " (रा. जोशी यांनीं एरंडाचे गुऱ्हाळ या पुस्तकांत ' कंपॉझिटरचा सूड ' या लेखांत अशाच प्रकारचीं उदाहरणें दिलीं आहेत तीं वाचकांनीं पहावीं.)

(५) एका शिष्टपरिषदेंत मृतसभासदांच्या दुःखप्रदर्शनार्थ एक ठराव झाला. त्यांत प्रारंभीं असे शब्द होते. " This conference notes

with great grief " असे होतें; परंतु छापतांना grief च्या ऐवजीं relief असा शब्द पडला.

(६) एका लग्नसमारंभाच्या प्रसंगीं अभिनंदन करणारे गृहस्थ म्हणाले, You know gentlemen, why we have assembled on this auspicious occasion. पण छापतांना auspicious च्या जागीं suspicious असा शब्द पडला.

(७) एका रेल्वे रिपोर्टांत Earnings of State Railways असें पाहिजे होतें; तेथें Ear-rings of State Railways असें पडलें.

(८) एका बोलपटांत एका तरुण नटानें प्रणयविषयक नाट्य इतक्या उत्तम रीतीनें बठविलें कीं, त्याचा सत्कारसमारंभ करणें भाग पडलें. त्याला कंपनीनें मानपत्र तर दिलेंच; पण विशेष सत्काराकरितां म्हणून एक सोनेरी मुलाम्याची फुलें ठेवण्याची **सुंदर जाळीदार करंडी** नजर केली. अशा सत्कार-समारंभाचें वृत्त वर्तमानपत्रांत छापलेंच पाहिजे ! तें आलें पण मुद्रा-राक्षसाच्या हस्तलाघवानें असें आलें. " **सुंदर जाळीदार रंडी नजर केली** ! "

(९) एका राजकारणी जाहीर सभेच्या वृत्तांतांत " राजाचा जाहीर-नामा वाचण्यांत आला " याऐवजीं " राजाचा राजीनामा वाचण्यांत आला" असें छापलें गेलें. ' छापलें तें चूक कसें असणार ? ' या श्रद्धासूत्रावर ' आतां स्वराज्य मिळालें ' असें वाटणारे कांहीं वाचक मिळावयाचेच !

पताकास्थान

संस्कृत नाट्यशास्त्रकारांनीं पताकास्थान म्हणून नाट्यकौशल्याचें एक लहान-सें अंग मानलेलें आहे. पताका स्थानाचें मराठी भाषांतर 'फुलाबोलाला गांठ' असें कदाचित् करतां येईल. यांत केवळ शब्दावर कोटी असते असें नाहीं. पण एक बोलत असतां दुसरा मध्येंच येऊन आपलें कांहीं बोलतो तें दिसण्यांत पहिल्याच्या बोलण्याला मारक किंवा उपकारक असें वाटतें. मग तें खरें मारक किंवा उपकारक होवो वा न होवो. पताकास्थान नाटककारानें मुद्दाम घडवून आणल्याशिवाय होत नाहीं. ती फुलाबोलाची गांठ पाडावी लागते. पण अशा प्रकारची कृत्रिमता त्यांत असूनहि हसूं येतें. योगायोगानें हसूं येण्याचीं उदा-हरणें व्यवहारांतहि घडतात. एखाद्या कोपऱ्याच्या वळणाच्या दोहों अंगांनीं,

समजा, नवरा व बायको घाईनें आलीं, व पुढून कोण येत आहे याकडे लक्ष न ठेवल्यानें त्यांचे ओठ एकमेकांवर आपटले तर त्या दोघांनाहि हसूं येईल. असो. पताकास्थान किंवा योगायोग याचें उदाहरण खालील होय.

तोतयाच्या बंडाच्या नाटकांत पार्वतीबाई भ्रमिष्ठ होऊन आपल्या नवऱ्याला उद्देशून म्हणते, "...आतां ईश्वराला खरी दया आली." इतक्यांत हुजऱ्या हें वरील भाषण न ऐकतांच बाहेरून ओरडून म्हणतो "आली, बाई-साहेब आली." 'अरे काय आली?' तर 'रत्नागिरीस भाऊसाहेबांना बंधमुक्त केल्याची बातमी आली.' येथें दोघांच्या बोलण्याला आधारभूत विषय तोच. तथापि पार्वतीबाईच्या भाषणाच्या शेवटीं येणारा शब्द 'दया आली' व हुजऱ्याच्या बोलण्यांतील शब्द 'बातमी आली' हें नक्की प्रत्यक्ष एकाच गोष्टीला अनुलक्षून नाहीं. दया आणि बातमी या गोष्टी वेगवेगळ्या आहेत. वेणीसंहार नाटकांत व मुद्राराक्षस नाटकांत अशा पताकास्थानाचें एखादें उदाहरण आढळेल.

निर्मनस्कता

वेडीं माणसें सहजच हास्यास्पद होतात. त्याला स्वतः त्यांचा कांहीं इलाज नसतो. मुळीं मनच जर जाग्यावर नाहीं तर मनुष्य करील तें सर्व विपरीत व असंबद्ध असें करील यांत काय नवल ? कदाचित् तो जे वेडेचार करितो ते त्याच्या दृष्टीनें सयुक्तिक व सुसंगत असतीलहि. नाहीं कोणीं म्हणावें ? पण विपरीत आणि असंबद्ध ह्या गोष्टी त्याच्यापुरत्या त्यानें ठरवून काय उपयोग ? इतर जगाला वाटेल तेंच खरें. त्याला हस-णाऱ्या जगाच्या दृष्टीनें तरी तें अयुक्तिक आणि असंबद्ध असतें खरें. वेड लागलेला मनुष्य हा स्वतः कधींच खेळकरवृत्तींत असत नाहीं. म्हणून इतर जगाला तो हसूं शकत नाहीं. वेडा मनुष्य हा नेहमींच आपल्या गंभीर वृत्तींत असतो. इंग्रजी भाषेनें बोलावयाचें तर He is always in ear-nest and takes himself too seriously. या वृत्तींतील आवेश त्याच्या स्वतःच्या हास्यविनोदाला प्रतिकूल असतो. वेडा मनुष्य हसतोहि. पण तो जगा-ला हसत नाहीं. तर आपल्याच आनंदांत असणारीं अर्भकें जशीं विनाकारण हसतात तसाच तो हसत असतो. त्याच्या हसण्याला बौद्धिक भूमिका मुळींच असत नाहीं. तो हसत सुटला तर हसणें हाच त्याच्या वृत्तींतील गंभीर कार्य-क्रम असतो. वेड्या मनुष्याची चेष्टा कुचाळी फक्त लहान मुलेंच करितात.

प्रौढ बुद्धीच्या माणसाला वेड्याची दयाच येते. त्याच्याशीं सहानुभूति वाटते. कित्येक वेळां शहाणीं माणसें वेड्या माणसांबरोबर खेळतात हसतात असें दिसतें. पण तें केवळ त्यांच्या छंदानुरोधाकरितां. विरोधानें वेड वाढतें. छंदानुरोधानें तें कमी होत नसलें तरी निदान भडकत नाहीं. म्हणून वेडा मनुष्य ज्या दिशेनें बोलेल त्या दिशेनें आपणहि त्याला खुष करण्याकरितां बोलावें असें प्रौढ माणसें बुद्धिपुरस्सरच करितात.

पूर्ण वेड्या माणसांच्या कृत्यामुळें हास्यकें कशीं निर्माण होतात याचीं उदाहरणें देण्याचें कारण नाहीं. पण वेडांतील एक प्रकार असा असतो कीं, वेड्याला कोणत्या तरी एकाच गोष्टीचें वेड असतें. बाकी सर्व गोष्टींत तो सामान्य माणसासारखा किंवा शहाणाहि असतो. हार्मोनियमत यान्त्र्यांहून पेटीचा भाता कोणत्याहि पट्टीवर हात न ठेवतां आपण तो फुंकीत बसलों तर वारा आरपार जातो, आणि पेटींत कांहीं व्यंग असेल असें वाटत नाहीं. पण एखादी पट्टी बेसुरी लागलेली असते; व तिच्यावर हात पडला कीं, ती बेसुर आवाज काढूं लागते. त्याच्या मेंदूची रचनाहि बहुधा अशाच प्रकारची असावी. आणि वर सांगितलेल्या एकेरी वेडाच्या प्रकारांत मेंदूच्या त्या बिघडलेल्या तंतूला धक्का लागला कीं, ती विशिष्ट वेडाची लहर प्रकट होते. संपूर्णपणें वेड्या झालेल्या माणसापेक्षां एकेरी वेड्या माणसांविषयीं आपणांला कमी सहानुभूति वाटते. यामुळें त्याला आपण अधिक मोकळ्या मनानें हसतों. पूर्ण वेड्या माणसाला चाळविण्याची इच्छा कोणाला होत नाहीं. पण एकेरी वेडाच्या माणसाच्या डोक्यांतील विकारी तंतूला धक्का लावून त्या भरांत तो जे वाक्प्रलाप काढील ते ऐकून हसावें, मौज करावी, अशी बुद्धि साधारणपणें सदय माणसालाहि होते. एकेरी वेडा माणूस स्वतः फारसा दुःखी नसतो किंवा तो उच्छृंखलपणें दुसऱ्यालाहि दुःख देत नाहीं. यामुळें खेळीमेळीनें त्याच्या वेडापासून स्वतःची करमणुक करून घेणें यांत फारसें गैरहि वाटत नाहीं. म्हणून त्याच्या कृति हास्यकांचें खाद्य भरपूर पुरवितात, आणि लोक तें भरपूर खातात. एकेरी वेडांत कांहीं माणसांना आपण पूर्वजन्मींचे राजे असून याहि जन्मीं आपण राजेच अवतरलों आहों असें वाटतें. आणि ते घरच्या आणि बाहेरच्याहि माणसांना प्रजाजन समजून हुकूम सोडतात. कांहीं माणसांना चोरी करण्याचेंच वेड असतें. त्या वेडांत ते दुसऱ्याच्या घरीं किंवा दुकानांत गेले असतां चोरासारखी कृति करून कांहीं तरी पदार्थ हटकून

चोरून आणतात. गरीबागुरिबांना हें वेड असल्यास त्यांच्याबर चोरीचा दोषारोप सहजच होतो. पण ते तुरुंगांत गेल्याबरहि ही त्यांची खोड न गेल्यानें तेथें मात्र तें वेड म्हणून उमगतें. श्रीमंत आणि एरवीं संभावित असणाऱ्या प्रतिष्ठित माणसांनाहि हें वेड असतें. तेव्हां त्यांच्या घरचीं माणसें चोरीचा पदार्थ उमगल्याबरोबर तो निमूटपणें ज्याला त्याला पोचवितात. अशा लोकांच्या बेडाची लवकरच प्रसिद्धि होते. आणि घरची माणसें अशा वेड्यांना जपतातच, आणि इतर लोकहि त्यांच्याबर दुरून दृष्टि ठेवून त्यांची चोरीची लहर पुरवूं देतात आणि मग बिनबोभाट आपल्या वस्तु परत आणविण्याची तजवीज करतात. ओळखीचे दुकानदार मुद्दाम कांहीं हलक्या किंमतीच्या वस्तु त्यांच्यापुढें ठेवून भारी किंमतीच्या दडवितात, आणि या वेड्यांची लहर पुरवावी म्हणून क्षणभर दूर जाऊन त्यांना चोरीची संधि देतात. कांहीं लोकांना कपडे उसवावयाचें आणि फिरून शिवावयाचें वेड असतें. कांहींना शाब्दिक कोट्या करण्याचेंच एकेरी वेड असतें. या हास्यप्रकाराचें विवेचन पुढें एके ठिकाणीं करण्यांत येणार आहे. पण तेथें बुद्धिचापल्यानें जाणून-बुजून उत्पन्न केलेल्या हास्यप्रकारांत तो गणला आहे. कारण जाणूनबुजून एखादी शाब्दिक कोटी करणें वेगळें, आणि अशा कोट्या करण्याचें वेड असणें वेगळें. जाणत्या कोटीनें आलेलें हास्य आणि कोट्या करण्याचें खरों-खर वेडच लागलेल्या माणसांच्या कोट्यांनीं येणारें हास्य हीं, हास्य या एकाच सदरांत पडत असलीं तरी, त्यांपासून मनावर होणाऱ्या परिणामांत भेद असतो. गडकऱ्यांच्या ‘ बेड्यांचा बाजार ’ या लेखांत अशा कोट्या कर-णाराचें एक उदाहरण आहे.

Mark Twain's Library of Humour या पुस्तकांत (पान४१७) Oliver W. Holmes या प्रसिद्ध अमेरिकन विनोदी गृहस्थाचा शब्दश्लेष करणाऱ्या लोकांसंबंधानें एक लेख दिलेला आहे. कल्पना अशी केलेली आहे कीं, शब्दावर कोट्या करतां करतां ज्यांचा मेंदू बिघडून गेला आहे अशा लोकां-करितां कोणी एका दयाळु गृहस्थानें एक इस्पितळ बांधलेलें असून, त्यामध्यें वरील प्रकारचे अनेक लोक कोंडून ठेविले आहेत. आणि या इस्पितळाचे नियम व त्या लोकांची दिनचर्या वगैरेंचें वर्णन फारच विनोदी असें केलेलें आहे. त्यांतील सुरवातीच्या थोड्याशा ओळी खालीं दिल्या आहेत. त्यांवरून

एकंदर लेखाची कल्पना होईल. या लेखाचा मुख्य हेतु शब्दश्लेष करणारांची फटफजीती करण्याचा आहे, हें उघड होतें:—

"The great success of the asylum for idiots and feeble-minded youth, several of the scholars from which have reached considerable distinction, one of them being connected with a leading daily paper in this city, and others having served in the State and National Legislatures, was the motive which led to the foundation of this excellent charity. Our distinguished townsman, Noah Dow Esquire, as is well known, bequeathed a large portion of his fortune to this establishment, being thereto moved, as his will expressed it, "by the desire of N. Dowing some public Institution for the benefit of Mankind." Being consulted as to the rules of the Institution and the selection of a Superintendent, he replied, that all Boards must construct their own platforms of operation. Let them select *anyhow,* and he should be pleased. N. E. Howe. Esq. was chosen in compliance with this delicate suggestion."

कांहीं लोकांना असें वेड असतें कीं, आपले वाडवडील फार श्रीमंत होते. त्यांनीं राजे रजवाड्यांना मोठमोठीं कर्जें दिलेलीं आहेत आणि तीं उगविण्याचा हक्क आपणाला प्राप्त झालेला आहे. या बुद्धीनें ते कांहीं तरी जुने दिसणारे कागदपत्र संभाळून ठेवून बगलेंत मारून रोज एका नव्या वकिलाकडे जात असतात. आणि या कागदांत तर असें कांहींच नाहीं असें वकिलानें त्यांना सांगितलें तरी त्यांची खात्री पटत नाहीं. उलट वकिलालाच कांहीं कळत नाहीं, किंवा तो आपल्या ऋणकरी राजेरजवाड्यांना पैसे खाऊन सामील झाला आहे, असें समजून त्याकडे तुच्छतेनें पाहून हंसत परत फिरतात. त्यांची समजूत अशी असते कीं, हे कागद दिसण्यांत कर्जरोख्यासारखे नसले तरी त्यांत कांहीं सांकेतिक भाषा वापरलेली आहे, आणि त्या भाषेनें ते वाचले म्हणजे त्यांतून कर्जरोखेच सिद्ध होतात.

ज्याला मंत्रचळ म्हणतात तोहि अशाच एकेरी वेडाचा मात्र थोडासा सौम्य

प्रकार असतो. पण तो कमी हास्यकारक नसतो. उदाहरणार्थ, कांहीं लोकांना टपालांत टाकण्यासाठीं बंद केलेलीं पत्रें वारंवारदां पुन्हां उघडून पाहण्याची संवय असते. कांहीं लोकांना 'पत्र उघडलें उघडलें, वाचलें वाचलें, पाकीटांत घातलें पाकीटांत घातलें' असे शब्द स्वतःशीं मोठ्यानें उच्चारण्याची संवय असते. कांहीं लोकांना अशी संवय असते कीं, ज्या ठिकाणीं एक चूळ भरून टाकल्यानें काम भागावें त्या ठिकाणीं एक दोन तीन असें तोंडानें मोजून शंभर चुळा भरून थुंकावयाच्या. आणि हा प्रकार ते दिवसांतून पांचपन्नास वेळां करतात.

विमनस्कता

या स्थितींत विमनस्क मनुष्याचें मन जाग्यावर असतांहि विकाराच्या दाबामुळें तें किंचित् वक्र होतें, आणि तेवढ्या पुरतें त्याच्या हातून, एरव्हीं त्यानेंहि केलें नसतें असें, वर्तन घडतें. पण मनाचा तो तात्पुरता वक्र भाग सरळ झाला म्हणजे तो स्वतःच खजील होतो. कारण विमनस्कतेच्या स्थितींत आपण काय केलें हें त्याला स्मरतें, आणि सुस्थितींतील त्याचें मन दुःस्थितींतील त्याच्या मनाला सहजच दोष देतें. विमनस्कतेमुळें आत्महत्या करण्याला जीव देण्याला निघालेल्या माणसाला आपण हसवूंच शकत नाहीं. तो प्रसंग इतका गंभीर असतो कीं, त्यांतच आपली सर्व चैतन्यशक्ति जिरून जाते. आणि तो अपघात कसा टळावा याविषयीं आपण विचार आणि शक्य ती कृतिहि करतों. पण विमनस्कतेमुळें मनुष्याच्या हातून कमी भयप्रद अशा गोष्टी होतात तेव्हां त्याला आपण हसतों. कारण ती मौज बघण्यापेक्षां दुसरी कांहींच कृति आपणाला करावयाची उरत नाहीं. रागाच्या भरांत आई मुलाला मारते तें पहावत नाहीं व तिचें हसूंहि येत नाहीं. पण स्वतः आपल्याच तोंडांत फडाफडा मारून घेणारी एकादी आई दिसते. तिचें अर्थात् हसूं येतें. कांहीं संप्रदायांतील गुरु शिष्याच्या अपराधाबद्दल त्याला शिक्षा न करतां स्वतःलाच शिक्षा करणारे असतात. तेव्हांहि हें अलौकिक आचरण पाहून आपणांला हसूंच येतें. क्षणभर देहभान गेल्यानें मनुष्य बाचाळहि बनतो; पण तो तेवढ्यापुरता. आणि या आवेशांत तो जें बोलेल त्याविषयीं आपणाला सहानुभूति वाटत नाहीं म्हणून आपण त्याला हसतों. जी गोष्ट रागानें होते ती दुःखानें किंवा हर्षानेंहि होते. दुःखाच्या भरांत झालेल्या गोष्टीचें हसूं येत नाहीं. दयाच येते. आपण समदुःखीहि होतों. पण हर्ष झालेल्या माणसानें विमनस्क व्हावें

ही गोष्ट आपल्या मनाला पटत नाहीं. हर्ष पावलेल्या माणसाबद्दल सौम्य सहानुभूति तरी वाटण्याचें काय कारण ? त्याला त्या सहानुभूतीची गरजहि नसते. म्हणून हर्षानें विमनस्क होऊन हास्यास्पद होणाऱ्या माणसाला आपण क्षमा करण्याला मुळींच तयार नसतों. हर्षाला विनय हाच शोभतो. हर्ष झाला म्हणून माणसानें स्वःला विसरावें हें आपणाला अयोग्य वाटतें. अर्थात् आपण त्याच्याबर रागावत नाहीं; पण त्याच्यावरची सगळी अवकृपा त्याला हसण्यानें आपण भरून काढतों. आपल्या बेकारीच्या दुःखाकडे जनतेचें लक्ष जावें या हेतूनें एका तरुण पुणेकरानें नग्न होऊन रस्त्यांतून फिरण्याच्या उपायाचा अवलंब केला हें हास्यकारक विमनस्कतेचेंच उदाहरण म्हणून सांगतां येईल.

अनवधानता

अनवधानता म्हणजे शुद्धिसांडपणा—यांतच विसरभोळेपणा, धंद्रटपणा, गोंधळ्या स्वभाव यांचा समावेश होतो. हा अवगुण अंगीं असणाऱ्या मनुष्याच्या मनांत वैगुण्य नसतें. तो तर्कशुद्ध अनुमान करणारा असतो. धूर्तहि असेल. पण मनांत आलें तें घाईनें किंवा हलगर्जीपणानें उरकून टाकण्याची लकब त्याच्या स्वभावाला जडलेली असते. हातांत धरलेल्या बस्तूवर पकड ढिली असल्यानें जशी ती निसटून खालीं पडते त्याप्रमाणें मनांत आलेल्या गोष्टीवरची पकड ढिली राहिल्यानें ती निसटून जाते. आणि तिच्या जागीं चुकून अभावित रीतीनें दुसरीच एखादी गोष्ट किंवा कल्पना येते. असें झालें म्हणजे सहजच कृतींत गोंधळ उमटतो. या अनवधानतेचा दोष ज्याच्या हातून कधींहि घडला नाहीं असा मनुष्यच सांपडणें कठिण. याचीं कांहीं साधीं उदाहरणें देतों.

कानावर लेखणी ठेवावी आणि ती सांपडत नाहीं म्हणून सगळी खोली धुंडाळावी. शेवटीं चुकून त्याच्या कानाकडे हात जातांच ती सांपडावी. दौतींत पाणी घालण्याकरितां म्हणून ग्लासांतून आणावें, आणि तें दौतींत ओतण्याऐवजीं दौतच ग्लासांत उपडी करावी. बोलण्याच्या भरांत किल्ली पेटींत ठेवून पेटी बंद करून, चापाचें कुलूप हातानें बसवून, आतां कुलूप उघडत नाहीं म्हणून गोंधळांत पडावें. आपल्या एखाद्या सुवासिनी नातलगीला किंवा मैत्रिणीला पत्र लिहावयाचें असतां सौभाग्यवती ऐवजीं गंगाभागीरथी असें लिहावें, किंवा वडिलांस पत्र लिहितांना मायन्यांत शिरसाष्टांग विज्ञापना असें लिहिण्या-

ऐवजीं आशीर्वाद असें लिहावें. इकडे बोलत असतां आंबा कापावा, आणि चुकून सुरी तोंडांत घालून आंब्याची फोड पुसून ताटांत ठेवावी. बुद्धिबळें खेळणारे लोक किती रंगून जातात याचें उदाहरण म्हणून सांगतातच कीं, हाताचा चाळा म्हणून सुपारी कातरण्याऐवजीं अडकित्त्यानें शेजारीं पडलेलें बुद्धिबळाचें प्यादेंच कातरून तोंडांत टाकावें. कॉलेजचा तास घेण्याकरितां अकरा वाजतां जेवून घाईनें निघणाऱ्या प्रोफेसरानें त्या दिवशींच्या अध्यापनाचें पुस्तक बरोबर न घेतां त्यासारखें दिसणारें रेल्वे टाईम टेबल हातांत घेऊन वर्गांत जावें आणि उघडून पाहतात तों काय! बंद पडलेल्या घड्याळाला सुलट किल्ली न देतां उलट किल्ली द्यावी आणि घड्याळ बिघडलें असें समजून वॉच-मेकरकडे नेऊन गुदरावें; तों वॉचमेकर खोलींत जाऊन क्षणभरानेंच बाहेर परत येतो, आणि सुलट किल्ली देऊन चालू केलेलें घड्याळ आणि त्याबरोबर एक रुपयाचें बिल हातांत देतो. येथें एक रुपयावर भागतें. पण पांच रुप-यांच्या नोटीऐवजीं धंदरटपणानें दहा रुपयांची नोट देऊन मग तिकीट काढायला पुरेसे पैसे नाहींत म्हणून ओशाळून भाड्याचा टांगा करून घरीं परत येणारा एखादा धंदरट निघणारच. घड्याळ दुरुस्त करणाराला एक रुपया आणि तिकिट मास्तरला जादा पांच रुपये देऊन मग चूक लक्षांत आल्याबर, विनाकारण गेलेले रुपये धंदरटपणाचें प्रायश्चित्त म्हणून अक्कलखातीं खर्च लिहावे लागतात.

ऑफिसांतून दमून घरीं आला आणि पलंग पहातांच विश्रांतीची अनावर इच्छा झाली. तेव्हां हातांतील छत्रीच पलंगावर निजविली आणि राजश्री स्वतः खोलीच्या कोपऱ्यांत छत्रीच्या जागीं जाऊन उभे राहिले, अशी गोष्ट मौजेनें सांगतात ती पुष्कळ वाचकांनीं ऐकिलीच असेल. पण याहून अधिक हंसें कोंसळविणारी एक गोष्ट फारच हास्यास्पद, म्हणून कोणी मुद्दाम बनवून सांगि-तलीशी वाटेल पण तीहि सांगतों. मात्र आम्हांला तर ती पुष्कळशी संभवनीय वाटते. गोष्ट अशी. एका खेडेगांवच्या शाळा मास्तरांना, विद्यार्थ्यांना गणिताचीं उदाहरणें घालून तीं सोडविण्यांत गुंतवावें आणि या अवधींत एखादी ताजी कादंबरी हातांत घेऊन टेबलाशीं बसून वाचीत रहावें, अशी संवय होती. एक दिवस असा योग आला कीं, मास्तरसाहेब कादंबरी वाचण्यांत गढून गेले असतां त्यांना असें दिसलें कीं, इन्स्पेक्टरसाहेब आधीं कळवून यावयाचे तसे न येतां आज अभावित रीतीनें येत आहेत. इतकेंच नव्हे तर येऊन पोचलेहि. तेव्हां

मास्तर गोंधळून गेले. इतके कीं, विचारतां सोय नाहीं. दुर्दैवानें त्यांतच अशी गोष्ट घडली कीं, तंबाखू खाण्याकरतां चघळलेल्या विड्याच्या रसानें त्यांचें तोंड भरलें होतें. आतां इन्स्पेक्टरसाहेब आले म्हणजे आपण घाणेरडी कादंबरी वाचीत आहों, आणि शाळेंत तंबाखू खात आहों, ह्या दोन्ही गोष्टी शिस्तीविरुद्ध म्हणून मास्तरांना त्या लपवावयाच्या होत्या. त्यांच्या मनांत आलें कीं, खिडकीबाहेर तोंड काढून बिडा थुंकून टाकावा आणि टेबलाचा खण उघडून त्यांत कादंबरी लपवून ठेवावी. पण योजलेल्या कल्पनेवर मनाची पकड ढिलीच राहिल्यामुळें झालें काय कीं, मास्तरानीं तंबाखूऐवजीं कादंबरी खिडकींतून बाहेर फेंकली आणि टेबलाचा खण उघडून त्यांत बिडा भरलेलें रसाळ तोंड मोकळें केलें. पण पुढें परिणाम व्हावयाचा तोच झाला. इन्स्पेक्टरांनीं वाटेंत काय पुस्तक पडलें आहे म्हणून उचलून घेतलें तों हातात कादंबरी आली. पुढें ते टेबलाशीं येऊन बसले, आणि कागद पेन्सिल काढण्याकरतां खण उघडून आंत हात घातला तों तो मास्तरांच्या लाल मुखरसानें रंगून बाहेर आला !

हा धंदरटपणाचा दोष पुरुषांतच असतो असें नाहीं. तो स्त्रियांतहि असतो. बाहेरच्या विचारांत गढलेल्या स्वयंपाकीण बाईनें पोळ्या करितांना चुलींत जळण कमी पडलें अशी कल्पना मनांत घेतली, व ती तेथें वाबरत असतांच लाटलेली पोळी तव्यावर टाकण्याची वेळ आली. तेव्हां तिनें पोळी चुलींत टाकली आणि लाटणें तव्यावर ठेवलें अशी गोष्ट हरिदास सांगतात. तितकीच प्रसिद्ध अशी गोष्टहि कीं, बाईसाहेबांनीं तोंड धुण्याचें तेळीं आपली नथ गळ्यांतील गळसरींत अडकविली आणि मग नथ शोधण्याकरितां त्रिखंड धुंडाळलें. ती सांपडावी म्हणून नवसहि केला. नंतर अश्रु ओघळून कुंकू ओघळून मलीन झालेलें तोंड नीट पुसण्याकरितां आरशाशीं गेल्या आणि पाहतात तों नथ गळसरींतच अडकलेली. आरशाशीं उभ्या राहतांच म्लान झालेलें तोंड प्रफुल्ल झालेलें बाईसाहेबांना पहावयास सांपडलें ! पण सत्यनारायणाचा नवस फेडावाच लागला. आणि तो कशाकरितां केला असें शेजारणी बाया जिज्ञासेनें विचारूं लागल्या तेव्हां अंतरंगांतील गुप्त गोष्टीमुळें बाईसाहेबांचा जीव घुसमटला. पुण्यांतील आमचे विनोदी मित्र रा. ग. स. मराठे यांच्याजवळ अनवधानतेच्या हास्यकारक उदाहरणांचा मोठा संग्रह आहे. आणि त्या गोष्टी सांगतांना ते त्यांत आणखी एक भर रंग चढण्याला घाल-

तात ती अशी कीं, गोष्ट सांगून झाल्याबर चूक केव्हां लक्षांत आली असा प्रश्न विचारून त्याचें उत्तर देतात. मागें एके ठिकाणीं हास्यकाचें पृथक्करण किंवा चिकित्सा करूं नये असें मत प्रो. एडिंगटन यांचें देऊन त्याची चर्चा आम्हीं केली होती. रा. मराठे यांच्या गोष्टी व त्यांची हीं प्रश्नोत्तरें ऐकिलीं म्हणजे हास्यविनोद हा चिकित्सेला पात्र होऊं शकतो हेंच मत कोणासहि ग्राह्य वाटेल.

वदतो व्याघात किंवा आत्मखंडन

हा भोळेपणाचा किंवा बुद्धीच्या कच्चेपणाच परिणाम होय. तथापि धडबुद्धीच्या माणसाकडूनहि हा विनोदकारक प्रकार केव्हां केव्हां होऊं शकेल. तो घाईंत असेल, त्याचें दुर्लक्ष असेल, तर बुद्धि आपलें काम करितांना स्खलन पावेल. धड आठवणीचीं माणसेंहि केव्हां केव्हां आत्म-खंडनीचा दोष बुध्या पदरीं घेतात. कारण जेथें आपण आपणाविरुद्धच बोलतों—पहिल्या अर्ध्याचें दुसऱ्या अर्ध्यानें खंडन करितों—असें माहित असूनहि जेव्हां तो दोष पत्करतों, तेव्हां ती गोष्ट प्रायः दुसऱ्याला फसविण्या-करितां करीत असतों. खरा भोळेपणा असून एखादा कच्चा मनुष्य धूर्त-पणाचा बहाणा करील, तसाच उलट खरा धूर्तपणा असून एखादा पक्का मनुष्य भोळेपणाचा बहाणा करूं शकेल असा दुहेरी संभव असतो. दोन्ही प्रकार आपापल्यापरीनें तिऱ्हाइताला सारखेच हसूं आणतात.

या खऱ्या हास्यप्रकारांत मर्म म्हटलें तर इतकेंच आहे कीं, बोलणाराच्या मनांत गोंधळ होऊन त्याचे पाय त्याच्याच पायांत अडकतात. त्याच्या पहिल्या निम्या भाषणानें दुसऱ्या निम्या भाषणानें खंडन होतें. बोलून गेल्यावर क्षणभराचें विचार केला असतां, स्वतः बोलणाराला आपली चूक कळून येण्यासारखी असते. पण क्षणभर तो वेंधळा बनतो खरा. इंग्रजीमध्यें याला 'आयरिश बुल' असें नांव आहे. याचें कारण आयरिश लोक हे भावना प्रधान म्हणून हे भावनेच्या भरांत बोलून जातात तें इतके शीघ्रतीचें व त्यांच्या दृष्टीनें सफाईचें असतें कीं, आपण बोलतों यांत परस्परविसंगति घडत आहे हें सहसा त्यांच्या लक्षांत येत नाहीं. 'बुल'चा विशेष अर्थ कदाचित् हा असेल कीं एक शिंग चुकवावयाला जावें तों दुसरें पोटांत खुपसलें जातें. आयरिश बुल मधील दोन्ही अर्धविभागांचें एकत्र समर्थन

होणेंच शक्य नसतें. त्यांपैकीं कोणत्या तरी अर्ध्या भागामुळें बोलणारा मूर्ख ठरलाच पाहिजे.

आत्मखंडन हें माणसाकडून अजाणता होतें, तसेंच जाणूनबुजूनहि होतें हें वर सांगितलेंच आहे. पहिल्या प्रकारचें उदाहरण असें:—एका गृहस्थाच्या तोंडीं शिव्या फार असत. इतक्या कीं, त्याच्याबर फिर्याद झाली. कोर्टापुढें फिर्यादी—आरोपी दोघेहि आले. तेव्हां कोर्टानें आपसांत समजूत व्हावी म्हणून आरोपीला म्हटलें "बाबा, अशा शिव्या देऊं नये लोकांना. तोंडात अपशब्द असणें फार वाईट." आरोपी म्हणाला, "सरकार, हें मला कळत का नाहीं ? पण फिर्यादी खोटं बोलतो. त्या गाढवाला मी कशाला बरं शिव्या देईन उगीच !"

जाणत्या आत्मखंडनाचें व व्याघाताचें उदाहरण एकनाथी भजनी गारुडांतील 'नाथाची उलटी खूण' या सुंदर तत्त्वज्ञानपूर्ण रूपकांत आढळतें. "चिंचेच्या झाडावर देऊळ रचिलें आधीं शिखर मग पाया रे. दुतोंडी हरणी मुखाविण पाणी प्यालीरे. आंधळ्यानं पाहिलं बहिऱ्यानं ऐकलं लंगडयानं पाठलाग केलारे." इत्यादि.

पण अशीं उदाहरणें थोडीं. विनोदी लेखक आपल्या वाङ्मयशोभेकरितां व्याघाताचीं उदाहरणें मुद्दाम कल्पून लिहितात. पण जीं खरीं उदाहरणें घडतात तीं व्यवहारांत अजाणतां घडणारीं असतात व त्यांचें हसूं येतें तें अधिक स्वाभाविक असतें.

उदाहरणें

(१) "क्वेटा येथील भूकंपानें जमिनदोस्त झालेली एक चाळ उकरून काढली. त्याखालीं चाळीस मुडदे निघाले. त्यांतील एकहि जिवंत राहण्याचा संभव नाहीं." असा रिपोर्ट एका वर्तमानपत्रांत आला.

(२) एकजण लिहित होता तें शेजारच्या दुसऱ्यानें वाचूं नये असें त्याच्या मनांत होतें. तथापि दुसरा त्याच्या खांद्यावरून तें वाचीत होता. असें पाहून पहिल्यानें तोंडानें न बोलतां कागदावर लिहिलें कीं, 'हा कोडगा मनुष्य मीं लिहिलेलें वाचतो आहे !' त्यावर दुसरा रागाचा आविर्भाव आणून म्हणाला, 'छेः तूं खोटें लिहितोस !' वास्तविक 'मी तूं लिहिलेलें वाचीत नाहीं' असें याला म्हणावयाचें होतें. परंतु वाचल्याशिवाय त्याला दोषारोप कसा कळला व त्यानें उत्तर कसें दिलें ?

(३) एकाच वाक्यांत दोन परस्परविरुद्ध उपमा येणें याचाहि परिणाम आत्मखंडनासारखाच होतो. उदाहरणार्थ, एक वक्ता म्हणतो, ' राष्ट्रबंधूंनो! आज या समारंभानें या मैदानांत जी चळवळीची लाट आपण उठवीत आहों, तिच्या आगीनें पलीकडच्या पर्वतावरील पुराणमतवादी लोकांचीं घरें खाक होऊन या मैदानांत नवमतवादाच्या उत्कृष्ट पिकाचें बीजारोपण होईल.'

(४) एक भिकारी सहानुभूति मिळविण्याकरतां, दया भाकण्याकरितां, आपलें आत्मवृत्त तोंडपाठ करून मोठ्यानें घोकीत हिंडत घरोघर जात होता. तें आत्मवृत्त असें—" दयाळु राजांनो ! माझ्याकडे बघा. मला कधीं बाप नव्हता. मी पोरका पोर आहें. मला फक्त आई आहे. माझ्याशिवाय मला कोणीच भाऊ नाहीं. "

(५) आगामी सालचें अंदाजपत्रक कायदे मंडळापुढें मांडीत असतां दिवाण म्हणाले, " मला स्वतःला मांजराविषयीं मोठा द्वेष वाटतो. लोकांवर नवे कर बसविण्याला मन घेत नाहीं. नाहींतर उद्यां मी गांवांतील सगळ्या मांजरांवर कुत्रेपट्टी बसविली असती. "

(६) एक आंकडेपंडित आपल्या आंकड्यांचीं कोष्टकें विद्यार्थ्यांना समजावून देत होता. तो म्हणाला, " पहा रे गड्यांनो, यंदाचें साल कसें चमत्कारिक तें. यंदा सगळीं मुलग्यांचींच लग्नें झालीं. " विद्यार्थी म्हणाला, " या लग्नांत मुलींचीं लग्नें नांहींच का झाली ? " प्रश्न ऐकून आंकडेशास्त्री गोंधळले आणि म्हणाले, " होय कीं, मी चुकलों. यंदा लग्नें झालीं तीं सगळीं बेटीं मुलींचींच. "

(७) एक आस्थेवाईक वाचक ग्रंथसंग्रहालयांत जाऊन व्यवस्थापकांना म्हणूं लागला, " मी एक पुस्तक पहातों आहें. पण कोठें मिळत नाहीं. तुमच्याकडे आहे काय ? " व्यवस्थापक म्हणतो, " कोणच्या विषयावरचें पुस्तक ? " वाचक म्हणतो, ' सृष्टि निर्माण होण्याच्यापूर्वीच्या सृष्टीचा इतिहास मला पाहिजे आहे ! '

(८) खूप जाहिरात फिरविली परंतु नाटकाला प्रेक्षक मुळींच आले नाहींत. तेव्हां नाइलाजानें जमलेल्या एकदोन प्रेक्षकांचे पैसे परत देऊन नाटकगृहांतील दिवे मालवण्याकरितां म्यानेजर साहेब रंगभूमीवर येऊन म्हणाले, " कांहीं विशेष कारणाकरतां आजचा खेळ रहित केला आहे. मात्र उद्यां तसें होणार नाहीं. आज खेळ केला तोच उद्यां करून दाखवूं. "

(९) एक अर्थशास्त्री मनुष्याच्या लोभी स्वभावांचें वर्णन करीत होता. तो म्हणाला, " समजा, मी व तुम्हीं समुद्रप्रवास करतांना आगबोट फुटल्यानें एका निर्मनुष्य अशा बेटाच्या किनाऱ्यावर कसेतरी जाऊन लागलों. आपण तो दिवस विश्रांति घेण्याकरितां घालविला. पण दुसरे दिवशीं उठल्याबरोबर आपण काय करूं माहीत आहे कां ? ज्यांच्या अंगावर बोटभर चिंधीहि नाहीं अशा त्या बेटांवरील नागरिकांच्या खिशांत हात घालून सांपडेल तें द्रव्य लुबाडून घेऊं. होय कीं नाहीं ? "

(१०) एक तत्त्वज्ञानी वक्ता म्हणतो, ' भविष्यकाळ हा कोणाच्याच पायानें अद्यापि तुडविला गेलेला नाहीं. पण आपण त्यावरून प्रवास करूं लागलों म्हणजे अदृश्य अशा हातांनीं मळलेली पाऊलवाटहि आपणांस दिसणार नाहीं कशावरून ? '

(११) एक नवा साम्यवादी वक्ता कामकऱ्यांचें दुःख वर्णन करतांना म्हणाला, ' बिचाऱ्या कामगारांना कुटुंबसुख किंवा कौटुंबिक आनंद कसला घेऊन बसलां ? रात्रीं अवेळीं ते परत येतील व त्यांचीं मुलें गाढ झोंपीं गेलीं असतील तेव्हांच त्यांना पाहून तीं बिचारीं बोबडे बोल बोलणार. '

(१२) एक गृहस्थ वकिलाकडे जाऊन विचारूं लागला, " काहो या नव्या कायद्यानें मला माझ्या विधवेच्या बहिणीशीं लग्न करतां येणार नाहीं म्हणे ! खरें का ? "

(१३) नव्या राजाचा अभिषेकविधि चालला असतां कांहीं न्यून दिसलें. तें राजानें हळूच खुणेनें दाखविलें. खाजगी कारभारी साहेब गांगरून गेले व म्हणाले, " चुकलों सरकार. पुढच्या अशा प्रसंगीं अशी चूक झालेली आपल्या नजरेला पडणार नाहीं ! "

(१४) बंडुतात्यांनीं आपल्या स्नेह्याला खालीलप्रमाणें पत्र लिहिलें— " काल आपल्या एकुलत्या एक पुत्राच्या प्रेतयात्रेला मी हरप्रयत्नानें हजर राहून आपली दुःखभावना प्रकट करणार होतों. विशेष कामामुळें येणें झालें नाहीं. तथापि पुन्हां ही चूक माझ्या हातून होणार नाहीं असें मी तुम्हांला आश्वासन देतों."

(१५) हास्यविनोद म्हणजे कांहीं न करण्याकरतां कांहीं करणें अशी एकानें व्याख्या केली आहे !

(१६) आपल्या मुलाचें सुबक सुतारकाम प्रशंसापूर्वक मित्राला दाखवून

बंडूनाना म्हणाले, "माझ्या मुलानें आपलें सगळें डोकें खर्चीं घालून हें टेबल नि खुर्ची बनविली. पण हवीं तर फिरून तो अशींच आणखीं दोन करून देईल."

(१७) 'पूर्णस्यपूर्णमादाय पूर्णमेवाव शिष्यते' हें बदतो व्याघाताचेंच उदाहरण झालें असतें. पण त्यात फार गहन तत्त्वज्ञान गोवलें गेलें आहे म्हणूनच तें वचन बदणाऱ्या ऋषीवर तो आक्षेप घेतां येत नाहीं व त्या वचनाचें हसूंहि येत नाहीं.

(१८) एक फेरीवाला कापड विकण्याला एका बाईच्या घरीं गेला आणि आपलें ठाण उलगडून दाखवितांना म्हणाला ! 'कापड भरपूर आहे. तें घ्याल तर तुम्हांला जन्मभर पुरेल. आणि शिवाय त्यानंतर तुम्हांला त्यांतून एक छानदारसें पातळही निघेल.'

(२९) एका स्नेह्याला दुसरा स्नेही अभावित भेटणार तों पहिला लांबूनच त्याला म्हणतो "अरे काय चमत्कार, पहिल्या झटक्यासरशी वाटलें कीं तूं आहेस. पण आतां पहातों तों तूं नसून तुझा भाऊ आहे."

(२०) एका तुरुंग कमिटीनें आपला निर्णय खालीलप्रमाणें ठरावाच्या रूपानें वर कळविला. "इल्लींच्या तुरुंगाची इमारत जुनीं झाली आहे म्हणून ती पाडून नवी बांधावी. पण जुनें सामान चांगलें असल्यामुळें त्या सामानाचा उपयोग करून नवी बांधावी. शिवाय तात्पुरताहि दुसरा तुरुंग बांधण्याची जरूरी नाहीं. कारण नवी इमारत बांधून होईपर्यंत या सगळ्या जुन्या इमारतीचा उपयोग त्याच कामाकरतां करतां येण्यासारखा आहे."

(२१) एका वर्तमान पत्राच्या बातमीदारानें एका बक्त्याच्या भाषणाचें वर्णन खालील प्रमाणें केलें. "रावसाहेब जोशी हे त्यांच्या नेहमींच्या पद्धतीप्रमाणें अत्यंत मार्मिक व विनोदपूर्ण असें बोलले. परंतु दिवाणखान्यांत अगदीं हलक्या शब्दाचाहि गोंगाट फार होत असल्यानें ते काय बोलले हें मुळींच ऐकूं आलें नाहीं. इमारतीची दुरुस्ती होणें अवश्य आहे."

(२२) एका सभेंत खालीलप्रमाणें ठराव अध्यक्षांनीं लिहिला. 'ठराव सर्वानुमतें मंजूर. फक्त दोन विरुद्ध !'

(२३) परवां कायदेमंडळांत एका सभासदानें सरकारी सभासदाला खालील प्रश्न विचारला. "शेतकी कमिटीचा रिपोर्ट आला तो नक्की कोणच्या

तारखेला प्रसिद्ध करण्यांत येईल तें सांगावें. नक्की होय किंवा नाहीं येवढ्याच शब्दांनीं सांगावें. उगाच भारूड माजवूं नये."

(२४) कै. रावबहादूर मृत्यु पावून चार महिने झाले होते. खालीं दारावर 'आहेत' 'नाहींत'ची पाटी होती. त्यांच्या आजारीपणांत 'नाहींत' हा खण मोकळा होता. कारण त्यांना लोकांना भेटूं द्यावयाचें नव्हतें. पुढें ते मेले तेव्हां त्यांची प्रेतयात्रा दारांतून बाहेर पडतांना नोकरानें ती पट्टी फिरवून 'नाहींत' हें घर झाकून 'आहेत' हें घर मोकळें ठेवलें. कारण त्यानें पाहून ठेवलें होतें कीं, यजमान बाहेर जातांना पाटीवरची पट्टी फिरवितात.

(२५) स्मृतिग्रंथांबद्दल एकदां सभेंत वाद सुरू होता. एक गृहस्थ म्हणाला, "तुम्हांला काय, हव्या तर सगळ्या स्मृति जाळून टाका ना ? म्हणजे उरतील त्या तरी आमच्या उपयोगीं पडतील ?"

(२६) एक लबाड मनुष्य पैसे उपटण्याकरितां दुसऱ्याला सांगत होता, "काय करूं बाबा ! बेकारीनं जीव नकोसा झाला आहे. काल आत्महत्या करण्याचा निश्चय केला. आपल्या नदीच्या डोहावर झाडाची फांदी वाढलेली आहे. तिला दोरी बांधली आणि मनांत विचार केला कीं, तिनें गळफास लावून घ्यावा." तों दुसरा गृहस्थ म्हणाला, 'मग काय झालें !' पहिला म्हणाला, "अहो, दोरी तपासून पाहिली ती कुचकी !"

(२७) रसायनशास्त्राचा एक प्रोफेसर व्याख्यान देतांना म्हणाला, "आतां हें विष तयार झालें. काय सांगूं त्याचा प्रभाव ! त्याचा एक बारीक थेंब कुत्र्याच्या जिभेवर टाकण्याचा अवकाश, कीं एखादा धट्टाकट्टा पहिलवान गडीहि मरेल."

(२८) बंडुनाना आपले डोळे तपासण्यासाठीं एकदां एका नेत्रवैद्याकडे गेले. रीतीप्रमाणें वैद्यबुवांनीं त्यांच्या डोळ्यांची तपासणी सुरू केली. बराच वेळ झाला, वैद्यबुवा कंटाळून गेले. पण त्यांना बंडुनानांच्या धडधाकट डोळ्यांत कसलाहि दोष दिसेना. तेव्हां ते त्रासून म्हणाले, 'काय हो ! आपले डोळे तर शाबूत स्थितींत आहेत अगदीं. अन् तुम्हीं तर म्हणतां—' परंतु त्यांना पुरतें बोलूं न देतां बंडुनाना मध्येंच म्हणतात, "नाहीं हो ! तें पहा, त्या खुंटीवरची ती टोपी दिसते आहे ना तुम्हांला—? पण ती मला दिसत नाहीं !"

(२९) कॉलेजांतील विद्यार्थी घरून बापाकडून आलेलें पत्र फोडून वाचीत होता. त्यांत खालील मजकूर होता—

" मी व तुझी आई एकत्र बसूनच हें पत्र लिहीत आहों. तूं आतां अवश्य लग्न कर. गृहस्थाश्रमाचें सुख काय सांगावें ! "

ता. क. " तुझी आई आतांच येथून विनाकारण रागावून फणकाऱ्यानें गेली. माझा सल्ला ऐकशील तर लग्न म्हणून करूं नको. ब्रह्मचारी हाच जगांत खरा सुखी."

(३०) रामभाऊ :—वाः छान् छान्! चांगली वेगात चालवतां बुवा तुम्ही गाडी !

' ड्रायव्हर ' मित्र :—हुं :, हें तर कांहींच नाहीं! मी जेव्हां एकटा असतों त्या वेळीं तुम्हीं असायला पाहिजे माझ्याबरोबर ! अशी भरवेगांत गाडी हाकतों म्हणतां !

(३१) प्रोफेसर (कामांत गर्क असतांना)—हं, बसा—बसा हं ! कसं काय ? तुमच्या बायकोची कशी काय प्रकृति आहे आतां ?

भेटण्यास आलेला तरुण :—पण मी अद्याप अविवाहित आहें.

प्रोफेसर :—असं का ? हं—अस्सं—बरोबर ! मग तुमची बायकोहि तुमच्यासारखीच एकटी असेल नाहीं ?

ग्राम्य, अभद्र, अश्लील

हीं तीन मिळून हास्यकारणांचें एक मोठेंच खातें बनतें. ग्राम्य म्हणजे संकेतानें सिद्ध झालेल्या किंवा रूढ संस्कृतीच्या कल्पनेमुळें मनुष्याच्या हातून होणारी चूक. यांत बुद्धि व भावना यांचा फारसा संबंध नसतो. पण सुसंस्कृत आचारविचार, आणि उलट असंस्कृत आचारविचार, यांच्यांतील विरोधानें ग्राम्यता हें हास्यकारण ठरतें. मात्र संस्कृतीचें मोजमाप हें कालानुसार बदलत असतें हेंहि लक्षांत ठेविलें पाहिजे. एकादा खेडवळ मनुष्य आणि संभावित सुसंस्कृत नागरिक या दोघांचीं चित्रें डोळ्यांपुढें आणलीं असतां, ग्राम्यता हें हास्यकारण कसें होऊं शकतें हें सहज लक्षांत येईल. साधें पोषाखाचें उदाहरण घ्या. देशावरील खेड्यांत आणि कोंकणांत जवळजवळ कोठेंहि संभावित मनुष्य देखील एकादा शहाण्णव सुती पंचा नेसून, डोक्याला आखूड पंचा गुंडाळून, उघड्या अंगानें सार्वजनिक जागेंतून संचार

करितो. तेथें त्याला कोणीं हसत नाहीं. परंतु अशा तोकड्या पोषाखाचा मनुष्य शहरांत रस्त्यावर दिसला तर हसूं आल्यावांचून रहाणार नाहीं. कोंकणांतील कुणब्यांच्या कुलीन कामकरी स्त्रिया लुगड्याचा काच्या मारून, वरपर्यंत मांड्या उघड्या ठेवून बावरत असतात. त्यांना कोणी हसत नाहीं. किंवा तें दृश्य पाहणाऱ्यांच्या मनांत हीन भावना येत नाहीं. तें पाहण्याची संवयच सर्वांच्या डोळ्यांना झालेली असते. परंतु एकाद्या शहरांत पिंढऱ्या पोटऱ्याहि उघड्या न पडतील इतकें भरपूर वस्त्र स्त्रियांनीं नेसावें ही गोष्ट रूढ झालेली आहे. बरें, स्त्रियांनीं अपुरें वस्त्र नेसणें पांघरणें हेंच जगांत कोठेंहि अमान्यतेस पावलें आहे, असेंहि म्हणतां येत नाहीं.

महाराष्ट्रांत स्त्रियांनीं पायमोजे घालणें हें लोकांना हास्यकारक होईल. उलट-युरोपियन स्त्रिया घेतल्या तर त्या एक वेळ आपल्या वक्षःस्थळाचा निम्मा भाग उघडा टाकतील, पण पावलें उघडीं टाकणें हें त्यांच्यामध्यें अशिष्ट मानिलें जातें. तें इतकें कीं, पुरुषानें स्त्रीच्या पायमोज्यांना हात लावणें ही शृंगार-विषयक चेष्टाहि ठरते. नाचाच्या प्रसंगीं युरोपियन स्त्रियांचा पोषाख असा असतो कीं, त्यांचा वक्षःस्थळाचा निम्मा भाग उघडा राहतो आणि पाठ तर सगळीच्या सगळी उघडी राहते. दक्षिण हिंदुस्थानांतील कांहीं भागांत कांहीं जातींच्या स्त्रिया चोळ्या घालीतच नाहींत, आणि अंगावरील पदर पडला तरी त्यांना विनयभंग झाला असें वाटत नाहीं. युरोपांत अलीकडे तर पंन्नास साठ वर्षांपूर्वींची स्त्रियांच्या पायघोळ झग्याची चाल जाऊन हे झगे इतके अधिकाधिक तोकडे होऊं लागले आहेत कीं, त्यांच्या बद्दलच्या किंचित् अतिशयोक्तीनें विनोद करतां येईल. बायबलांतील पहिली स्त्री ' ईव्ह ' हिच्या अंगावर कंबरेखालीं अंजीराच्या झाडाच्या एका मोठ्याशा पानापेक्षां अधिक आवरण कांहींच नव्हतें, याची आठवण कोटीबाज टीकाकार करून देऊं लागले आहेत. युरोपियन नाटकगृहें, सार्वजनिक नृत्यगृहें, यांमध्यें तर कित्येक लीलाप्रकारांत कमरेखालीं स्त्रीच्या अंगावर कांहींच आवरण नाहीं असें भासविणें, हा कलेचा उत्तम नमुना समजला जातो.

इकडील गोष्टी सांगावयाच्या तर त्याहि सांगतां येतील. शंभर वर्षांपूर्वीं सरदारी पोषाख म्हटला म्हणजे अंगरख्याच्या एकेका अस्तनींत आणि झग्याच्या घोळांत कापडाचें एक एक संबंध ठाण गडप होत असे. गडकऱ्यांच्या एका विनोदी चुटक्यांत असें वर्णन केलें आहे कीं, " बोरीबंदरावर एक स्नेही

दुसऱ्याच्या अंगरख्याच्या बाहीचें टोंक धरून उभा असतां, दुसरा त्याला झुकांडी देऊन गिरगांवापर्यंत गेला तरी अंगरख्याची अस्तनी संपलीच नाहीं." याच्या उलट आतांचा पोषाख वस्त्रासंबंधीं इतका मितव्ययाचा होत चालला आहे कीं, वर डोक्यावर कांहींच नको, अंगावर शर्ट असला तर त्याचा उरावरील भाग सताड उघडा राहिला पाहिजे, आणि खालीं अर्ध्याहि मांड्या न झांकतील इतक्या शॉर्ट्स् असल्या म्हणजे पुरे. खादीच्या पोषाखाची टूम निघाल्यापासून वस्त्राचा मितव्यय फारच वाढला आहे. याचें सर्वांत मोठें दृश्य पूर्वीं अहमदाबाद येथें भरलेल्या राष्ट्रीय सभेंत दिसून आलें. सभेंत दहा हजार लोक बसले होते. सर्वांच्या अंगावर थोडे फार पोषाख होते. कारण थंडीचा कडाका पडला होता. असें असतां महात्मा गांधी हे सुमारें फूट दीड फूट रुंदीची चड्डीवजा लंगोटी नेसून मुख्य दरवाज्यानें आंत येऊन सगळ्या लोकांतून उघड्या अंगानें जाऊन व्यासपीठावर बसले ! मात्र यानें हास्यविनोदाच्या उपपत्तीचें एक अंग सिद्ध झालें तें हें कीं, गांधीजींचा हा वेष पाहून कोणी हंसला तर नाहींच पण सर्वांच्या तोंडावर आदरबुद्धि उमटली. चमत्कृति दर्शनानें आश्चर्य प्रकट झालें, पण गंभीर भावनांनीं हसण्याची बुद्धि दडपून टाकली.

जी गोष्ट वस्त्रप्रावरणाची ती भाषापद्धतीचीहि ठरते. म्हणजे केवळ संकेतानुरूपच भाषेला शिष्टतेचें किंवा ग्राम्यतेचें स्वरूप येतें. आणि एकीच्या जागीं दुसरी अभावितपणें दिसली म्हणजे हसूं येतें. खेडवळ लोक कशा प्रकारचे शब्द बोलले असतां आपणांस हसूं येतें हें सर्वांस माहितच आहे. ढुंगण बोचा हे शब्द खेडवळांच्या तोंडीं नित्य असतात, आणि त्यांत अश्लीलता कांहीं नसतांहि केवळ ग्राम्यतेमुळें ते हास्यकारक ठरतात. उलट एखादा थट्टेबाज नवरा आपल्या बायकोला 'शिंची' म्हणजे स्पष्ट बोलावयाचें तर शिनळीची असें म्हणतो. ही गोष्ट संभावित नागरिकांमध्येंहि घडून येऊं शकते. खेडवळ लोकांची अशुद्ध भाषा ही अशीच हास्य उत्पन्न करिते, पण रा. श्री. कृ. कोल्हटकर यांनीं एका नाटकांत ही बाजू परतविली आहे. त्या नाटकांत एक जाणता व एक अजाणता असे दोघे खेडवळ बोलत होते. पैकीं एकाच्या तोंडून अशुद्ध भाषा निघाली त्याचें त्यालाच चमत्कारिक वाटलें. तेव्हां दुसरा म्हणाला, " अरे, अशुद्ध ! अशुद्ध ! हें काय म्हणतोस ? आपल्या खेडवळ भाषेचें कोणी एकाद्यानें व्याकरण लिहिलें म्हणजे तीच शुद्ध ठरेल. आहे काय आणि नाहीं काय ! "

अभद्र म्हणजे अशुद्ध नव्हे तर फक्त अशुभ कल्पना उत्पन्न करणारें. मेल्या हें विशेषण, मसणांत जाणें हें कियापद, हीं व्याकरणदृष्ट्या शुद्धच आहेत आणि त्यांत अश्लीलताहि नाहीं. परंतु हे शब्द उचारले गेले असतां संस्कृति विरोधामुळें ते हास्यकारक ठरतात.

अश्लीलतेचा दोष म्हणजे हास्यकारण हें बरेंच जाडें प्रकरण आहे. आणि त्याची थोडीशी मीमांसाहि होऊं शकते ती अशी. अश्लील हें सामान्यतः शृंगारिक भावनांतून उत्पन्न होतें. तें सर्वस्वीं उत्तान असेल तर, कदाचित् त्याचें हसूं न येतां, तें विद्वेषकारकच ठरेल. पण ज्या अश्लील गोष्टींचें हसूं येतें त्या उत्तान नसून किंचित् गूढ अर्थाच्या असतात. यामुळें त्यांचें हसूं येतें. किंचित् गूढत्व किंवा प्रच्छन्नत्व हेंच हास्यकारक अश्लीलतेचें मर्म होय. आणि तें कसें हें पाहूं. शृंगारविषयक भावना ह्या मूलभूत जन्मसिद्ध अशाच असतात. परंतु सुधारणेमुळें लज्जा आणि विनय यांच्याहि भावना दिवसें-दिवस अधिकाधिक विकास पावत आलेल्या आहेत. त्या विकासामुळें शृंगा-रिक चेष्टांच्या प्रदर्शनाला निर्बंध पडत जाऊन त्याचें एक मोजमाप बनत चाललें आहे. परंतु असें झालें असलें तरी अशा चेष्टांपासून होणारें सुख किंवा आनंद भोगण्याचा स्वभाव मनुष्यमात्रामध्यें शिल्लकच राहिलेला आहे. याचा परिणाम असा होतो कीं, अशा चेष्टा जेथें दृष्टीस पडतील तेथें त्या पहाव्यात अशी वासना त्याला होते. याला कारण, आत्मौपम्यबुद्धि हें असूं शकेल. म्हणजे त्या चेष्टा पाहतांना एक प्रकारचा परकायाप्रवेश तो करतो. आणि क्षणभर त्या चेष्टांचा विषय किंवा विषयी आपणच आहों, अशी भावना उदित होऊन त्याला तो आनंद सेवनीय वाटतो. शृंगारिक चेष्टांना पडदपोशी असावी अशी स्वाभाविक लज्जेची विनयाची बुद्धि विकास पावूं लागली आहे. पण ही पडदपोशी मनुष्य स्वतःच्या भावनासंबंधानें घालीत असला तरी दुसऱ्यांच्या आविष्काराबर तो ती घालूं इच्छित नाहीं. आपली लाज तशीच दुसऱ्याची, इतकी ही उदार भावना त्याच्यामध्यें उदित झाली तर, तो त्या परचेष्टांकडून विन्मुख होतो, म्हणजे तिकडून दृष्टि काढून घेतो. कारण त्या चेष्टांवर पडदपोशी घालावी इतकेंच साधन त्याच्याजवळ असतें. पण इतकी सुसंस्कृत बुद्धि ज्याची झालेली नाहीं, तो त्या चेष्टा सन्मुख होऊन उघडचा डोळ्यांनीं पाहतो. पण हें करतांना स्वतः त्या चेष्टांचा आनंद तो मनानें अनुभवीत असतां त्याला हसूंहि येतें. याचें कारण हें कीं, दुसऱ्यांनीं

केलेल्या ह्या चेष्टा तिसऱ्या कोणाला आवडत नाहींत आणि ते तिसरे या दुसऱ्यांना हीन समजतात. ही हीनताबुद्धि, नीचगा असंबद्धतेच्या बुद्धिसुद्धां, त्याबरोबरच उदित होते. यामुळें प्रेक्षकांची एकांत दोन कामें साधतात. चेष्टानुभवाचा आनंदहि मिळाला, आणि स्वतः आपण हीन न ठरतां परस्पर दुसरा हीन ठरलेला पाहून आत्मप्रौढीची भावनाहि सफल झाली. अशा प्रसंगीं हसूं येतें आणि आनंद होतो; मात्र ह्या दोहोंतून आनंद आधीं आणि हास्योत्पत्ति नंतर असाच क्रम असतो. पण लज्जा व बिनयबुद्धि याहि शिष्ट समाजरूढीनें उत्पन्न झालेल्या असतात. म्हणून आनंद भोगण्याची इच्छा आणि या रूढीचें निबंधन या दोघोंच्या द्वंद्वांतून हें हास्य निर्माण होतें.

शृंगारिक सुखाला पडदपोशी रहावी असें मनुष्याला वाटतें तें स्वतःपुरतेंच होय. आणि त्याचें कारण हें कीं, आपल्या सुखानंदांत दुसऱ्याकडून व्यत्यय येईल ही भीति मनांत गुप्तपणें वावरत असते, आणि या भीतींतूनच लज्जा व विनय यांचा जन्म होतो असें मानसशास्त्रज्ञांचें मत आहे. ही भीति नसेल, ह्या लज्जेचें कारण नसेल, तेथें त्याच्या शृंगारचेष्टा अनिरुद्ध चालतील. नंगे गोसावी पाहून हसूं येतें याचें स्पष्टीकरण हेंच कीं, तेथें प्रेक्षकाची शृंगारिक भावना सार्वजनिक लज्जेच्या निर्बंधांत सांपडते. नंगे गोसावी पाहून लहान मुलें हसतात त्याचें कारण मात्र हें नव्हे. त्यांच्यामध्यें त्यावेळीं शृंगारविषयक भावना उदितच झालेली नसते. तीं स्वतःच नागडीं असतात, त्यामुळें सार्वजनिक लाज वाटण्याचें त्यांना काय कारण ? म्हणून तीं हसतात याचें कारण त्याना अपरिचित देखावा दिसतो हेंच. आपल्यासारखीं इतर लहान मुलेंहि नग्न स्थितींत त्यांना दिसतात, पण प्रौढ मनुष्यें अशा नग्न स्थितींत ते पहात नाहींत हेंच अपरिचितत्व म्हणजे आश्चर्याचें कारण, आणि हें आश्चर्य त्या हास्याचें कारण. पण नंगे गोसावी पाहिल्यानें प्रौढ मनुष्यें हसतात त्याचें कारण मात्र वर दर्शविल्याप्रमाणें अगदीं वेगळें असतें. नंगे गोसावी सोडले तर दुसरा एक नंगेपणाचा प्रकार केव्हां केव्हां दिसतो. अवर्षण पडलें असतां मेघराजाची प्रार्थना करण्याकरितां खालच्या जातींत एक तोडगा करितात. त्यांत प्रौढ स्थितींतला नग्न मनुष्य कमरेला तुरळक असा पालापाचोळा बांधून रस्त्यानें हिंडतो, तोंडानें मेघराजाची याचना करण्याचें गाणें म्हणत जातो, आणि भाविक लोक त्याला जलदान करितात. हा तोडगा केल्यानें पाऊस पडेल अशी एक वेडी समजूत असते. पण येथें सांगण्याचा मुद्दा इतकाच कीं,

रूढीच्या बंधनामुळें नग्नपणा किंचित् झांकण्याकरितांच या पाल्यापाचोळ्याचा उपयोग करण्यांत येतो. जुन्या अथिनियन किंवा ग्रीक लोकांतहि अशी चाल होती. तेथें पाल्यापाचोळ्याऐवजीं नग्न शरीरभागांवर रंगाचे पट्टे ओढले जात. पण त्याचाहि हेतु वरीलप्रमाणेंच. पुरुषांनीं स्त्रियांची चेष्टा करण्याचे जे प्रकार जुन्या काळीं आढळत त्यांतहि शृंगारविषयक भावना याच कारणीभूत होत. आपल्या इकडे शिमग्यांत जे अनिर्वाच्य असे अनेक प्रकार होतात—विशेषतः तोंडच्या शब्दांनीं जे स्वैराचार होतात—त्यांत बीभत्सपणा असतो तो मुख्यतः शृंगारविषयकच असतो. अलीकडे शिमगा गेला पण त्याचेंच रूपांतर, फार तर किंचित् सौम्य प्रकारानें, अजून उरलेल्या तमाशांतून आणि नवीन उदयास आलेल्या शृंगारिक नाटकांतून व प्रहसनांतून चांगलें दृष्टीस पडतें असें म्हणतां येईल कीं नाहीं? आजकाल तर सुशिक्षित प्रहसनकारांनीं, आचारस्वातंत्र्याच्या किंवा नवमतवादाच्या गोंडस नांवाखालीं, हास्यकारक शृंगारविषयक चेष्टांचा धुडगूस माजविला आहे. अशीं प्रहसनें पहाण्याला स्त्रियाहि जातात ही गोष्ट खरी, पण अद्यापि एकहि स्त्री—नाटककर्त्रीच्या हातून असलें प्रहसन निर्माण झालें नाहीं. आणि स्त्रियांना खर्चीं घालून शृंगारविषयक चेष्टांचा आनंद उपभोगण्याचा जुलूम पुरुष लेखकांनीं चालूच ठेविला आहे.

असो. शृंगारविषयक चेष्टा पाहण्याची इच्छा, आणि या इच्छेवर पडणारें संस्कृतीचें बंधन, यांचा झगडा सतत सुरू असल्यामुळें हें बंधन कसें चुकवावें, फसवावें, पराभूत करावें याचें संशोधन करण्यांत बीभत्स प्रहसनकारांची प्रतिभा खर्चीं पडत असते. बीभत्स किंवा उत्तान शृंगारिक असें लिहिल्याचा दोष तर पदरीं येऊं नये, तथापि शृंगारविषयक भावनांचें तर शक्य तितकें अधिकांत अधिक प्रकटीकरण व्हावें, याकडे अनेक विनोदी लेखकांची प्रतिभा आजकाल खर्चीं पडत आहे. तें करितांना हे लेखक प्रथमतः दिसण्यांत साळसूद किंवा क्षम्य आणि प्रेममूलक किंवा प्रेमगर्भ अशा प्रसंगांचा उपयोग करितात. एक इंग्रज मीमांसक म्हणतो, " A vague preparedness for love. That is the first care of every comic poet who is about to raise a laugh at the sexual and who has learned the tricks. of the art. But often immediately before cracking a jest he may find it wise to bring the spectator's behaviour to still greater precision. "

शृंगारिक वासना उत्पन्न होऊन ती तडीला गेली, म्हणजे सफळ झाली, तर हंसूं येण्याचें काय कारण ? बरें, उलट ती सफळ न झाल्यामुळें अत्यंत राग आला तरी तेथेंहि हास्य उत्पन्न होणें नाहीं. म्हणून प्रवृत्ति तर व्हावी आणि निवृत्तीचा राग तर येऊं नये, अशा मधल्या स्थितींत हास्य उत्पन्न होतें. मृच्छकटिकांत वसंतसेना चारुदत्ताकडे निघाली असतां विटानें तिला जो उपदेश केला तो मार्मिक ठरतो. तो म्हणतो, " किंचित् रागाच्या आविर्भावाविना प्रेमाची खरी सफलता नाहीं. म्हणून तूं स्वतःहि किंचित् रागावल्याचा बहाणा कर व किंचित् त्यालाहि राग आण. म्हणजे प्रेमाचा खरा आनंद निर्माण होईल. "

हेंच तत्त्व लागूं केलें असतां अश्लील किंवा ग्राम्य शब्द व अंगविक्षेप यांनीं हास्य कां येतें याची मीमांसा होऊं शकते. ती अशी कीं, हे शब्द व विक्षेप यांचा योगानें तत्संबंधीं विशिष्ट भावना आपणामध्यें उत्पन्न होते; परंतु ती सफळ होण्याची अपेक्षा किंवा प्रसंगच नसतो. भावनापर प्रवृत्तीची उर्मि मनांत यावी पण शेवटीं मनांतच जिरावी इतकाच येथें इतिहास घडावयाचा असतो. यांपैकीं प्रवृत्ति निर्माण करणार आपले आपण हें उघड आहे. पण निवृत्तिकारणहि दुसरे कोणी नसून आपले आपणच असतों.

प्रेम हा सर्वसाधारण विषय असा आहे कीं, त्याला उदात्त व हीन अशीं दोन्हीं अंगें किंवा रूपें असतात अथवा आणितां येतात. पैकीं उदात्त स्वरूप कमीकमी करून हीन तेवढें स्वरूप अधिकाधिक कसें प्रकट करतां येईल, हें पाहण्याचा प्रयत्न बीभत्स लेखकांची प्रतिभा लपून छपून करीत असते. यामुळें मृदंगपाटांतील खेळांमध्यें सीमा तर ओलांडून नये आणि सूर किंवा पाटी संभाळणाऱ्या गड्याच्या हातचा मार तर खाऊं नये, तथापि कोंडी फोडून बाहेर पडावें किंवा पाटींतून खालवर जावें अशा प्रकारचा तो कुशल प्रयत्न असतो. सूर धरणारा पुढारी किंवा पाटी संभाळणा गडी हा जसा या खेळांतील सेन्सार ठरतो, त्याप्रमाणें समाजांतील संस्कृति हा शृंगारविषयक उद्गार किंवा प्रकार यांचा सेन्सॉर असतो. म्हणजे आपला निर्बंध प्रभावी करण्याचें काम दक्षतेनें करीत असतो. आणि या सेन्सॉरची फजिती झाली किंवा पराभव झाला हें जितक्या प्रमाणांत प्रेक्षकांना पहावयास सांपडतें तितक्या प्रमाणांत त्यांना कमी अधिक हसूं येतें. विद्वेष तर उत्पन्न होऊं नये पण आपला हेतु तर साधावा या दुहेरी प्रयत्नांत लेखक नाटककार जितका

अधिक जय मिळवितो तितका तो अधिक यशस्वी ठरतो. हें यश पुष्कळ वेळां शाब्दिक कोट्यांनीं पदरांत पडतें. याचें कारण असें कीं, या कोट्यांचे शब्द दिसण्यांत संभावित निरुपद्रवी किंवा अनिंद्य असे असतात. तथापि ते शब्द द्व्यर्थी असल्यामुळें लेखकाशीं सहानुभवी असलेले प्रेक्षक त्याला अभिप्रेत असाच अर्थ त्यांतून काढतात. आणि त्यामुळें लज्जा व विनय यांची फजीती झाली असें आपोआप ठरून हसूं येतें. अशा कोट्यांचीं उदाहरणें आमच्या डोळ्यांपुढें आहेत, पण तीं आम्हीं देत नाहीं. याचें कारण अश्लीलतेची निंदा प्रस्तुत असतां अश्लीलतेचीं उदाहरणें दिल्यानें ' वदतो व्याघात ' किंवा 'आत्मखंडन ' हा दोष पदरीं येतो. आजकाल यूरोप अमेरिका खंडांत तयार होणाऱ्या व दाखविल्या जाणाऱ्या बोलपटांतून बीभत्स किंवा शृंगारविषयक दृश्यें सेन्सॉरचा डोळा चुकवून इतका धुडगूस घालीत असतात कीं, हळूं हळूं या सेन्सॉर अधिकाऱ्यांचाच पराभव होत चालला आहे. याचें खरें कारण अशा दृश्यांसंबंधानें समाजाची सहिष्णुता वाढत चालली आहे. बोलपटनिर्मितीचें सर्व काम ' मागणी तसा पुरवठा ' या व्यापारी तत्त्वावर सुरूं आहे. जे बोलपट हास्यप्रचुर असतात त्यांनाच प्रेक्षक लोक उदार आश्रय देतात. आणि या हास्यप्रचुरतेचें कारण निम्में अधिक शृंगारविषयक दृश्यें दाखविणें यावरच अवलंबून असतें. पण समाजाची दृष्टिच बदलत चालली म्हणजे सेन्सॉर तरी काय करणार ?

बोलपटांच्या बरोबरीनें सर्व वाचकवर्गाच्या हातीं पडणाऱ्या मासिक-पुस्तकांचेंहि कार्य असेंच चालू आहे. आणि हास्यविनोदाचा प्रचार बेसुमार वाढत चालल्याची तक्रार करणाऱ्या टीकाकारांना मुख्य निमित्त पुरविलें जातें तें हे बोलपट व हीं मासिकें यांचेकडूनच.

अज्ञानः—

अज्ञान हें जगांत कितीतरी भरलेलें आहे; म्हणजे ज्ञान असें फार थोडें आणि अज्ञानच बहुतेक सगळें. पण अज्ञान हें स्वतंत्र रीतीनें हास्यास्पद होऊं शकत नाहीं. तें हास्यास्पद होण्याला ज्ञानाशीं त्याचा विरोध यावा लागतो. ज्ञानी व विनोदी हे दोन्ही गुण ज्यांमध्यें एकत्रित झाले तोच अज्ञानाला हसेल. पण हीहि गोष्ट लक्षांत ठेवावी कीं, अज्ञान पदरीं असतांहि आणि तें प्रकट करूनहि, चाणाक्ष लोक स्वतःला हास्यास्पद करून घेत

नाहींत. कारण ते आपलें अज्ञान प्रांजलपणें कबूल करितात. किंवा ज्ञान असलें तरी विनयबुद्धीनें तें असतें त्याहून आपणांजवळ थोडेसें कमीच आहे असेंहि भासवितात. अज्ञानाचें हसूं होतें तें प्रायः अंगीं ज्ञान नसतां तें असल्याचा देखावा बहाणा करणें यामुळेंच. शुद्ध प्रांजल अज्ञानाचें हसूं येत नाहीं. पण शुद्ध व प्रांजल याचा अर्थ असा कीं, तें अज्ञान स्वाभाविक आहे आणि अज्ञानाची जाणीव ठेवूनच प्रकट करणारा तें प्रकट करतो. पण उलट अस्वाभाविक अज्ञान हास्यास्पद होतें. कारण प्रत्येक मनुष्याला त्याचें वय, शिक्षण, परिस्थिति यांच्या अनुरोधानें अमुक गोष्टींचें अमुक इतकें ज्ञान असणें हें ठीक व अवश्य म्हणून अपेक्षितहि असतें. परंतु ती अपेक्षा फसली म्हणजे त्या अज्ञानाचें हसूं येतें. कारण तेथें बेसुमार बुद्धिदौर्बल्य प्रकट झालें.

विशेष भानगडीचें विषय असतील तेथें अभ्यासावांचून प्रौढ सुशिक्षित मनुष्यांचेंहि कांहीं चालूं शकत नाहीं. म्हणून तेथें त्यांच्या ज्ञानाविषयीं अपेक्षाहि बेताचीच असते. तत्त्वज्ञानविषयांत महापंडित म्हणून ठरलेला एखादा प्रोफेसर पदार्थविज्ञानशास्त्राच्या किंवा रसायनशास्त्राच्या प्रयोगशाळेंत जाऊन उभा राहिला, तर तेथें तो लहान मुलाइतकाच अज्ञानी ठरेल. पण हें अज्ञान बेगळें, आणि सामान्य व्यवहारांतील किंवा सामान्य अनुभवानें अनुमानितां येतील अशाहि गोष्टींचें अज्ञान बेगळें. लहान मुलगा देशावरून कोकणांत प्रथमच गेला आणि तेथें चंद्र उगवलेला पाहून जर तो म्हणाला कीं, " बाबा, कोकणांतहि चंद्र उगवतो का हो ! " तर हें अज्ञान हास्यास्पद होणार नाहीं. पण हाच प्रश्न एकाद्या प्रौढ माणसानें विचारला तर खचित हास्यास्पद होईल. लहान मुलें प्रश्न विचारण्याचा सपाटा सुरू ठेवतात, त्यांत तीं अज्ञानी म्हणून हास्यास्पद न होतां उलट चिकित्सक बुद्धीचीं म्हणून कौतुकास्पदच होतात. असेंच दुसरें एक उदाहरण घेऊं. ज्या खेडबळानें समुद्र कधींहि पाहिलेला नाहीं, त्याला भरती–ओहोटीची कल्पना कशी येईल ? कारण गोड्या पाण्याची तळीं, बिहिरी, नद्या, यांना भरतीओहोटी होत नाहीं. पावसानें पाणी वाढतें आणि उन्हानें तें कमी होतें हें त्याला माहित असतें; पण हें कमी–जास्त होणें कालांतरानें घडतें. प्रहर दोन प्रहरांत होत नाहीं. समजा, हा मनुष्य मुंबईस गेला व सकाळीं बॅकबेकर गेला, तों पाणी भरतीनें तुडुंब भरलें होतें. पण पुन्हां भर दोन प्रहरीं बारा वाजतां गेला तेव्हां ओहटीनें पाणी अगदीं आंत दूरवर गेलें होतें. तेव्हां सहजच त्याची कल्पना

अशी होणार कीं, सहा तासांच्या उन्हानें हें पाणी वाफ होऊन शोषून गेलें. आणि या समजुतीनें जर तो म्हणाला कीं, “ काय हो तुमच्या मुंबईत उष्णता! इतकें पाणी सहा तासांत आटून गेलें ! ” आतां येथें हें बोलणें सकृद्दर्शनीं अज्ञानमूलक पण तें तितकें हास्यास्पद होऊं शकणार नाहीं. कारण त्याला भरती–ओहोटीची कल्पना नाहीं हें आपणांस माहीत असतें. परंतु हेंच अज्ञान एकाद्या घाटावरील सुशिक्षितानें अर्धशिक्षितानें दाखविलें तर तें हास्यास्पद होईल. कारण त्यानें समुद्राची भरतीओहोटी कदाचित् प्रत्यक्ष पाहिली नसली तरी तो चमत्कार त्याच्या वाचनांत आलेला असतोच.

अज्ञान हें हास्यकारक कसें होऊं शकतें हें सहज लक्षांत येण्यासारखें आहे. सर्वज्ञ असा कोणीच नसतो. जो तो आपापल्या परीनें अज्ञानीच असतो. म्हणून कोणाहि संबंधानें ज्ञानाची अपेक्षा बेताचीच असून फक्त परिस्थिती-प्रमाणें ती कमजास्त असते इतकेंच. पण तीहि अपेक्षा फसली म्हणजे मात्र हसूं येतें. यांत उलट सुलट प्रकार होऊं शकतात. मद्रासकडील कै. रामानुजम्सारख्या अशिक्षित मुलानें केंब्रिजमधील गणिताच्या प्रोफेसरांना कुंठित करण्यासारखें गणितशास्त्राचें स्फूर्त ज्ञान प्रकट करणें हा एक प्रकार, आणि अर्थशास्त्राच्या प्रोफेसराला मंडईतल्या त्या माळणीनें तोंडच्या हिशेबांत चकवून अधिक पैसे उपटणें हा दुसरा प्रकार. आणि पहिल्या विपरीत प्रकारानें अपेक्षा फसते तितकीच दुसऱ्याहि प्रकारानें! पण पहिला प्रकार पाहून हसूं येत नाहीं, याचें कारण त्या अपेक्षापराभवानें इतक्या उदात्त भावना मनांत येतात कीं, त्यांच्या भरांत मन गुंग होऊन जातें. पण दुसऱ्या प्रकारांत अशा उदात्त भावना उत्पन्न येऊं शकत नाहींत, तर तें अज्ञान पाहून हसूंच येतें. दशावधानी शतावधानी मनुष्य, वर दहा खालीं दहा आंकड्यांचा गुणाकार भागाकार करून दाखवितो तेव्हां मनुष्याच्या धारणाशक्तीविषयींच्या सरासरीचा अंदाज फसतो. पण त्यामुळें प्रेक्षक हसत नाहींत. तर आश्चर्यचकित होतात आणि तेथेंहि उदात्त भावना प्रतीत होते. पण त्या अवधान्यानें अशा गुणा-कार–भागाकारांचे कांहीं आडाखे बसविलेले असतात हें कोणीं समजावून सांगितलें म्हणजे त्याच्या विलक्षण धारणेचें आश्चर्य न वाटतां, त्यानें आप-णांस कसें चकविलें हें लक्षांत येऊन, आपलेंच आपणाला हसूं येतें. आपण अलौकिक धारणाशक्ति घेऊन चाललों हें आपलेंच अज्ञान, सरासरीच्याहि पेक्षां अधिक अज्ञान या जाणीवेनें तें हसूं येतें.

हसूं येण्याचें दुसरें कारण अज्ञानाचें अनुचित प्रदर्शन. नुसतें अज्ञानहि फारसें कारण नसतें. अमुक एक गोष्ट मला ठाऊक असावी पण ती ठाऊक नाहीं असें कोणी सरळ प्रांजळपणें कबूल करील तर त्याचें ज्ञान सरासरीच्या अदमासाहून कमी ठरलें तरी हसूं येणार नाहीं. उलट त्याच्या विनयानें प्रामाणिकपणानें त्याच्याविषयीं आदरच वाटेल. पण ठाऊक नसलेल्या गोष्टी ठाऊक असल्याचा बहाणा करतो आणि अज्ञानाची झांकली मूठ उघडतो त्याचें सहजच हसूं येतें.

व्यवहारात आपण जे सुशिक्षित म्हणवितों त्यांचेंहि शास्त्रीय ज्ञान कितीतरी तुटपुंजें असतें. आपण सर्व जण विजेचे दिवे आणि पंखे यांचा नेहमीं उपयोग करतों. पण वीज कशी निर्माण होते याचें ज्ञान आपणांला कोठें असतें ? बटण दाबलें म्हणजे दिवा लागतो किंवा पंखा चालू होतो, यावरून वीज कशी निर्माण होते याचें ज्ञान आपणांला झालें असें ठरत नाहीं; तर बटण दाबून तीं कार्यें कशीं घडवून आणावीं याचेंच तेवढें ज्ञान आपणांला आहे हें ठरतें. पण या तकलुपी यांत्रिक ज्ञानामुळें आपण जर विजेच्या ताराशीं खेळ करूं लागूं तर धक्का बसून हास्यास्पद होऊंच.

आतां अज्ञानाचीं इतर उदाहरणें घेऊं. भाषेच्या अज्ञानानें होणारी चूक—

(१) महाशयांच्या घरीं श्राद्ध सुरू होतें. पिंडदान व पिंडपूजा झाल्यावर भटजी मोठ्यानें ' यजमानकुले जाता ' इत्यादि मंत्र म्हणूं लागले. जवळच बाहेर द्वारपाळाचें काम करणारा भय्या बसला होता. हे संस्कृत शब्द तो हिंदी असे समजला तेव्हां त्यांचा' यजमानकु लेजाता ' असा बोध त्याला सहजच झाला. या हिंदी शब्दांचा सरळ अर्थ ' यजमानाला घेऊन जातों ' असा होतो. हा अर्थ मनांत येतांच भय्या हातांतली काठी सरसावून दाराशीं आला आणि हिंदींत गर्जून म्हणाला, ' यजमानाला घेऊन जायचा तुम्हांला काय अधिकार ? आणि त्यांचें अन्न खाणारा हा मी द्वारपाळ तुम्हांला बरा त्यांना घेऊन जाऊं देईन. '

(२) साहेब लोकांचें मराठीचें अज्ञान प्रसिद्धच आहे. एक साहेब नोकराला म्हणाले, ' ही पगाराची थैली घे, अन् पळून जा.' नोकर म्हणाला, 'साहेब मी पळून कसा जाईन ? ' साहेब रागावून म्हणाले, ' मी सांगतों कीं पळून जा. तरी हा पळून जात नाहीं म्हणतो. ' ' येथें ' पळून ' व ' पळत ' याचा घोटाळा भाषेच्या अज्ञानानें झालेला आहे.

(३) साहेबाच्या मुलाला रोगावर देण्याकरितांगाढवीचें दूध पाहिजे होतें. शिपायाला साहेबानें नुसतेंच सांगितलें 'गद्धा लाव.' शिपायानें जाऊन एक गाढव आणला. साहेब म्हणाले, 'ये गद्धा नहीं, साहेब गद्धा नहीं लाना. मेम साहेब गद्धा लाव.'

(४) अशाच भाषेच्या अज्ञानाचें दुसरें हास्यकारक उदाहरण—' पुराणिक-बुवा " हिंदी ही मातृभाषा असणाऱ्या एका यजमानाला, गीता सांगत असत. त्यांनीं ' सर्वोपनिषदो गावो दोग्धा गोपालनंदनः ' हा चरण म्हटला. त्यांतील दोग्धा याचा अर्थ ' दो गद्धा ' असा यजमानानें केला. तेव्हां तो भाविक-पणें अर्थ समजून घेण्याकरितां म्हणाला, " महाराज ये दो गद्धा कोनसे ? " पुराणिक कपाळावर हात मारून घेऊन रागानें मनांत म्हणाला, " गांढवापुढें वाचली गीता " हें वचन एकूण खरेंच आहे. आणि त्याच रागांत तो यजमानाला म्हणाला, ' यजमानसाहेब, यांतला एक गद्धा गीता सांगणारा मी आणि दुसरा गद्धा गीता ऐकणारे आपण ! '

विपरीत भाषांतर

एका भाषेंतील शब्दाचें वाक्याचें भाषांतर दुसऱ्या भाषेंत करावयाचें तर खरा अर्थ मनांत घेऊनच करावें लागतें. केवळ शब्दाला प्रतिशब्द ठेवून भाषांतर हास्यास्पद होतें. (एकंदर अर्थाच्या दृष्टीनें तें चुकीचेंहि ठरेल). त्यांतूनहि शब्दाक्षरांचा विपरीत छेद करून भाषांतर केलें म्हणजे मग पहा-वयासच नको. उदाहरणार्थ—

गाजरपारखी हा एकच समस्त शब्द आहे. त्याचें भाषांतर नेमकीं गाजरें तेवढींच हुडकून काढणारा प्राणी म्हणजे Ass असें केलें तरी तें चूक होणार नाहीं. पण भाषांतर 'An unskilful, inexpert critic' असें केलें तर तें याहून अधिक चांगलें बरोबर होईल. पण गाजरपारखी या शब्दाचे छेद गा जर पारखी असे पाडून, या प्रत्येक छेदित शब्दाला एक एक इंग्रजी शब्द सापडूं शकतो म्हणून त्याचें भाषांतर Sing If Examiner असें केलें तर किती हास्यास्पद होईल ?

' मला चहा चालतो ' यांत चालतो या शब्दाचें भाषांतर walks असें केलें तर हसूं येईलच.

Ladies & Gentlemen, you are aware why we have

assembled in this *hall* to-night, यांचें भाषांतर एका विद्वानानें असें केलें म्हणतात–" सभ्य स्त्रीपुरुषहो, आपण आज रात्रीं या रंगमहालांत कशा-करितां एकत्र जमलों आहों हें आपणाला माहीत आहेच.' येथें उचित भाषां-तरित शब्द म्हणजे दिवाणखाना हा होय. रंगमहाल हा नव्हे.

शास्त्रविरुद्धत्वानेंहि हसूं येतें. खालील कविता मात्रानिर्बंधतेच्या उल्लंघनाचें उदाहरण म्हणून देऊन आपण हसतों हें प्रसिद्ध आहे. उ.

देवळाच्या पाठीमागें होती एक भसाडीशी विहीर त्यामध्यें नंदी बुच्चा :

× × ×

ऐशा काव्या कराया इकडुनि तिकडुनि आणलेली बुद्धि दे चक्रपाणी

ज्यांना वृत्तांचे नियम माहीत नाहींत त्यांना ही कविता गंभीरपणानें म्हणून दाखविली तर हसूं येत नाहीं. कारण त्यांना गणमात्रांचें ज्ञान नाहीं. पण ज्याला वृत्तदर्पण माहीत आहे त्याला या कवितेंतील मात्रासंख्येच्या अज्ञाना-मुळें भलताच प्रकार केल्याचें हसूं येतें.

एक खेडवळ ज्ञानेश्वरीचा अर्थ न समजतांच ज्ञानेश्वरीवर पुराण सांगून भोळ्या भाविक स्त्रियांकडून तांदूळ आणि पैसे उपटीत असे. तो ज्ञानेश्वरी-च्या पहिल्या ओवीचा अर्थ कसा लावी तें पहा.

' ओं नमोजी आद्या इ० ', याचा पुराणिकाचा अर्थ असाः—

' श्री ज्ञानेश्वरमहाराज जेहेत्ते म्हणतात–ओं म्हणजे अरे बेट्या, नमोजी म्हणजे न मोजी–मोजूं नको–आद्या म्हणजे अध्याय. पोथी वाचायची तर तिचे अध्याय किती आहेत हें मोजून पाहूं नये. माणसें मोजलीं म्हणजे जशीं त्यांतलीं कांहीं मरून तीं कमी होतात, त्या प्रमाणें अध्याय मोजले म्हणजे ते कमी होतात बरं का ' ? पुराणिकाला ज्ञानेश्वरीचे एकंदर अध्याय किती हें माहीत नव्हतें आणि हें अज्ञान त्याला कळूं द्यावयाचें नव्हतें !

विद्यार्थ्यांनीं परीक्षेंत प्रकट केलेल्या अज्ञानाचीं हास्यकारक उदाहरणें—

१ The Royal Mint is what the king grows in his palace gardens.

२ King Canute was Emperor of India.

३ Many people say that Free Trade is better than perfection.

४ George Washington was a Republic.

५ Magna Charta provided that no free man should be hanged twice for the same offence.

६ Corps diplomatic means shamming dead.

७ To irrigate means to make fun of.

८ A Peninsula is a man who rules over a lot of countries.

९ सहाध्यायी म्हणजे सहा अध्यायांची पोथी.

विपरीत अक्षरसंयोग किंवा यतिभंग केल्यानें हसूं येतें. रा. स. भागवत हीं एका नांवाचीं अक्षरें आहेत. तीं तशीं सरळ न वाचतां पहिलीं तीन एकत्र व दुसरीं तीन एकत्र करून वाचल्यानें काय होतें पहा—' रासभा गवत '=गाढवाला गवत. ' म्हातारीस बरं आहे ' असें पत्रांत लिहिलें असतां ' म्हातारी सबर आहे ' असें वाचणारानें वाचलें तर हसूं येणारच.

बुद्धिचापल्य

बुद्धिदौर्बल्य आणि बुद्धिचापल्य या दोन हास्यकारणांच्या वर्गांपैकीं दुसऱ्यांतील हास्यकांची संख्या पुष्कळच अधिक भरेल. दुबळा पांगळा मनुष्य कितीसा संचार करणार ? पण चपळ मनुष्य कारणाशिवायहि वाटेल तिकडे संचार करितो. दुबळा-पांगळा नाहीं आणि विशेष चपळहि नाहीं, असा मध्यम शरीरगुणाचा मनुष्य घेतला तर त्याला आपली संचाराची गरज समाधानकारक रीतीनें भागवितां येते, त्यांत कांहीं उणें पडत नाहीं. पण अंगचापल्याचे चमत्कार जसे त्याला करतां येत नाहींत, त्याप्रमाणें चपल संचारांत येणारे धोकेहि त्याला सोसावे लागत नाहींत. बुद्धिदौर्बल्य हें कोनाड्यांत ठेवलेल्या पणतीसारखें असतें. तिचा प्रकाश मिणमिण पडेल, सर्व खोलीभर पडणार नाहीं, व इतर कानेकोपरे अंधारेच राहतील. मध्यमगुणबुद्धि ही शामदानांतील मेणबत्तीसारखी होय. तिचा उजेड पणतीपेक्षां अधिक. वाऱ्यानें ती सहसा विझावयाची नाहीं, शिवाय हातांत घेऊन वाटेल तिकडे फिरवितां आल्यामुळें अत्यंत कार्यक्षम ठरते. आणि बुद्धिचापल्य हें समुद्रकिनाऱ्यावरील दीपगृहांतील दिव्यासारखें होय. हा दिवा जरी आपली जागा सोडीत नाहीं तरी त्यांतील फिरती ज्योत दूरवर चौफेर प्रकाश पाडते. मात्र

बुद्धिचापल्यांत हा एक दोष असतो कीं नसते उद्योगहि तिला आठवतात. यामुळें एका बाजूला तिच्यातून सुंदर काव्यें क्लृप्त्या शोध हे निघतील, तर दुसऱ्या बाजूस ती क्षुद्र कोट्या शब्दच्छल इत्यादि करून लोकांना क्षणभर हासवील, पण स्वतःविषयीं तुच्छताबुद्धि तिरस्कारबुद्धि उत्पन्न करील, आणि हास्यास्पद होईल.

शब्दांचा सदुपयोग करून हास्य उत्पन्न करणें हें काम कठिण. पण शब्दांचा दुरुपयोग करून हास्य उत्पन्न करणें हें सोपें असतें. दुरुपयोग करणें म्हणजे शब्दांच्या अक्षररूपी देहांपासून तों त्यांच्या अर्थरूपी आत्म्यापर्यंत वाटेल तसा धुडगूस व धांगडधिंगा घालून छळ करून हास्य उत्पन्न करणें. कांहीं लोकांना हें साधतें. पण तो हास्याचा हीनप्रकार होय.

क्षुद्र शाब्दिक कोट्या वगैरे करण्याला बुद्धीचें भांडवल फारसें लागत नाहीं. त्या सहजासहजीं सुचतात. अशा कोट्यांची म्हणजे शब्दच्छलाचीं उदाहरणें संकीर्ण असतात, यामुळें त्यांचें कोणत्याहि तत्त्वानुसार वर्गीकरण करण्याच्या भानगडींत न पडतां आम्हास तीं सांपडलीं तशीं दिलीं आहेत.

तथापि हा धुडगूस धांगडधिंगा कसा घातला जातो, शब्द व अर्थ यांचा छल होऊन त्यांची नासधूस, कालवाकालव, कुस्करा कुस्करी, चेंदामेंदा केल्यानें हास्य कसें उत्पन्न होतें, याचीं उदाहरणें समजण्याला फारशीं किचकट नाहींत. तीं हुडकून काढण्यालाच किचकट ठरलीं. पण कांहीं लोक उद्योगवादांची कमाल करणारे असतात. यामुळें असले किचकट शब्दश्लेष सहज चुकून झालेले टिपून ठेवून, हुडकून काढून, किंवा नवे बनवूनहि कांहीं इंग्रजांनीं शेकडों पानांचीं पुस्तकें तयार केलीं आहेत. त्यांतील उदाहरणांत शब्दश्लेष साधला आहे इतकेंच काय, पण अक्षरश्लेषहि वाया जाऊं दिला नाहीं. उच्चाराच्या सारखवटपणाचा पुरा फायदा घेतला आहे. शब्द तोडून त्यांचे अवयव उलटे सुलटे जोडून महाविनोद निर्माण करण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. तो पोरकटपणा पोरालाहि लाजवील. पण श्लेष किंवा कोटी ही अशी कांहीं चीज आहे की, ती सुचली असतां, केवळ बाईट हीन प्रकारची असली तरी ती, सोडून न देतां, उपयोगांत आणण्याचा मोह प्रौढ लोकांनाहि आवरत नाहीं. मात्र त्या कोट्या करणारालाहि आपण क्षणमात्र पोरकटपणा केला याची जाणीव असते. तो वाङ्मयांतील पराक्रम असें ते मानीत नाहींत. अशा कोट्या किंवा श्लेष हें हजरजबाबी वक्तृत्वांत विजय मिळविण्याचें एक क्षणिक साधन

'सत्तेच्या गुलामां'त खालील प्रसंग आहे. वैकुण्ठ या नांवाच्या पात्राला त्याचा मोठा भाऊ पूजेला बसला होता तो जवळचा शंख घेऊन मारतो. त्यामुळें वैकुंठाला रक्त येतें. तेव्हां तो भावाला म्हणतो, " लोकांनीं हें रक्त पाहिले तर काय सांगू ? शंखानें मारलं म्हणून सांगूं ? " येथें नें या तृतीयेच्या प्रत्ययाच्या दोन अर्थांची गफलत करून शब्दश्लेष साधला आहे. नें चा अर्थ कर्ता किंवा साधन असा होतो. म्हणून तोंडानें साधनार्थी तृतीया दर्शवून बोलणारा वैकुंठ मनांत कर्तृ—अर्थीं तृतीया सुचवितो. आणि तसें झालें असतां शंखाच्या हत्यारानें मारलें या ऐवजीं पूजा करणारा भाऊ जो स्वतः शंख त्यानें मारलें असा अर्थ सुचविला जातो व मार्मिक मनुष्य तो जाणतो.

एकजण म्हणाला, ' या नव्या निवडणुकींत कायदेमंडळांत केवळ डॉक्टरांकरितां अशा दोन जागा राखून ठेवल्या जाव्या हें बरें. ' दुसरा विचारतो ' डॉक्टराकरितांच कां ? ' पहिला म्हणतो ' अलीकडे असेंब्लींत बेसुमार Motions होऊं लागल्या आहेत नाहीं काय ? ' यांत Motion याचे अर्थ ठरावाची सूचना आणि जुलाब असे दोन होतात. हा दुसरा अर्थ लक्षांत आला म्हणजे डॉक्टराकरितां जागा राखून ठेवण्याचें स्वारस्य कळतें.

' काळजी ' या शब्दावर एकानें खालीलप्रमाणें श्लेष केला. जीं चिंताजनक गोष्ट काळासारखी काळजाला हृद्रोग लावते ती काळजी.

जुन्या चळवळीच्या काळीं एकजण म्हणाला "सहानुभूतीच्या प्रेरणेनें कांहीं हिंदु पुढारी आज खिलापत खिलापत म्हणून नाचत आहेत. पण लक्षांत ठेवा, उद्यां खिलापतवाल्या मुसलमानांकडून त्यांची खिरापत होईल."

खिलापत या शब्दावर एकानें दुसरी एक कोटी केली ती अशी. "ही खिलाफत म्हणजे हिंदु समाजावरील अखिल आफद् (संकट) आहे. किंबा खिल आफद् आहे." (वेदांतील कांहीं सूक्तें खिल या नांवानें संबोधलीं जातात.)

एका मालकानें नोकराला एक आणा देऊन सांगितलें कीं, "केसरी आण जा चौकांतून." पण चाकर वरघाटीं आलेला कोंकणी बाल्या होता. तो सांगत आला, ' नाय बा, एका आन्यांत कोणी बी दुकानबाला केसराची पूड ग्ईचना. '

जुन्या ललितांत नाटकांत सूत्रधार व विदूषक यांजमध्यें प्रथमच खालील कोट्या झालेल्या ऐकूं येत.

सूत्रधार—काय रे, तुझें नांव काय ?

विदूषक—नांव आणि इथें कोठली ? ती नदींत हुडका जा.

मग विदूषक परत अहेर म्हणून सूत्रधाराला विचारतो.

" पण काय हो तुमचें तरी नांव काय ? "

सूत्रधार—मला सूत्रधार म्हणतात.

विदूषक—वा ! वा ! बिळ्याला धार, सुरीला धार, तलवारीला धार हें सगळं ठीक आहे. पण सुताला धार कधीं कोणीं पाहिली नाहीं. कदाचित् मुताला म्हटलीत तर एक वेळ कबूल.

एक म्हणतो, ' वा ! आतां लक्ष्मीरोडवर दुकान थाटल्यापासून तुमची खूप चंगळ चालली असेल. '

दुसरा म्हणतो, ' नाहीं रे बाबा ! लक्ष्मीरोडवर दुकान घातल्यापासून माझी लक्ष्मी मात्र रोड होत चालली आहे. '

'उत्तम कोटी करणारा इसम देवकोटीला पोचतो. म्हणजे तेहेतीस कोटी देवांत आणखी एकाची भर पडते म्हणावयाची. ' येथें कोटी या शब्दाच्या तीन अर्थांचा उपयोग करून घेतला आहे.

१ कोटी—साहित्यांतील.

२ कोटी—प्रत, जात.

३ कोटी—संख्या.

प्रोफेसर डार्विनला फसविण्याकरितां कांहीं विनोदी विद्यार्थ्यांनीं निरनिराळ्या प्राण्यांचे अंगविभाग एकत्र जोडून त्याला ' बग् ' हें नांव देऊन डार्विनला जाऊन विचारलें, "सर सर ! हा बग कोणच्या जातीचा आहे ? " डार्विननें कपट ओळखून उत्तर दिलें, " अरे तो नुसता '**हमबग**' आहे. "

लोकमान्य टिळकांना एकदां असाच शब्दच्छल करण्याची लहर आली होती. सरकारच्या सल्लागारांची थट्टा त्यांना करावयाची होती. तेव्हां ते म्हणाले, "**सल्लागार** याचा अर्थ ज्याचा सल्ला ऐकला असतां मनुष्य गार पडतो, निष्क्रिय होतो, तो सल्लागार. "

संतपरिषदेंतला एकजण म्हणाला "आजच्या समारंभाला अध्यक्ष बापुजी अणे लाभले हें काम फार सोळा आणे झालें."

मुंबईच्या एक साहित्यसंमेलनांत मी थट्टेनें म्हणालों, "सरदार किबे साहेब आले हें चांगलेंच झालें; पण ते आपल्या पत्नी कमलाबाई यांना बरोबर घेऊन आले हें कांकणभर अधिकच चांगलें झालें."

शाळेंत मुलाला विचारलें, 'चातुर्वर्ण्य म्हणजे काय व तें वर्ण कोणतें ?

मुलगा म्हणाला, 'वरणं चार प्रकारचीं असतात सर! गोड वरण, आंबट वरण, फोडणीचें वरण, व पथ्याचें वरण.'

गवळी मोठ्या आढ्यतेनें सांगत होता, 'साहेब, मी दूध अगदीं नीर्भेळ घालतों.' मालक म्हणतात 'बरोबर आहे. भेळ घालावयाची ती फक्त नीराची म्हणजे पाण्याची असेंच ना!'

"गीतेंत मजा करण्याला आज्ञा दिली आहे. कारण म्हटलेंच आहे—

"क्षिप्रं हि मानुषे लोके सिद्धिः भवति कर्मजा."

गीतेंत चहा आहे. "सर्वस्य चाहं हृदि संनिविष्टः"

वेदांत मोरस साखर आहे. "यो वः शिवत मोरसः तस्य भाजयते हनः"

म्हणजे "जो मोरस (परदेशी) साखर खाईल त्याची हनुवटी भाजते."

"आमच्या काकू चहा पिण्याला उगाच कांकूं करीत होत्या. कांकीं त्यांना म्हणें एकादशी होती.' येथें एकाच (चुलती या) अर्थाचा शब्द तीन वेळां उच्चारल्यासारखा भास होतो. पण ते तीनहि शब्द अगदीं वेगळे आहेत. पहिला काकू हा शब्द सरळ आहे. दुसऱ्यांत का व कू यांवर अनुस्वार असून तो 'कांकूं' असा आहे. तिसऱ्यांत पहिल्या का वर अनुस्वार तर आहेच, पण दुसऱ्या का च्या ऐवजीं कीं असें अक्षर आहे. काकू = चुलती, कांकूं = अनिश्चितपणाची हरकत नकार, कांकीं = कारण.

Some people have business. Some people have busy–ness– येथें I या अक्षराऐवजीं Y हें अक्षर घातल्यानें मार्मिक हास्यकारक टीका निर्माण झाली. वरील दोन वाक्यांचा अर्थ असा—' कांहीं लोकांना खरोखर कामाचा गुंता असतो (business). पण दुसरे कांहीं असे असतात कीं त्यांना खरें काम नसतेंच. पण उगाच आपण कामाच्या

रगाड्यांत सांपडलों आहों असें भासविण्याची वाईट संवय असते (busy-ness).

मुळांत एकच शब्द असतां, त्याच्या दोन अवयवांपैकीं एक घेतला तर तो तेवढाच दुसऱ्या एखाद्या भाषेंतील शब्द होऊं शकतो. याचा फायदा घेऊन हास्यकारक कोटी होऊं शकते. लक्ष्मीबाई टिळकांच्या आत्मचरित्रांत त्यांचा कोणी एक आश्रित 'गोपाजी' याची थट्टा केल्याचें वर्णन दिलें आहे. आणि शेवटीं त्याच्यावर गो–पाजी (येथें गो हा शब्द इंग्रजी आहे) अशी शाब्दिक कोटी केली आहे.

रशियन भाषेंत पुष्कळशा विशेषनामदर्शक शब्दांच्या शेवटीं ski अशीं अक्षरें असतात. त्याचा फायदा घेऊन रा. चिं. वि. जोशी यांनीं एका विनोदी लेखांत एका गृहस्थाचें नांव 'प्रो. नास्की कुस्की' असें घातलें आहे. मात्र तसें केल्यानें बनलेल्या शब्दांना वाईट अर्थ आहे. तसा नसता तर तो शब्द इतकासा हास्यकारक झाला नसता.

औषध नल गे मजला
औषध नलगे मजला.

वरील उदाहरण रघुनाथपंडिताच्या नलदमयंती स्वयंवराख्यानांतलें आहे. नलाविषयीं प्रेमभावना उत्पन्न होऊन दमयंती बिव्हळ झाली. तेव्हां तिची [illegible] व तिच्या सख्या यांनीं तिला विचारलें, "बाळ, तुला औषध देऊं का ?" [illegible]मयंतीनें, " नलगे औषध मजला " असें उत्तर दिलें. यांत " मला औषध [illegible]सा अर्थ निघतो, त्याप्रमाणें " नल हेंच मला औषध आहे ग. [illegible] असाहि अर्थ निघतो. याला संस्कृतसाहित्यकार सभंग श्लेष [illegible]रें हवीं तशीं तोडून साधलेला श्लेष)

[illegible] किंवा कोडीं यांतील प्रश्नच मुख्यतः
[illegible]तकींशीं नसतात. प्रश्न व [illegible]
[illegible]तुर्यानें हसूं येतें. कार[illegible]
[illegible]ले असतात. उद[illegible]
[illegible] like a man[illegible]
[illegible] into day.
[illegible]bles do we[illegible]

३ When is a rock not a rock–When it is a Sham-rock.

४ Why is a cater-piller like a greedy boy ? –Because they both make the butter-fly.

५ Why are some girls like muskets–Because they use a good deal of powder but don't go off.

एखाद्या शब्दाचा सरळ अर्थ कळत असतो. पण तो शब्द भलता आहे किंवा त्याचा अर्थ वेगळा आहे असें भासविणाराचा हेतु असतो. यामुळें शब्दच्छल होतो. उ०––

मुलाला शर्यतीला जाण्याचें व्यसन होतें. बाप अंथरुणावर मरायला घातला होता. तेव्हां मुलाला शेवटची निर्वाणीची प्रार्थना म्हणून बाप म्हणाला " बाळ, यापुढें तरी माझ्याकरितां शर्यतीला जाण्याचें सोड. " मुलगा म्हणाला, ' ठीक आहे. पण पूर्वी मी जो शर्यतीला जात होतों तो **तुमच्याकरितां** कुठं जात होतों. स्वत: माझ्याकरितांच जात होतों. '

पहिल्या ' करितां ' याचा अर्थ " मजवर कृपा करण्याकरितां. " दुसऱ्या ' करितां 'चा अर्थ ' हौसेकरितां ' असा आहे.

यमक म्हटलें म्हणजे त्याची मर्यादा साधारणपणें दोनतीन अक्षरांची असते. परंतु आर्येचा पहिला चरण व दुसरा चरण त्याच अक्षरांनीं बनविलेला पाहून हसूं येतें. उ.

" अनल समीहित साधी राया वारा महीवरा कामा "
" अनलस मीहि तसा धीरा याबा रामही वराका मा ॥ "

एका झाडाच्या खांदीचें कलम दुसऱ्या झाडावर करितात, त्याप्रमाणें एक मूळचा शब्द घ्यावा, एक नवा घ्यावा, आणि पहिल्या व दुसऱ्या शब्दांतलीं कांहीं अक्षरें काढून किंवा तीं सर्व ठेवून दोन शब्द जोडावे व एक तिसराच शब्द बनवावा. या तिसऱ्या शब्दांत दोन्ही शब्दांची ओळख कानाला राहते, पण दोहोंहून वेगळ्या अर्थाचा तिसरा शब्द बनतो.

उदाहरणें :––डीन इंज यानें ही कोटी केली आहे– ' Modern humanity is yahumanity (Times of India 30 July 1935.)

Humanity–मानुषता. Yahu—अमानुष्य आचाराची रानटी जात. हें दोन शब्द जोडून त्यानें yahumanity हा शब्द बनविला. त्याला असें

म्हणावयाचें होतें कीं, हल्लींच्या युगांतली मानुषता ही खरी मानुषता उरली नाहीं. ती अमानुषताच आहे.

एका नखरेबाज स्त्री (Flirt)विषयीं दोघां स्नेह्यांत गोष्टी निघाल्या तेव्हां एकानें दुसऱ्याला विचारलें, " कायरे तिचें वय तरी काय आहे ? " (How old is she) दुसऱ्यानें उत्तर दिलें, " She is some where in the middle flirties. " " ती नखरेबाजपणा करायला जें वय लागतें त्यांतच कोठें तरी आहे." हें वय तिशीचाळिशींत—मध्यम वयांत असतें—अगदीं लहान किंवा अगदीं वृद्ध स्त्रिया नखरेबाजपणा करीत नाहींत. यांत वयाचा दर्शक शब्द ties (Thir *ties* for *ties*) हा असून Flirt व thirties-for-ties या दोन शब्दांचें कलम करून Flirties हा शब्द बनविला आहे.

" Dr. Goebbels, director of Nazi propaganda " is spoken of as " Mahatma propagandhi ('Stifled laughter by Eugene Lyons. Harper's Magazine.)

वरील कोटी Propaganda या शब्दांतील Ganda हीं अक्षरें आणि Gandhi यांतील Gand हीं अक्षरें यांच्या सादृश्यानें सुचलेलीं आहे. शिवाय Mahatma (मोठा मनुष्य) हा शब्द गांधी व डॉक्टर गोबेल्स यांना उपरोधबुद्धीनें लाविला असतां सारखाच लागणारा. यामुळें कोटी समर्पक करतां आली.

Mahatma-*Gandhi*-(M. K.)

Propa-*gandhi* (Dr Goebbels.)

Nonsense व Censorship हे दोन स्वतंत्र शब्द आहेत. एका कोटीबाज मनुष्यानें त्या दोहोंचा मिळून कलमी शब्द Noncensorship असा बनविला आहे. त्याचा अर्थ बाष्कळ शब्दांवर नियंत्रण घालणारा किंवा ते प्रकट करणारा असा आहे. यांत Sense हीं अक्षरें वगळून शब्द जोडले आहेत. तथापि तो ध्वनि इतर अक्षरांसून निघतोच.

[शब्दसादृश्य हें कोटी करण्याच्या बुद्धीला कारणीभूत होतें तसेंच तें अनर्थालाहि कारण होतें.

(१) शेक्सपीअरच्या 'ज्युलिअस सीझर' नामक नाटकांत असें दाख-

विलें आहे कीं, रोम शहरचे लोक बंड करून उठले. तेव्हां सापडेल तो कट-वाला धरून त्याला ते मारूं लागले. या गर्दींत सिना (Cyna) या नांवाचा मनुष्य त्यांच्या हातीं सापडला. तेव्हां कटवाला ' सिना ' हा बरा सापडला असें म्हणून ते त्याला मारूं लागले. तेव्हां तो ओरडून म्हणाला " अहो, मी कटवाला सिना नव्हें. कवि सिना म्हणतात तो आहें. " पण हें कोण लक्षांत घेतो ? लोक म्हणाले " तुझें नांव तर 'सिना' हेंच आहे ना ? झालें तर ! आम्हाला कटवाला काय कवि काय ? आम्हांला ' सिना 'ला कंठस्नान घालावयाचें आहे. तूं सापडलास. शब्द तोच. मनुष्य तोच नसेना कां ! आमचें काम झालें. "

(२) असेंच दुसरें उदाहरण डीन इंज यानें " धर्मवेड " या विषया-वरील एका लेखांत दिलें आहे. तें असें. आफ्रिकेंत सुधारणेचा बराच प्रसार झाला आहे तरी तेथें ख्रिस्ती झालेल्या लोकांतील धर्मवेडाच्या भोळसर कल्पना अजून गेलेल्या नाहींत. बायबलांत चेटकिणीवर बराच ताशेरा झाड-लेला आहे. आणि 'चेटकिणी'पणाचा आरोप ठेवून किंवा तसा संशय आल्यावरून भाविक इंग्रज लोकांनीं आजवर हजारों निरपराधी बाया, विशे-षतः म्हाताऱ्या बाया, मारल्या जाळल्या. हीच भावना आजहि नव ख्रिस्ती आफ्रिकन लोकांत आहे. दुर्दैवानें वैद्य—डॉक्टर (औषधोपचार करणारा) मनुष्य आणि चेटकी (ण) दोन्ही अर्थांचा वाचक असा एकच शब्द युगांडा-मधील या लोकांच्या भाषेंत आहे. यामुळें नुकतेंच एका रोमन क्याथोलिक आफ्रिकन मनुष्यानें, अमुक एक नवखा गृहस्थ वैद्य डॉक्टर आहे असें ऐक-तांच, त्या शब्दाचा दुसरा म्हणजे चेटकीण असा अर्थ घेऊन त्याचा खून केला.]

पवर्गमय शिव आपल्या भक्तांना अपवर्ग (मोक्ष) कसा देईल ?

शंकराचा संबंध प (पार्वती) फ (फणी—सर्प) ब (बालचंद्र) भ (भस्म) आणि म (मंदाकिनी) यांच्यांशीं (प वर्गांतील पांच वर्णांशीं) निगडित आहे. अशा शंकरानें भक्तांना अ—पवर्ग कसा द्यावा ?

पानीयं पातुमिच्छामि त्वत्तः कमललोचने
यदि दास्यसि नेच्छामि नो दास्यसि पिबाम्यहं.

" हे कमलनयने स्त्रिये ! तुझ्या हातचें पाणी पिण्याची इच्छा आहे. तूं

(दासी असशील) ' दास्यसि ' (दासी + असि) तर तें पिण्याची मला इच्छा नाहीं. पण तूं (दासी नसशील) नो दास्यसि (नो दासी + असि) तर तें मी पिईन. हा अर्थ सरळ आहे. दासीच्या हातचें पाणी याला नको. कदाचित् त्याला ती ' कमलनयना ' राणी वाटली असेल. किंवा राणीच्याच हातचें पाणी पिण्याचा त्याचा अधिकार असेल. किंवा दासी म्हणजे हलक्या जातीची स्त्री या धार्मिक भावनेमुळें त्याला ती दासी असेल तर तिच्या हातचें पाणी पिण्याची इच्छा होणार नाहीं. मग ती कमलनयना कां असेना !

पण ' दास्यसि ' म्हणजे देशील तर आणि ' नो दास्यसि ' म्हणजे ' न देशील तर ' असे या संस्कृत शब्दांचे अर्थ सकृद्दर्शनीं होतात. आणि ते तसे घेतले तर याचें बोलणें ' देशील तर पिणार नाहीं आणि न देशील तर पिईन ' असें विपरीत असंबद्ध दिसतें. यामुळें त्याचें हसूं येतें. येथें व्याकरणच्छल हें हास्यक ठरतें. कारण ' दास्यसि ' हा अभंग शब्द घेतला तर तें भविष्यकालवाचक क्रियापद होतें. पण ' दास्यसि ' हा संधित शब्द घेतल्यास त्याचे दोन शब्द दासी + असि असे होतात. बोलणारा बोलतो एका अर्थानें, समजणारा समजतो वेगळ्या अर्थानें, असा बहाणा श्लोक करणारानें व्याकरणाच्या आधारानें येथें केला आहे.

मोरससाखर असें सलग न म्हणतां मोर ससा खर असा विपरीत छेद करून म्हणणें. सामानाची यादी लिहून घेण्याची असतां ' मोरससाखर ' असें न म्हणतां ' हं घ्या लिहून मोर ससा खर दोन मण आणावयाची बरं का ' असें कोणी म्हणाला तर हसूं येणारच. पण ही विपरीत अक्षरच्छेदाची चूक सहज होणें शक्यनाहीं. ती बिनोदबुद्धीनें जाणून बुजूनच केलेली असणार !

केळकरांचे शब्द

रचिसि वेषभूषा अथवा कुसुमचापपाशा

गडकरी यांची त्यावर कोटी

रचिसि ' वेषभूषा ' ? अथवा कुसुमचापपाशा ?

' होडींत बसून खाडींतून पळून जाईन. '

' खाडींत बसून होडींतून पळून जाईन. ' (तोंतयाचें बंड).

लंडनची आरमारी परिषद्.
लंडनची मारमारी परिषद्.
सायको बाम बायको साम
फाटका मुकटा फाकटा मुटका.

कबि—कपि (कवि माकड)

सभंग समाधि—सभांग समाधि (सावरकर)

मजा आली. मजा आला (खाडिलकर)

एका नाटककंपनीच्या मालकानें खालील जाहिरात दिली—

‘ आमच्या रंगभूमीकरितां कांहीं बोलट (बोलण्यांत चतुर) नट पाहिजे आहेत. तरी अर्ज करावे. ’ ही जाहिरात वाचून गांवांतील लोखंडी सामानाच्या दुकानदारानें अर्ज करून कळविलें कीं, “ आमच्या दुकानीं चांगले नट बोलट मिळतात. भावहि चांगला. रुपयाला चार शेर.”

बाजारांत बसणारी (माळीण)

बाजारबसवी (बदचालीची स्त्री) (सावरकर)

एकानें आपल्या साहित्यिक मित्राचें वर्णन करतांना म्हटलें, “ हे आमचे मित्र मोठे ‘ कलोपासना ’ प्रिय आहेत. ” त्यावर दुसरा म्हणतो, ‘ समजलों समजलों, कलोपासनाप्रिय म्हणजे ‘ कपोलोपासना प्रियच ’ कीं, नाहीं ! ”

एका संस्थानिकाचा राजवाडा पाहुण्याबरोबर हिंडून दाखवण्याची कामगिरी कारभाऱ्याकडे आली. त्यांत एका खोली जवळ गेल्यावर कारभारी म्हणाले “ या पाहुण्यांच्या खोलींत परवा एक जर्मन काऊंट उतरला होता.” पाहुण्याला इंग्रजी येत नव्हतें हिंदी येत होतें. तो आश्चर्य दर्शवून म्हणाला, “ जर्मनका ऊंट ? पण काय हो, जर्मनींत उंट असल्याचें ऐकिलें नाहीं आणि एवढ्या लहानशा खोलींत उंट कसा मावेल ? ”

नागपूरचे रा. ना. के. बेहेरे यांनीं आपल्या छापील कवितासंग्रहाला ‘ मोत्यांची माळ ’ असें नांव दिलें आहे. त्याचें परीक्षण करणाऱ्या एका टीकाकारानें ‘ मोत्याची माळ ’ याऐवजीं ‘ मोत्याची लाळ ’ हे शब्द

वापरले. छपाईत चूक असेल तर तो मुद्राराक्षस. पण मोत्याची लाळ याचा अर्थ पिसाळलेल्या कुत्र्याची विषारी घातक लाळ असा होत असल्यामुळें तो कडक टीकाकारहि राक्षस या नांवास पात्र म्हणण्यास हरकत नाहीं.

द्व्यर्थी नांवें—लोखंडे, पिसाळ, गोडे, याज्ञिक, गोरे, काळे, घुर्ये, वैद्य, पुरोहित, ताम्हने, अग्निहोत्री, आचार्य, मुंजे, घारे, काणे, मोने, राजवाडे, गोडबोले, टोळ.

नांवांतील एखादें अक्षर बदलून

काथवटे—काटवटे.	दबडगाव—दबडगां.
धांदरफळे—धांदलफळे.	चिवटे—दिवटे.
दिघे—धीबे.	बोकील—कोकिळ.

यांशिवाय एकाहि अक्षराचा फेरबदल न करतां नांवाचा शब्द द्व्यर्थी असल्यामुळें आहे त्याहून वेगळ्या अर्थानें तो शब्द योजून टीका करतां येते अशा नांवांचीं उदाहरणें खालील होत—

(१) बहिरट. (२) वाघमारे.
(३) ससाणे. (४) शौचे.
(५) जयी. (६) लांडे.

व्यवहारांतील पुष्कळशा नांवावर कांहीं अर्थ बसवितां येत असतो. याचा फायदा घेऊन नांवांतील फक्त एखाद दुसरें अक्षर व त्यामुळें अर्थ बदलून शाब्दिक कोटी करितां येते. याचीं कांहीं उदाहरणें खालीं दिलीं आहेत—

केळकर—खेळकर—(ते असे खेळ करणारच !)

पोतदार—मोतदार—(मामा बरेरकर यांनीं ही कोटी प्रत्यक्ष एका संभेत केली होती.)

वागळे—वाघुळे. वालाबालकर—लावालाबकर.

चंपुबाई—पंचुबाई. वा. कृ. भावे—वाकडे भावे. (ही कोटी विविध-वृत्तानें केली होती.)

अतिशयोक्ति

अतिशयोक्ति हें एक दुधारी शस्त्र आहे. तें सुलट चाललें तर अर्थसौंदर्य वाढतें व उच्च भावना अधिक उच्च होते. पण तेंच उलट चाललें तर मात्र हास्योत्पत्ति झाल्याशिवाय रहात नाहीं. वास्तविक कोणत्याहि अतिशयोक्तीनें नेहमींचा अदमास चुकतो, सरासरी बिघडते, व नेहमींच्या उपपत्ती-प्रमाणें त्या बिघाडामुळें हसूं यावें. परंतु अतिशयोक्ति ही भावनेचा अपकर्ष करीत असेल तरच विनोदनबुद्धि जागृत होईल. म्हणजे अतिशयोक्त वर्णन हें व्यवहारांत कधीं न आढळणारें असलें तरी त्यानें हटकून हसूं येई-लच असें नाहीं. उत्कर्षकारक अतिशयोक्तीनें हसूं न येतां गंभीर भावना उत्कट रीतीनें प्रदीत होऊन असाधारणत्वाची हास्यकारक कल्पना दडपून टाकली जाते हें दाखविण्याकरितां खालील उदाहरण देतां येईल. त्यांत असाधारणत्वाच्या नुसत्या पायऱ्यांवर पायऱ्या रचल्या आहेत असें आढळेल.

१ शंकर अतिथिवेषानें श्रियाळाकडे येतो.

२ त्याच्या अंगांत किडे पडलेले असून त्याच्या अंगाची दुर्गंधी अर्ध-योजनपर्यंत येत होती.

३ श्रियाळ अशा अतिथीचा सत्कार करून अन्नदान करूं इच्छितो, इत-केंच नव्हे तर इच्छाभोजन मागा म्हणतो.

४ अतिथि नरमांसभोजन मागतो.

५ तें देण्याला श्रियाळ तयार झाल्यावर अतिथि श्रियाळाचा मुलगा चिलया याचें मांस मागतो.

६ त्याला कबुली मिळाल्यावर चिलयाला चांगुणेनें आपल्या हातानें मारून रांधला पाहिजे असा आग्रह अतिथि धरतो.

७ चांगुणा तसें करते; पण पुत्रदर्शनाकरितां मुंडकें ठेवून फक्त धडाचे मांस रांधते. ते न खपुन अतिथि शिराचें मांसहि रांधून मागतो.

८ चांगुणा त्यालाहि कबूल झाल्यावर मांस रांधतांना तिनें आनंदानें गाणें म्हटलें पाहिजे असा आग्रह अतिथि धरतो.

९ चांगुणेनें तेंहि केल्यावर अतिथि हा श्रियाळ व चांगुणा आपल्या पंक्तीला भोजनाला बसतील तरच इच्छाभोजन पुरें होईल अशी अट सांगतो.

१० तीं पतिपत्नि त्यालाहि कबूल होऊन पाटावर येऊन बसल्यावर

" निपुत्रिकांच्या घरीं मी अन्न घेत नसतों " असा टोमणा मारून अतिथि उठून जावयास निघतो!

येथें रस करुण आहे इतकेंच नव्हे तर अंगावर शहारे येण्यासारखा रंगतो. आणि दुसऱ्यातिसऱ्या पायरींतच इतका लोकविलक्षणपणा भरलेला आहे कीं, अशा अतिथीचा सत्कार करून इच्छाभोजन देणारा यजमान या जगांत भेटेल अशी कोणीहि अपेक्षा करीत नाहीं. यानंतरच्या सात आठ पायऱ्यांविषयीं तर बोलायलाच नको. असा परंपरित उत्कर्ष फक्त पुराणवाङ्मयांतच आढळावयाचा. पण येथें सांगण्याचा मुद्दा इतकाच कीं, अशा जबरदस्त अपेक्षाभंगानेंहि हसूं येत नाहीं. कारण भावनेची गंभीरताहि त्याप्रमाणानेंच जबरदस्त व वर्धमान आहे. गंभीरताच काय, दुःख प्रदताहि. येथें भावनोत्कर्षानें सौंदर्यप्रतीति होते असें मात्र म्हणतां येत नाहीं. कारण सौंदर्यसुख किंवा आनंद मारून टाकण्याइतकी कठोर करुणास्पदता येथें अवतरलेली आहे.

याचप्रकारचीं, पण इतकीं उत्कट किंवा उग्र नसणारीं, दुसरीं कांहीं उदाहरणें पुराणांतून आढळतील. हरिश्चंद्र स्वप्नांत दिलेलें वचन पाळतो, व शेवटीं डोंबाच्या आज्ञेनें तारामतीवर तरवार उगारतो. भीष्म वचनपालनाकरितां आजन्म ब्रह्मचारी राहतो. पांडव द्यूतांतली प्रतिज्ञा संभाळण्याकरितां आपली स्त्री राजसभेंत नग्न केली जात आहे हें स्वतःच्या डोळ्यांनीं पाहत असतां गप्प बसतात. बापाच्या हातून वचनभंग होऊं नये म्हणून श्रीराम यौवराज्याभिषेक टाकून वनवास पत्करितो, किंवा निर्दोष म्हणून माहीत असलेल्या सीतेचा त्याग लोकापवादाकरितां करितो. श्रीकृष्ण कारण नसतां हातीं शस्त्र न धरण्याची प्रतिज्ञा करितो व शेवटीं अर्जुनप्रेमाकरितां ती मोडतो. यमराज सावित्रीच्या बुद्धिकौशल्यानें पराजित होतो; इत्यादि.

वरील उदाहरणांत अतिशयोक्तीमुळें अपेक्षाभंग अशा प्रकारचा आहे कीं, सामान्य मनुष्याच्या हातून सामान्य प्रसंगीं असें आचरण होणार नाहीं. पण या लोकविलक्षण आचरणांत एक प्रकारच्या निःस्वार्थीपणाचें म्हणजे एका लोकोत्तर नैतिक गुणाचें दर्शन इतकें सुंदर व ढळढळीत दिसतें कीं त्यामुळें हास्योत्पादक हीन भावना दडपून जातात.

अतिशयोक्ति करण्याची खोड मनुष्यमात्राला नेहमींची असते. उदाहरणार्थ, तो खालील प्रकारचे शब्दप्रयोग साध्या व्यवहारांतहि हटकून करील—

तो गरीब आहे	याऐवजीं	तो अठरा विश्वे दरिद्री आहे.
तो श्रीमान् आहे	”	तो भूलोकचा कुबेर आहे.
कायम	”	यावच्चंद्रदिवाकरौ.
लवकर	”	अगदी पापणी लवते तोंवर.
तो फसला—फजीत झाला	”	तो ठार मेला.
मुलगी सुंदर आहे	”	मुलगी लाखांत एक आहे.
”	”	मुलगी नक्षत्रासारखी आहे.
लहानशा अपराधाची शिक्षा करा	”	डोकें मारून घ्या.
”		डोक्यांत दगड घाला.

वरील वाक्प्रचारांतील कांहीं उपमा या उपमेपेक्षां अतिशयोक्तीच्या हेतूनेंच अधिक दिलेल्या असतात. आणि त्यांच्या उपयोगांत औचित्यभंग झाला म्हणजे हंसू येतें. पण औचित्य न ओळखण्याच्या बुद्धिदौर्बल्यापेक्षां उपमा व अतिशयोक्ति सुचणें हें बुद्धिचापल्याचेंच लक्षण अधिक ठरतें. अतिशयोक्तीचें एक उदाहरण—दोन चित्रकार बोलत बसले होते. दोघांनींहि आपापल्या कौशल्याची लढाई सुरू केली.

एक म्हणतो,

“अरे, एकदां मीं लाकडाचा ठोकळा रंगविला. तर तो संगमरवरी दगडासारखा दिसूं लागला बघ !! इतकेंच नव्हे तर तो पाण्यांत टाकला तेव्हां तो दगडाप्रमाणें अगदीं तळाला गेला !!”

त्यावर त्याचा चित्रकार मित्र उत्तरला,

“हं! हें तर कांहींच नव्हे, मीं तर एकदा एका राजाचें चित्र रंगवलें. तें इतकें हुबेहुब साधलें कीं, विचारूं नकोस ! अगदीं सजीव माणसाप्रमाणें तें दिसत असे ! एवढेंच काय, पण जिवंत माणसाप्रमाणें त्या चित्रांतील राजाची दोनदां दाढीहि करावी लागे मला !!”

वक्रोक्ति

वक्रोक्ति हा विनोदाचाच एक प्रकार आहे. तो नित्य परिचयाचा आहे. तो एका वाक्यानें सिद्ध होईल तसाच सबंध एकेक पुस्तकहि त्याप्रकारावर खर्ची पडूं शकेल. पण एका वाक्यानें केलेली वक्रोक्ति काय किंवा सबंध ग्रंथच त्याला वाहून केलेली वक्रोक्ति काय, दोन्हीमध्यें

गुण एकच प्रकारचा म्हणजे हास्य उत्पन्न करण्याचा. पण हें हास्य आनंदजन्य नसतें. त्यांत बुद्धि वैभवहि असतें. पण जें बुद्धिवैभव असेल त्याचा उपयोग एका विशिष्ट तऱ्हेनेंच होतो. म्हणजे वक्रोक्ती ही काव्याच्या पदवीला पोंचणारी नसेल तर द्वेष, मत्सर, तुच्छता इत्यादि हीन भावना प्रकट करण्याला तें बुद्धिवैभव उपयोगीं पडतें. वक्रोक्तीचा उद्देश म्हटला म्हणजे कोणाला तरी बोंचण्याचा असतो. आणि तिचा गुण तिच्या परिणामावरूनच ओळखला जातो. ती प्रतिपक्षाच्या काळजांत जितकी अधिक खोल शिरून अधिक रक्त काढील, आंतडीं बाहेर ओढील, तितकी ती अधिक यशस्वी ठरते. आणि या कामांत बुद्धीचें बळ तिला मिळालें तर दुधांत साखर. पण छे! उपमा चुकली. जखमेवर मीठ! बक्रोक्ति ज्यासंबंधानें होते त्याच्याविषयीं यत्किंचित्हि आदरबुद्धि, त्या गोष्टीपुरती तरी, असतां कामा नये. आदर असलेल्या गोष्टीबद्दल कोटी व विनोद या गोष्टीहि चांगल्या साधूं शकतात. पण वक्रोक्ति करणाराची दृष्टि क्षत पाहून त्यांत चोंच घालणाऱ्या कावळ्याप्रमाणें प्रायः असते. मात्र वक्रोक्तींत ग्राम्यता नसली, सदभिरुचि संभाळली गेली, विद्वत्तेचा उपयोग केला, किंवा इतर सद्भावनांनीं वक्रोक्तीची बैठक सजवली, तर ती किंचित् सौम्य होऊं शकते. युरोपियन वाङ्मयांतील वक्रोक्तिबहाद्दरांचीं नांवें घ्यावयाचीं तर तीं ॲरिस्टोफेनिस, रॅबेले, सरव्हँटिस, स्विफ्ट व्हॉल्टेअर, मोलिअर, पोप, मार्क्ट्वेन इत्यादि होत. संस्कृतांत असलीं उदाहरणें थोडींशीं सापडतात. उदा० कलिविडंबनकार कवि, किंवा विश्वगुणादर्श चंपूकार, माहीषशतककार, आधुनिक मराठी वाङ्मयांत विष्णुशास्त्री चिपळूणकर, कोल्हटकर-द्वय, आगरकर, साबरकर, पण त्या सर्वांपेक्षांहि शिवरामपंत परांजपे यांचीं उदाहरणें देतां येतील. उभयता कोल्हटकर ब परांजपे यांचा बक्रोक्तींत हातखंडा असे, असें म्हटलें तरी चालेल. आपल्याकडे सर्वच्या सर्व वक्रोक्तिमय असा ग्रंथच्या ग्रंथ कोणी निर्माण केलेला पहाण्यांत नाहीं. पण इंग्रजींत स्विफ्टचें 'गलिव्हर्स ट्रॅव्हल्स' सरव्हँटिसचें 'डॉनक्विक्झोट,' मार्क्ट्वेनचें 'इनोसेंट्स ॲब्रॉड,' 'मोअरट्रॅम्प्स ॲब्रॉड,' बटलरचें 'ह्युडिब्रास,' पोपचें 'रेप ऑफ दि लॉक,' आणि 'डन्सिअड,' मोलिअरचें 'मिसँथ्रॉप' अशांचीं उदाहरणें देतां येतात. वक्रोक्तीमध्यें अतिशयोक्ति थोडीशी असतेच, पण चांगली गोष्टहि विकृत करून दाखविण्याची बुद्धि असते.

व्याजोक्ति

व्याजोक्ति म्हणजे बोलायचें एक आणि अर्थ असायचा उलट. तिमाजी नाईक कवडीचुंबक यांना कृपण न म्हणतां कर्णाचा अवतार म्हणणें, ढोंब्या निर्बुद्धाला बृहस्पति म्हणणें, हे व्याजोक्तीचे दोन प्रकार प्रसिद्धच आहेत. पण अत्युक्ति आणि ऊनोक्ति हेहि व्याजोक्तीचेच दोन प्रकार मानितां येतील. अत्युक्तीचें उदाहरण हें अतियोक्तीचेंहि होईल. पण ऊनोक्ति ही तितकी परिचित नाहीं. ऊनोक्तीपेक्षां अत्युक्ति अतिशयोक्ति सोपी असते. माणसाला घसघशीत टाकाआगळें लिहिणें आणि शब्दाआगळें बोलणें प्रिय असतें. आणि विनोदबुद्धीशिवायहि अत्युक्ति अतिशयोक्ति करतां येते. पण ऊनोक्ति ही अधिक नाजूक म्हणून अधिक अवघड असते. इंग्रजींत;' आयरनी'चा उपांग-भूत असा एक प्रकार ' अंडरस्टेटमेंट ' म्हणून मानतात. ती ऊनोक्तिच होय. या ऊनोक्तींत अर्थाच्या रास्त वजनापेक्षां कमी वजनाचे शब्द वापरणें ही कला असते. आणि यामुळें ती व्याजोक्तिहि ठरते. शाळेंतील शिक्षक अत्युक्ति-प्रिय असला तर, विद्यार्थ्याच्या पाठीवर त्यानें केवळ दोन छड्या मारून त्याच्या कपड्यांवरचा नुसता धुराळा उडविला इतकाच पराक्रम केला तरी ' मी त्याची पाठ फोडून काढली ' असें तो म्हणेल. उलट शिक्षक खरोखर निर्दय पण ऊनोक्तिप्रिय असेल तर, विद्यार्थ्याच्या उघडया पाठीवर छडया मारून रक्तें काढलीं व कातडी लोळविली तरी तो म्हणेल:' मी त्याच्या पाठीची आणि माझ्या काठीची गाठ घातली. ' ' बोंबलणें ' याचें वर्णन ऊनोक्तीनें ' हाता-तोंडाची गांठ घालणें ' असें करतां येतें. संभावित मनुष्यानें तें संभावितीच्या हेतूनेंच केलें तर हसूं येणार नाहीं. पण विनोदी मनुष्यानें विनोदाच्या हेतूनें केलें तर हसूं येईल. ' लघवीला जाणें ' असें न म्हणतां मोरीवर जाणें असें म्हणणें, लहान मुलांनीं ' पाठीवर पाणी घाला ' असें म्हणणें हें ऊनोक्तीचे प्रकार विनोदाकरितां नसून संभावितीचे संस्कृतीचें द्योतक म्हणून रूढ आहेत. पण विनोदाकरितां ऊनोक्ति कशी करतां येते याचीं खालील उदाहरणें पहा.

राज्यारोहणाच्या सर्व तयारीचें वर्णन करून म्हणावें ' मग बिचारा राजा गादीवर बसला एकदांचा.' एकानें आपल्या मित्राच्या मृत्यूचें वर्णन खालील प्रमाणें केलें, " काळीज फार दुखून त्याला वेदना झाल्या, मग डॉक्टर येऊन वाईट तोंड करून गेले, मग लोक जमूं लागले, कुजबुज सुरू झाली, मग त्या

पुढें आपल्याभोंवतीं काय चाललें आहे याकडे माझ्या मित्रानें कांहींच लक्ष दिलें नाहीं. "

And he smiled a kind of sickly smile
And curled up on the floor;
And the subsequent proceedings
Interested him no more !

असेंच दुसरें एक इंग्रजी उदाहरण देतों:—

There was a bear
And there was a boy named Benjie;
The bear was bulgey
And the bulge was Benjie.

आपल्या कुत्र्याला मेलेला पाहून एक बिनोदी गृहस्थ म्हणाला, 'आमच्या मोत्याची उपयुक्तता संपली.'

" सर्कशींतला खेळ चालू असतां नटी मोठ्या ऐटीनें वाघाच्या पाठीवर बसून हासत होती. पण पुढें असें घडलें कीं, नटी वाघाच्या पोटांतली रचना पाहू लागली आणि हसणें वाघाच्या तोंडावर उमटलें. "

तोफांची सरबत्ती सुरू असतां एक शिपाई दुसऱ्याला म्हणाला, "कायरे हा मेघांचा गडगडाट जमीनीवर कुठून ऐकू येत आहे" ? त्याला दुसऱ्यानें उत्तर दिलें, " मगाचपासून लोखंडी नळ्या कायसेंसें पुटपुटत आहेत खऱ्या ! "

आरोपीला मॅजिस्ट्रेट म्हणाला, " कांरे तूं ती थैली चोरलीस कीं नाहीं?" आरोपी म्हणाला, " छेः चोरली कोठें ? ती तेथेंच पडूं देण्यापेक्षां आणणें अधिक सोईचें होतें म्हणून आणली झालें. "

एका दिवाणसाहेबांना जेवणानंतर दोन तास चापून झोप काढावयाची सवय असे. जेवण होतांच ते म्हणत, "आतां मला थोडे महत्त्वाचे कागदपत्र वाचायचे आहेत."

'तुम्ही असंबद्ध बोलतां' असें म्हणण्याऐवजीं 'माझी समजूत घाला' असें म्हणणें ही व्याजोक्ती (ऊनोक्ती) आहे.

गळफास लावून केलेल्या आत्महत्येचें हें वर्णन पहा, ' तो फळीवरून खालीं थोडा घसरला. त्यानें जमिनीला पाय टेकले नाहींत. गळ्याभोंवतीं दोरी

बांधली तर कसें वाटतें हें त्याला पहावयाचें होतें. आणि तें त्यानें कसें केलें हें पहायला गांवचा मॅजिस्ट्रेटहि आपलें काम सोडून आला. ''

अमेरिकेंतील सुप्रसिद्ध विनोदी लेखक डूले याचें ऊनोक्तीचें हें एक उदाहरण देण्यासारखें आहे. तो म्हणतो—

'' काय हो ! उगीचच त्या भल्या गृहस्थाला नांवें ठेवतां ? मला तो फार चांगला माहीत होता. तो कोणाच्या भानगडींत पडत नसे. फक्त आपल्या कामावर तो लक्ष देई. स्वतःच्या लाभाखेरीज त्यानें दुसऱ्या कोणालाहि कधीं उपद्रव दिला नाहीं. आणि त्याचा धंदा सोडला तर एरवीं तो कधींहि खोटें म्हणून बोलला नाहीं. उगीचच माणसाला वाईट म्हणावें म्हणजे काय ? ''

ऊनोक्तीचा दुसरा एक प्रकार जरासा मौजेचा आहे. बाईसाहेब दानधर्मशील होत्या. वर्षांतला कोणता महिना दानधर्म करण्याला अधिक योग्य व पुण्यकारक हें त्यांना समजावयाला पाहिजे होतें. म्हणून त्यांनीं उपाध्येबुवांना म्हटलें, ' भटजी, दानधर्म करायला श्रावण महिना कीं आषाढ महिना अधिक योग्य ?'' भटजी म्हणाले, ' हं ! श्रावण आषाढ दोनहि सारख्याच योग्यतेचे मानतात. पण तसं पाहायला गेलं तर चैत्र वैशाख हे मधुमासच. मग मार्गशीर्ष ठीकच आहे. भाद्रपद चांगलाच. आश्विन तर बोलायला नकोच. पौषांत इतर कांहीं धर्मकृत्यें होत नसतात म्हणून तो सोईचाच ठरतो. ज्येष्ठ नांवानेंच श्रेष्ठ. कार्तिक मोठा आनंदकारक दिवाळीचा महिना. फाल्गुन शेवटचा महिना म्हणून आणि माघ तर आहेच आहे.' तात्पर्य भटजींनीं फक्त क्रम बदलला पण बाराहि महिने दानधर्माला योग्य म्हणून सांगून टाकले. त्यांनीं तीन वर्षांनीं येणारा अधिक मास आणि दुष्काळांत तेरावा म्हणतात तो येवढेच सांगितले नाहींत. पण ते या बारांत कोठेतरी बसतातच ! यजमानीन बाई दानप्रिय, त्यांची मजल फार तर दोन महिन्यांपर्यंत गेली. पण स्वार्थी भटजींनीं थोडेसे हेल काढून अडखळत पण सारे बाराहि महिने संपविले. येथें ऊनोक्ति अशी कीं, एकदम घसघशीत ' बाराहि महिने ' असें न सांगतां एखाददुसरा महिनाच अधिक सांगतों असा बहाणा ऊनोक्तीनें केला.

विनोदी मृत्युलेख

हसूं येण्यासारखें काय कोठें करावें न करावें, विनोदबुद्धि कोठें प्रकट करावी कोठें गुप्त ठेवावी, हें तारतम्य अंगचेंच असतें. सांगून येत नाहीं.

शहाणा व मूर्ख माणूस, संभावित सुज्ञ व आचरट व्यवहारशून्य, यांच्यांतील भेद दाखविणारें असें हेंहि एक गमक आहे. मनुष्याच्या मनांत तीव्र गंभीर भावना नेहमीं किंवा विशेष प्रसंगीं वास करीत असतील तर त्याला विनोद सुचणार नाहीं, हसूं येणार नाहीं. किंवा विनोद सुचला, कोटी आठवली, हंसावेंसें वाटलें, तरी तो तें सर्व दडपून टाकील. पण तो हास्यप्रवण, थट्टेबाज, कोट्याविनोद सुचणारा असा असून शिवाय थिल्लर आचरट असा असेल तर वर दर्शविलेलें तारतम्य त्याला राहणार नाहीं. अश्लील कोठें बोलावें कोठें न बोलावें, याच्या तारतम्यासारखेंच हेंहि तारतम्य आहे. पण बुद्धि चापल्या-मुळें तें संभाळलें जात नाहीं.

खिस्ती लोकांत मेलेलीं माणसें जमिनींत पुरतात. मग त्या जागीं मृताच्या नातेवाईकांच्या ऐपतीप्रमाणें कमी अधिक मौल्यवान् सुंदर शोभिवंत असे दगड जमिनीवर उंच उठून दिसतील अशा बेतानें बसवितात. त्यांचा हेतु मृताकरितां घेतलेली जागा नेहमीं त्यांच्याकरितांच राखीव राहावी, ती जागा पुन्हा कोणी उकरूं नये असा असतो. पण हा हेतु साधूनच्या साधून, जर मृताचें स्मारकहि त्यांतल्यात्यांत झालें तर करावें या बुद्धीनें त्या दगडावर सुचतील तीं उचित अक्षरें खोदून काढतात. यांत प्रायः मृताचें नांव, मृताची मृत्यूची तारीख महिना वर्ष, हें तर असतेंच पण मृताच्या गुणवर्णनाचे किंवा त्याला दिलेल्या आशीर्वादाचेंहि शब्द असतात. पण मौज ही कीं, या स्मारक-स्तंभांचाहि उपयोग विनोदी बुद्धींतून सुटलेला नाहीं. तो असा कीं, मृताचें नांव इत्यादि तर त्यावर कोरलें जाईलच, पण गुणवर्णन करितांना दोषांचेंहि वर्णन विनोदबुद्धीनें केलेलें आढळतें. मृताची थट्टा म्हणजे ती हीनबुद्धीची परमावधि. मेल्याला मारण्याचाच तो पराक्रम ! पण मृताचा कैवार घेण्याला मागें कोणी नसेल तर हा पराक्रम विनोदी बुद्धीला वश होऊन खुशाल गाज-विला जातो.

हें खिस्ती लोकांतच आहे असें नाहीं. आपल्यांतहि आहे. कारण मनुष्य-स्वभाव येथून तेथून जगभर सारखाच. प्रेतयात्रेंत प्रेतामागून जाणाऱ्या माणसा-माणसामध्यें किती फरक असतो ! कांहीं प्रसंगीं अश्रुपातांनीं जमीन भिजून निघत असते. तर कांहीं प्रसंगीं छपविण्यास कठिण अशा हास्याचे उद्गार ऐकूं येत असतात. इतकेंच नव्हे तर एकाच प्रेतयात्रेच्या समुदायांत पुढच्या तोंडाला ‘ हा हा ’ आणि मागच्या तोंडाला ‘ हीः हीः ’ असें चालत असतें.

तिरडीवरील प्रेताच्या अस्ताव्यस्तपणाला अनुलक्षून कोणाला कोट्या सुचतील, तर प्रेतयात्रेला आलेल्या लोकांकडे पाहूनच कोणी मार्मिक विनोद करीत असेल. तात्पर्य प्रसंग गंभीर उदात्त आणि सर्व बाजूची शांतता राखण्याचा, असा असतांहि हास्यविनोदाला त्याच प्रसंगांत परिस्थित्यनुरूप बाव मिळत असतो. आणि विनोद तर राहोच, पण मद्यपानादि व्यसनें भागवून घेण्याचीहि ती एक विशेष संधि असें कांहीं हीन वृत्तीच्या माणसांकडून मानलें जातें. कांहीं जातींत भाडोत्री खांदेकरी दारू पाजल्याशिवाय बाहेर पडत नाहींत. हास्यविनोद हा अर्थातच याहून कमी सदोष, पण तो आमच्या इकडील प्रेतयात्रेंतहि घडल्याशिवाय राहत नाहीं इतकाच मुद्दा सांगावयाचा होता.

असो. ख्रिस्ती लोकांच्या मृतस्मारक लेखांतील विनोदासंबंधानें आपण बोलत होतों त्याकडे फिरून वळूं. आणि त्याचीं कांहीं उदाहरणें देऊं. मात्र एक गोष्ट लक्षांत ठेवावी कीं, यांतील कांहीं उदाहरणें प्रत्यक्ष स्तंभावर लिहिलेल्या लेखांची तर कांहीं खरीं न लिहिलेलीं, पण फक्त थट्टेनें सुचविलेलीं अशीं आहेत. कांहीं उदाहरणांत तर माणसांनीं स्वतःचीच थट्टा केलेली आहे. त्यांत स्वभाववर्णनाला एक प्रसंग किंवा निमित्त इतक्याच बुद्धीनें मृत्युलेखाचा उपयोग करण्यांत आला आहे. खऱ्या मृत्यूच्या भावनेचा तेथें कांहीं संबंध नाहीं.

या खालचीं उदाहरणें इंग्रजींतून घेतलीं तीं त्याच भाषेंत दिलीं आहेत. त्यांचा मराठींतून अर्थ सांगत बसण्यांत स्वारस्य नाहीं.

इंग्लंडचा राजा दुसरा चार्लस याच्या स्मारकस्तंभावरील सूचित लेख—

" Here lies our Sovereign Lord the King,
Whose word no man relied on;
Who never said a foolish thing,
And never did a wise one. "

इंग्रज कवि ड्रायडन यानें आपल्या मृतपत्नीकरितां सुचविलेला मृत्युलेख—

" Here lies my wife, here let her lie,
She is at peace, and so am I. "

आतां आम्हां संपादक घराण्याची थट्टा पहा—

" Here lies an editor !
Snooks if you will;

In mercy, kind Providence,
Let him lie still.
He lied for his living; so
He lived, while he lied.
When he could not lie longer
He lied down and died."

वकील मंडळींचीहि तीच गत—

"God works a wonder now and then.
Here lies a lawyer, an honest man."

Some disappointed litigant came along and sarcastically added a copulet of his own as an answer;

"This is a mere law quibble, not wonder.
Here lies a lawyer and his client under."

आणि डॉक्टर लोक तरी यांतून सुटतील म्हणतां का ?—

"Here lies Dr. Chard,
Who filled the half of this church--yard."

सावकाराला बुडविण्याचाच ज्याचा जन्मभर धंदा त्याच्या स्मारकस्तंभावरील मृत्युलेख पहा—

On the tomb of one Mr. Tom who died without paying his debt, his creditors wrote;

"The last great debt is paid—
—poor Tom's no more;
Last debt ? Tom never paid a
debt before."

जन्मभर भांडून भांडून नवऱ्याला सतावून सोडणाऱ्या स्त्रीच्या थडग्यावरील मृत्युलेख—

"This dear spot is the joy of my life,
It raises my flowers and covers my wife."

लॉर्ड ब्राउहॅम यानें स्वतःवर सुचविलेला मृत्युलेख—

"Here reader turn your weeping eyes,
My fate a useful moral teaches;
The hole in which my body lies
Would not contain half of my speeches."

सहेतुक अपकर्ष

स्पेन्सरच्या उपपत्तींत नीचगा असंबद्धता असें म्हटलें आहे तिचाच एक प्रकार अपकर्ष हा आहे. मोठ्या गोष्टी बोलून उच्च वातावरण निर्माण होत असतां, बोलणाराच्या अकुशलतेनें एकदम खालच्या किंवा हलक्या गोष्टींचा उल्लेख मोठ्या गोष्टींच्या बरोबरीनें होतो. तेथें अपकर्ष हें हास्यकारण होतें. तें अज्ञानानें केलें जातें तसेंच बुद्धिचापल्यानें मुद्दामहि केलें जातें. इंग्रजींत याला बॅथॉस असें म्हणतात. याचें एक उदाहरण. पोपकवि महामुत्सद्यांच्या एका खलबतखान्याचें वर्णन करतो त्यांत खालील दोन ओळी आहेत.

Where statesmen counsel take and some time tea,

कोठें राजकारणी महत्त्वाचें कारस्थान आणि कोठें चहा ! दोन्ही जोडीला बसविल्यामुळें हसूं येतें.

(२) ' श्वानम् युवानं मघवानं आह ' हें सूत्र ऐकलें म्हणजेहि असेंच हसूं येतें. कारण इंद्र तरुण मनुष्य व कुत्रा हीं एका दावणीला बसवलीं. व्याकरणाच्या सूत्रांत एका माळेला बसण्यासारखे ते असतील. पण इंद्र आणि कुत्रा हे जोडीदार कोणच्याहि कारणानें केले तरी त्या कल्पनेनें हसूं येईलच.

(३) ज्योतिषीबुवांकडे एक स्त्री पत्रिका दाखविण्याला गेली. ती पाहून, आपण सत्य सांगणारे ज्योतिषी आहोंत, यामुळें अशुभ सांगण्यालाहि मागें घेत नाहीं, म्हणूनच आपली फी अधिक, असा आव ज्योतिषीबुवानी आणला, व म्हणाले, " वाईट वाटतें सांगायला. कुयोग आहे. लवकरच तुमचें छत्र गमावणार ! " बाई म्हणाली, ' पण माझे पति पूर्वींच निवर्तले आहेत ! ' ज्योतिषीबुवा म्हणाले, ' पतीचें छत्र नसेना कां ? पण कापडी छत्री तरी गमावणार आहे. छत्री म्हणजे मी म्हटलें तें छत्रच कीं नाहीं ? '

अवसानघात

साध्या अपेक्षाविफलते पेक्षां अवसानघात हा अधिक हास्यकारक होतो. याचें कारण आधीं अपेक्षा मुद्दाम वाढविली जाते. जमिनीवर उभ्या राहिलेल्याला नुसता धक्का देऊन पाडलें तर फार लागत नाहीं. पण त्याला मुद्दाम दुसऱ्या तिसऱ्या मजल्याच्या गच्चीवर न्यावें आणि तेथून खालीं ढकलून द्यावें म्हणजे किती लागेल याची कल्पना करा. अवसान याचा अर्थ कृत्रिमतेनें उत्पन्न केलेलें अपेक्षाबल. अवसानघाताचें खालील उदाहरण पहा.

विनोदी मास्तर विद्यार्थ्यांना म्हणतात—" सांगतों हं गोष्ट, ऐका.

एक होता राजा. त्याला होती एक राणी. एक दिवस राणीनं राजाला म्हटलं ' चला गडे आपण पृथ्वीप्रदक्षिणेला जाऊं.' राजानं ती गोष्ट कबूल केली. मग काय विचारतां ? राजा प्रवासाला निघायचा ! सगळे निरोप देण्याचे समारंभ झाले—गलबत मोठं आणि खूप शृंगारलेलं होतं. "

इतकें बोलून गोष्ट सांगणारा थांबतो.

मुलें म्हणतात, " हं. बरं पुढं ? "

तरी तेंच.

फिरून मुलें म्हणतात, ' गलबत खूप शृंगारलेलं होतं. मग पुढें. '

" मग पुढं काय कपाळ ? गलबत शृंगारलेलं होतं पण धड नव्हतं ना ! व्हायचं तें झालं. गलबत धड असतं तर माझी गोष्ट पुढं चालली असती. "

वरील चुटक्यांतील अगदीं शेवटच्या वाक्यांपर्यंत गोष्ट सांगण्याच्या गंभीर थाटानें अपेक्षा वाढवीत वाढवीत नेलेली आहे, व ती जितकी वाढलेली आहे तितकें शेवटीं हसूं अधिक येतें.

विडंबन

विडंबन हें गद्यांत होतें तसें पद्यांतहि होतें. प्रहसनकार माधवराव जोशी यांच्या नाटकांत विडंबनाचीं अनेक उदाहरणें सापडतात.

उ. मूळ खाडिलकरांचे शब्द—

' मी अधना न शिवे भीति मना ' असे आहेत; पण माधवराव जोशी यांनीं एका आचाऱ्याच्या तोंडीं फक्त नचा ण करून हास्य उत्पन्न केलें आहे. तो म्हणतो—' मी अधणा न शिवे भीति मना ' ' नाहीं मीं बोलत नाथा ' हे मूळचे शब्द त्यावर जोशांची कृति ' नाहि मी बोलत नाथा मारिन संगीत लाथा. '

विडंबनाला ' हंसविणारें बांडगूळ ' असेंहि नांव देतां येईल. हें बांडगूळ गद्याच्या किंवा पद्याच्या झाडावर लागतें. बांडगुळाचा दुरुपयोग प्रसिद्ध आहे. तो असा कीं, ज्या खांदीला तें लागतें तिला पोसण्याला झाडाच्या मुळाकडून येणारा रस स्वतः बांडगूळच खाऊन टाकतें. यामुळें खांदी वाळून सुकून वठते. पण कांहीं बांडगुळें अशीहि असतात कीं, तीं हवेंतून पोषक द्रव्यें

घेऊन तीं आधारभूत झालेल्या खांदीला खाऊं घालतात, व त्यामुळें ती न रोडतां उलट पुष्टच होते. विडंबनात्मक गद्य किंवा पद्यहि प्रसंगोपात्त या दोन्ही गोष्टी करतें. त्याला बांडगूळ म्हणण्याचें कारण तें स्वतंत्र नसून मूळ कशावर तरी आधारलेलें असतें. या बांडगुळानें मूळचा आधारभूत प्रबंध केवळ निंदास्पद व्हावा, किंवा त्याचें तेज विडंबनानें अधिक उज्ज्वल व्हावें, हें पुष्कळदा विडंबनकाराच्या हेतूवर अवलंबून असतें. विडंबनानें हसूं येतें तें वास्तविक आधारप्रबंधाचें हसूं येत नाहीं तर आधेयप्रबंधाचें हसूं येतें. उपमेयाचें हसूं येत नाहीं, तर उपमानाचें हसूं येतें. विडंबन हें एक-प्रकारचें अनुकरणच आहे. म्हणून ज्याचें अनुकरण केलें तो हास्यास्पद न होतां अनुकरण करणारा किंवा निदान अनुकरणकृति हीच हास्यास्पद होते. समजा, गांवांतील एखाद्या श्रेष्ठ मनुष्याच्या पोषाखाची हुबेहुब नक्कल दुसऱ्या कोणी केली तर काय होतें ? मूळ पोषाख हा स्वतंत्र बुद्धीचा म्हणून त्याबद्दल आदरच वाटतो. पण अनुकरणाचा पोषाख ही नक्कल. त्यांत बुद्धिस्वातंत्र्य नाहीं तर केवळ अनुकरणरूप मर्कटचेष्टाच असते ! माकडानें माणसासारखी कृति केली तर माणसाचें हसूं न होतां माकडाचेंच होतें.

पण अनुकरण हें केवळ थट्टेकरितांच केलेलें नसून एक तऱ्हेच्या अर्थांतर-न्यासाकरितांहि उपयोगांत आणलेलें असतें. तेथें त्या अनुकरणाला विडंबन हें नांवहि कदाचित् लावतां येणार नाहीं. अशा तऱ्हेचें निरोगी अनुकरण किंवा विडंबनप्राय वाङ्मय शब्दरूपानें किंवा चित्ररूपानें लंडनचें सुप्रसिद्ध विनोदी साप्ताहिक जें ' पंच ' त्यांत पुष्कळ आढळून येतें. साध्या विडंबनाचीं कांहीं उदाहरणें—

हास्यकारक मंगळाष्टकें. (मराठे अत्रे) बाळुरायाची काकड आरती (मराठे) भूपाळीचें विडंबन हें पहा

" उठा उठा हो भाडेकरी
सामान घाला गाढवावरी " इ०.

पावना वामना या मना
दे तव भजनीं निरंतर वासना

याचें हास्यकारक विडंबन

पावना वामना या जना
दे नव भोजनीं निरंतर बेसना

ग. स. मराठे यांनीं आपल्या ' थालीपीट ' या पुस्तकांत आचाऱ्याचें वर्णन खालील शब्दांनीं केलेलें आहे--

" हे बल्लवेश्वरा, स्थालीप्रीता, तूं महाशक्तिमान् वीर असून, सर्व बुभुक्षु-जनांचा पोषणकर्ता आहेस. तुझ्याच पराक्रमानें सृष्टीमध्यें मोठमोठे महानस निर्माण झाले आहेत. अबला म्हणून समजल्या जाणाऱ्या प्राण्यांच्या हातांत तुझें अमोघ शस्त्र, ज्याला प्राकृतांत लाटणें असें म्हणतात, तें असलें म्हणजे त्याच्यापुढें महाप्रबल सम्राट् सुद्धां थरथरा कापतात. तूं दिव्य आहेस, तूं भव्य आहेस. तुझ्या खांद्यांवरील वस्त्र ज्याला 'सोधणें' असें म्हणतात, त्याच्या साहाय्यानें अग्निबाधा सुद्धां निवारण करतां येते. तूं अग्नीचा जनक आहेस, तूं जलाचा नियंता आहेस, तूं वायूचा आध्माता आहेस. तुझ्या जीवाला जर यत्किंचित् धक्का लागला तर सर्व विश्वाचे प्राण हरण होतील. हे विश्वाच्या पोषिंद्या, तूं दिव्य वल्लींचा भोक्ता आहेस. तूं स्फोटक दारू तयार करतोस. तर हे रांधकरत्ना, तूं कृपा करून आमच्यावर आपली धूम्रभेदी दृष्टि वळीव. हे करुणानिधे, हे जठरानलदमना, हे पाकशौंडा, हे झारापाणे, हे भोजनरण-दुंदुभे, हे नाकराश्रित पाकराजा, हे महानसकेसरे, तुझ्या अमूल्य उपकारांचें ऋण कसें फेडूं ? " तसेंच हेंहि उदाहरण घ्या--

" तुका म्हणे माझी जमीन ही शय्या
पोलीस हा भय्या--द्वारपाळ. "
" गुंडो म्हणे सद्दी तया मिळे गद्दी--
इतर ते रद्दी कलियुगीं. "

" अरे ही दाढी कधींपासून ठेवलीस ? "

" त्याचें असें झालें कीं, अकबर बादशहा एडिंबरोला दाढी करीत असतां " इ०.

याच पुस्तकांत अरेबियन नाइट्समधील गोष्टीवेल्हाळांची पद्धति, व पंचतंत्रांतील दाखल्याकरितां गोष्टी रचून सांगण्याची पद्धति, यांचें हास्यकारक अनुकरण केलें आहे. उदा० " उभ्या असलेल्या श्वानांनीं येणाऱ्या श्वानाला उच्च स्वरानें युद्धास आव्हान केलें. तें ऐकून मी जरा पलीकडूनच जाऊं लागलों. वयस्य म्हणाला--

" कां रे सुहृदा ! "

मीं म्हटलें--

श्वानादिप्रेमविश्वस्तो
न याति सुषमां गतिम् ।
बिडालशकटस्थोहि
बालः कालवशो यथा ॥

वयस्यानें विचारलें—

कथमेतत् ?
अस्मादिकमुवाच—अस्ति कदाचित्. इत्यादि

आपणां गरीबांना हे ढंग कशाला ? उक्तंच—

" नानु कुर्यात् अशेषेण सामान्यस्तु महाजनं ।
सूकरो गजभावेछुः शुंडाविरहितो यथा (षष्ठतंत्र)

वयस्य उवाच—कथमेतत्—अहं अब्रवीत् इ०

गतवर्षी ' उपहासिनी ' या नांवाचें एक पुस्तक रा. देव यांनीं प्रसिद्ध केलें. त्याला रा. अत्रे यांनीं प्रस्तावना लिहून त्यांत विडंबन या हास्यक प्रकाराची चर्चा केली आहे. ती वाचकांनीं अवश्य वाचावीच, पण विशेषतः त्या पुस्तकांतील कविता वाचाव्या. त्यांतील सर्व कविता आपापल्या परीनें विनोदी आहेतच. पण कांहीं विडंबनाचीं उत्तम उदाहरणें आहेत. नांवें घेऊनच सांगावयाचीं तर खालील सांगतां येतील. उपाध्ये यांची 'चालचलाऊ भगवद्गीता,' ना. गं. लिमये यांचा ' बल्लवदूत, ' अत्रे यांची 'आम्ही कोण ? ' अ. ब. कोल्हटकर यांची ' बाई प्रतिसहकारिते ! ' गिरिश यांची ' वृद्ध-भटजी, ' काणेकर यांचा ' गज्जल, ' हर्णे यांची ' चुळबूळ, ' काणे यांची ' चावटपणा, ' भोलेनाथ यांची ' कविता या रद्दी गडे ' इत्यादि. अत्रे यांच्या ' झेंडूचीं फुलें ' या कवितासंग्रहांत बहुतेक कविता विडंबनात्मकच आहेत.

मिथ्यास्वरूपदर्शन

हास्यकाचा हाहि एक ठरीव विभाव किंवा गण आहे. यामध्यें अनेक गोष्टींचा समावेश होतो. उदा० अनुकरण, वेषांतर, नक्कल, वेडाबण इत्यादि. मिथ्या म्हणजे खरोखर आहे त्याच्या उलट. उदाहरणार्थ लहानाचें मोठें, मोठ्याचें लहान, चांगल्याचें वाईट, वाईटाचें चांगलें इत्यादि. अनुकरण, नक्कल, वेडाबण इत्यादि प्रकारांत एकाचें दुसऱ्या वस्तूशीं साधर्म्य साम्य किंवा बरोबरी

प्रकट करण्याचा हेतु असतो. तो साधला तर तें साम्य साधर्म्य भासमान होईल-च. तरीपण तें मिथ्यारूपदर्शनच होय. कारण जो मूळचा तसा नाहीं त्यानें केलेली ती नक्कल, तें अनुकरण असते. तें वेषांतर साधण्याकरितां ती नक्कल बनवितो. ज्याचें अनुकरण झालें किंवा नक्कल केली गेली त्याचें स्वरूप सत्यच असतें. पण नक्कल करणारानें आणलेलें रूप मात्र मिथ्या होय. बहाणेखोरपणाचा या वर्गातच समावेश करण्याला हरकत नाहीं. कारण त्यांतहि आहे तसें नाहीं व नाहीं तसें आहे हें दाखविण्याचा प्रयत्न असतो. जसें भित्र्यानें धैर्य-वानाचा बहाणा करावा, उलट धैर्यवानानें भित्र्याचा बहाणा करावा. उदार माणसानें आपण कृपण आहों असें भासवावें व कृपण आहे त्यानें आपण उदार आहों असें भासवावें. अर्थात् या वर्गातील हास्यकांच्या सर्व गोष्टी कांहीं कृतीनें घडतात व कांहीं शब्दांनीं घडतात. पण दोन्ही हास्यकेंच होत.

"शिव्या दिल्या" असें म्हणण्याऐवजीं "कोणा निर्जीवाच्या किंवा सजी-वाच्या नातलगांचा लोकप्रिय मराठींत उद्धार केला" असें लिहिण्यांत मराठे यांनीं मिथ्यारूप प्रदर्शनच केलें. मनांतील शब्द ग्राम्य, पण तोंडावाटे काढ-लेले प्रशस्त संभावित व शास्त्रीयहि आहेत हें मिथ्यारूपदर्शन होय. यज-मान पाहुण्याला पंचपक्वान्नाचें भोजन घालून प्रेमळपणाच्या थट्टेनें म्हणतो, "माझ्या काय विदुराच्या कण्या ! होती ती मीठभाकर दिली !"

सर विठ्ठलदास यांची, पुण्यांतील बंडगार्डनसमोरच्या टेकडीवर, दोन लाखांची हवेली आहे. पण तिचें नांव ' पर्णकुटी ' असें ठेविलें आहे !

जपानी लोकांच्या भाषणांत परक्याशीं बोलतांना विनयशीलतेची परमा-वधि असते. जपानी मनुष्य परक्या पाहुण्याला म्हणेल, "तुम्हां महाराजांची थाटदार वैभवसंपन्न स्वारी माझ्या दरिद्र्याच्या कुजक्या झोपडीच्या कोपऱ्याला भेट द्यावयाला कधीं येईल ?" यांत तो दोन्ही गोष्टी एकदम करतो. खरोखर मनांत आपणा उभयतांत इतकें अंतर आहे असें त्याला वाटत नसतें. पण एकीकडे आपणा स्वतःला पातळांत लोटून, व पाहुण्याला स्वर्गांत पोहोंचवून, लहानाचें मोठें व मोठ्याचें लहान असें मिथ्यारूपदर्शन करवितो.

मुसलमानांच्या भाषणांत अशाच प्रकारचा दरबारीपणा असतो. ते साध्या प्रकृतीला मिजास हा शब्द लावतात. ओळखीला तारीफ म्हणतात. घरच्या व्यवहारांत ते असे मोठे शब्द वापरतात कीं, ते कदाचित् एखाद्या

राजा बादशहाच्या संसाराला शोभतील. इंग्रजी पत्रव्यवहारांतील Your most obedient servant म्हणजे तुमचा अतिनम्र सेवक हें स्वतः विषयीं लिहिणें व ज्याला लिहावयाचे त्याला राजमान्य राजश्री किंवा समस्तकार्यधुरंधर विश्वासनिधि हे मायने लिहिणें हें मिथ्यारूपदर्शनानेच प्रकार होत. रोज निरर्थक शब्द लिहून आंगवळणीं पडल्यानें त्यांचें हसूं येत नाहीं, ही गोष्ट बेगळी. पण व्यवहारापासून मन किंचित् दूर ठेवून पाहिलें तर हसूं येईल.

आत्मरक्षण व प्रतिकार

प्रतिकारी विनोदाचा एक उत्तम चुटका सांगतों. "एक युरोपियन ग्रंथकार आगगाडींतून प्रवास करीत होता. त्याच्या कंपार्टमेंटांत तो प्रथम एकटाच होता. नंतर मधल्या एका स्टेशनावर त्या कंपार्टमेंटांत दोन बाया शिरल्या. त्यांचा वर्तमानपत्रांच्या धंद्याशीं संबंध होता. सोबती ग्रंथकाराचें नांव समजतांच, त्याच्या एका ताज्या ग्रंथावर त्या दोघींनीं आपापल्या परीनें खूप हल्ला चढविला. कारण त्या ग्रंथांत स्त्रियांच्या हक्काविरुद्ध कांहीं लिहिलें होतें म्हणे! ग्रंथकार आपण रागावलों असें न दाखवितां लाडीगोडीनें तें सर्व सोशीत होता. पण त्यांचा सूड कसा घ्यावा या विचारांत तो होता इतक्यांत आगगाडी घाटांत शिरली. लवकरच एक मोठा बोगदा येऊन अंधार पडला. असें पाहतांच ग्रंथकारानें आपला पालथा हात आपल्या तोंडाशीं नेऊन, कोणी कोणाचें दीर्घ व गाढ चुंबन घ्यावें अशाप्रकारचा आवाज काढला! बोगदा संपून प्रकाश पडतांच या दोघी बाया चमकल्यासारख्या होऊन एकमेकींकडे पाहूं लागल्या. तेव्हां ग्रंथकार त्या दोघींकडे वळून म्हणाला! " बायानों, माझें चुंबन घेण्याचा मान तुम्हीं मला दिलात याबद्दल मी फार आभारी आहें. वाईट इतकेंच वाटतें कीं, माझें चुंबन घेऊन मजवर प्रेम व्यक्त केलें तें तुम्हां दोघींपैकीं कोणी हें अंधार असल्यामुळें मला दिसलें नाहीं!" बिचाऱ्या दोघीहि खजील झाल्या, आणि पुढचें स्टेशन येतांच लगबगीनें उतरून दोघी दोन दिशांनीं निघून गेल्या!

ट्रॅम गाडी चालू असतां ड्रायव्हराशीं कोणी बोलूं नये असा नियम आहे. एकदां एक वटवटी स्त्री आंत जागा न मिळाल्यामुळें ड्रायव्हरच्या लगत उभी राहिली. तिला त्यानें हरकत केली नाहीं. पण वरील नियम मोडून शिवाय तिनें

त्याला तोंडानें प्रश्न विचा–विचारून भंडावून सोडलें. गाडी पुढील अड्यावर थांबली तेव्हां निमूटपणें उतरून जावें, पण आपल्या स्वभावाप्रमाणें तिनें ड्रायव्हरला विचारलेंच कीं, " या ट्रॅमला दोन तोंडें आहेत त्यांपैकीं कोणत्या तोंडानें मी उतरूं ? " ड्रायव्हर म्हणाला, " कोणत्याहि तोंडानें, बाईसाहेब. सुदैवानें दोन्ही तोंडें येथेंच थांबणार ! "

बाप रागावून मुलाला म्हणाला, " गाढवा, तुझा नंबर वर्गांत फार खालीं गेला. तुझी स्कॉलरशिप बुडाली. लोक तुला काय म्हणतील ? "

पण बापाच्या बोलण्याकडे दुर्लक्ष करून मुलगा म्हणाला, "बाबा, बाबा, पहा पहा या दैनिक 'त्रिकाळां'त तुमच्या कालच्या सभेंतल्या भाषणाबद्दल लोक किती वाईट वाईट बोलले याचें वर्णन दिलें आहे. काय लोक तरी गाढव ! "

कित्येक वेळां केवळ आत्मरक्षणाच्या बुद्धींतून कोटी जन्मते. याचें एक उदाहरण असें. " महाराज दरबारांत बसले होते. जवळच त्यांचा खुषमस्कऱ्या बसला होता. बोलण्यावरून बोलणें निघून महाराजांना खुषमस्कऱ्याची कुचेष्टा करावीशी वाटली. म्हणून आपल्या हातांतली छडी त्याच्याकडे करून दरबारी लोकांना ते म्हणाले, " पहा हो पहा. या काठीच्या टोकाशीं एक लुच्चा सोदा ठक बसला आहे " खुषमस्कऱ्या तत्काल ओरडून म्हणाला, " होय. पण महाराज हा लुच्चा सोदा बसला आहे तो काठीच्या कोणत्या टोकाशीं ? " दरबार होता तरी विनोदच चालू होता, म्हणून दरबारी लोक राजाच्या अंगावर ही थट्टा उलटलेली पाहून खूप मोठ्यानें हसले.

आपला नवरा रोज रात्रीं फार उशीरा घरीं येतो असें पाहून त्याची पत्नी चिडून रागावून बसली होती. इतक्यांत नवरा बाहेरून आला आणि लाडीगोडी लावून म्हणाला, " लाडके, मला परत यायला कितीसा उशीर झाला ? उगीचच रागावतेस माझ्यावर ! " तेव्हां त्याची पत्नी फणकाऱ्यानें त्याला म्हणाली, " किती उशीर झाला ? थांबा हां कॅलेंडरावर तारीख पाहून सांगतें किती उशीर झाला तो. "

आत्मरक्षण व त्यांतच परत हल्ला याचें खालील उदाहरण होईल. " प्रोफेसर महाशयांना आज कांहीं फार जरूरीचें काम निघालें म्हणून वर्गाबाहेरील सूचना फलकावर त्यांनीं खडूनें खालील सूचना लिहिली—

" I shall not engage my *classes* today. "

एका टवाळ विद्यार्थ्यानें तें पाहून हळूच classes यांतील c हें अक्षर पुसलें आणि निघून गेला. तेव्हां सूचनाफलकावर खालील अक्षरें उरलीं.

" I shall not engage my *lasses* today. "

नंतर प्रोफेसर महाशय सहज तिकडून गेलें तेव्हां ही चेष्टा पाहून त्यांनीं फिरून C हें अक्षर न लिहितां L हें अक्षर तेवढें पुसून ते निघून गेले. पुढें वर्ग भरण्याच्या वेळीं मुलें जमलीं आणि वाचतात तों असें होतें—

" I shall not engage my *asses* today. "

याच प्रकाराचें दुसरें एक उदाहरण. एक टकल्या महाशय दाढी व हजामत करून घेण्याकरितां एका ' शेव्हिंग सलून'मध्यें गेला. उठतांना त्यानें न्हाव्याच्या ठराविक दराच्या निम्मे पैसे हातावर ठेवले. ' असें कां ? ' म्हणून न्हाव्यानें विचारतां टकले महाशय म्हणाले, ' माझ्या डोक्याला टक्कल आहे. यामुळें तुला हजामतीची मेहनत निम्मी पडली. ' तेव्हां न्हावी म्हणाला, ' वः तें चालणार नाहीं. उलट तुम्ही नेहमींच्या दुप्पट पैसे दिले पाहिजेत. कारण टक्कल नसतें तर सरळ सलग एकहातीं हजामत करतां आली असती. पण तुमच्या डोक्यावर टक्कल असल्यामुळें त्यांत उगवणारे तुरळक केस मला हुडकून हुडकून काढावे आणि भादरावे लागले. म्हणून मेहनत दुप्पट पडली. '

कोटी

कोटीची व्याख्या करणें कठिण. पण तिचें वर्णन मात्र खालीलप्रमाणें करितां येईल. कोटीमध्यें अर्थचमत्कृति असते. ती केवळ आत्मगुणानेंच हास्योत्पादक होते. कोटी ही जितक्या थोड्यांत थोड्या शब्दांनीं ग्रथित असेल तितकी ती सरस ठरते. शब्दांचा बिस्तार किंवा फापटपसारा तिला शोभत नाहीं. कोटीचा संबंध बहुधा बुद्धि व कल्पनाशक्ति यांशीं असतो. मनोभावाशीं नसतो म्हटलें तरी चालेल. तिच्यांतून फक्त बुद्धितेजच चमकतें. भावना जागृत होत नाहीं. रस उत्पन्न झाला तर तो हास्यरस असतो. विजेप्रमाणें चापल्य हा कोटीचा विशेष धर्म आहे. एखाद्या सुरुंगाप्रमाणें तिचा बार उडून जातो तो ऐकून श्रोता क्षणभर सर्द व चकित होऊन जातो. आपल्यावर हा घाला एकदम अवचित कसा पडला याचें तो आश्चर्य करितो. आणि तिच्यांतील अर्थचमत्कृतीनें तो इतका मोहून जातो कीं, जी गोष्ट एरवीं कबूल करण्यास त्यानें पुष्कळ आढेवेढे घेतले असते ती कोटीच्या प्रभा-

वानें तो एकदम क्षणभर कबूल करतो. कोटीच्या चापल्यापुढें त्याचे तर्कवाद लटपटतात, लुले पडतात. कोटिक्रम म्हणजे ती एक केवळ पेंचांत पटाईत असलेल्या तल्लख पंजाबी पहिलवानाची कुस्ती होय. पण कोटीचा आघात ऐकणारावर जसा विद्युत्पाताप्रमाणें अवचित एकदम घडतो, त्याप्रमाणें कोटी करणारालाहि ती एकदम सहजासहजीं केवळ स्फूर्तीनें सुचून जाते. ती मनांत येणें व तिचा उच्चार होणें या गोष्टी एका क्षणांत घडतात. आतां आपणाला कोटी करावयाची आहे म्हणून ती प्रयत्नानें कोणी करीत नाहीं व प्रयत्नानें ती सुचतहि नाहीं. तिचा प्रसंग अवचित जमून येतो. तसेंच दुसऱ्यांना त्याच्यावर प्रतिकोटी करण्याला ती एक संधि आयती मिळते. कोटी करणाराची प्रतिभा त्याचक्षणीं प्रकट होते. जडबुद्धीच्या मनुष्याला कोटी सहसा करतां येत नाहीं. त्याला तरळ बुद्धिच लागते. प्रसंग साधणें व मारणें हेंच कोटी-बाजपणाचें यश आहे. प्रसंग निघून गेल्यावर कोणाला कोटी सुचली तरी ती फुकट जाते. आणि सुचलेल्या कोटीचा उपयोग व्हावा, ती फुकट जाऊं नये म्हणून जर कोणीं गेलेल्या प्रसंगाला श्रोत्यांपुढें मुद्दाम ओढून आणलें आणि आपली कोटी ऐकविली, तर तिनें आनंद न होतां, वरात निघून गेल्यावर सजवून चालविलेल्या कोतवाल घोड्याप्रमाणें ती हास्यास्पद ठरते. कोटी ही एका वाक्यांत संपूं शकते. पण कोटीबाज मनुष्य भेटला तर त्याला एखादी (पण अगदीं लहानशी) गोष्टहि कोटी म्हणून सांगतां येते. मात्र शब्दांचा फापट-पसारा व विस्तार यांविषयीं जी मर्यादा वर सुचविली ती कोटीबाज गोष्ट सांगणारानें लक्षांत ठेवावी लागते. कोटींत मुद्द्याशीं किंवा मर्मस्थानाशीं खरी गांठ असते. याचा अर्थ ती कोटीबाज नसलेल्या अशाहि पण बुद्धिमान् मनु-ष्यानें केली तरी यशस्वी होते. कोटीचा बार तरवारीसारखा पल्लेदार नसतो. तर तिचें टोंक बागनेटाच्या किंवा सुईच्या अग्रासारखें अणकुचीदार असतें. यामुळें ती कोणाच्याहि हातीं परिणामकारक ठरते. निरनिराळ्या वस्तूंमधील चमत्कारिक व अनपेक्षित असे संबंध जोडून दाखविणें हेंच कोटीचें मर्म होय. प्रसंग निघून गेल्यावर कोटी जशी सपक होते तशीच तिची पुनरुक्तिहि आनंद देत नाहीं. जें अनपेक्षित तें फक्त एकवारच अनपेक्षित असतें; त्याचा एकदां उच्चार झाला म्हणजे त्याचें पुण्य संपलें. देवावर फूल एकदां वाहिलें व त्याच क्षणीं तें खालीं पडलें तरीहि तो निर्माल्यच होय. पडलेलें फूल उचलून पुन्हां कोणी देवावर वहात नाहीं. पुनरुच्चारित कोटीच्या शब्दांच्या उच्चाराला

प्रारंभ होतांच स्वतः ऐकणाराच त्या कोटीचे शेवटचे शब्द सांगूं शकतो! वैद्यकप्रक्रियेंतील कित्येक औषधिरसायनाच्या कुप्या अशा असतात कीं, त्यांचें तोंड एकदां फोडलें कीं, त्या तेव्हांच उपयोगांत आणून संपवाव्या लागतात. आणि न संपून उरल्या तर फेकून द्याव्या लागतात. सोडावॉटरची बाटली एकदां फोडून तिच्यांतील गॅस निघून गेला म्हणजे उरलें तें निव्वळ पाणी; सोडा-वॉटर नव्हे! उरवून पुरवून पुन्हां पुन्हां सेवन करण्याची ती गोष्ट नव्हे. कोटी एकदां ऐकली कीं संपली. एका संस्कृत सुभाषितांत "फक्त एकवार होण्याच्या" म्हणून तीन गोष्टी सांगितलेल्या आहेत.

सकृत् जल्पन्ति राजानः सकृत् जल्पन्ति पण्डिताः ।
सकृत्कन्या प्रदीयेत त्रीण्येतानि सकृत् सकृत् ।।

या तीनींच्या जोडीला कोटी ही बसवावी लागेल. कोटींतील कल्पना नवी म्हणजे पूर्वी न ऐकलेली असावी. तशीच ती चमत्कारिक म्हणजे आश्चर्य-कारकहि असली पाहिजे. चंद्राला चेंडूची उपमा किंवा लोण्याच्या गोळ्याची उपमा जुनीच आहे, पण त्याला कोणी साखरेच्या लाडवाची उपमा दिली तर ती नवी व चमत्कारिक ठरेल. एका संस्कृत कवीनें चंद्राला राजयशोरूप हंसीच्या अंड्याची उपमा राजदरबारीं देऊन, बक्षीस मिळविलें. ही उपमा बुद्धींत शिरण्याला श्रोत्यांनीं कांहीं वेळ घेतला असेल. परंतु शेवटीं उपमा नवी व चमत्कारिक असा शेरा त्यांनीं दिलाच. कोटीमध्यें ज्या दोन किंवा अधिक पदार्थांचा संबंध दाखविला जातो तो उपमान व उपमेय यांच्या प्रख्यात गुणांचाच एकमेकाशीं असेल तर कोटी फारशी साधणार नाहीं. कारण सामान्य संबंध हे सामान्य बुद्धीच्या लोकांनाहि समजतात. पण कोटीबाजपणा तोच कीं, ज्याला सामान्य पदार्थांचे पूर्वी कोणाला न सुचलेले संबंध सुचावे. जे अप्रसिद्ध तेंच अनपेक्षित व आश्चर्यजनक होऊं शकतें. याशिवाय एक भानगड थोडीशी आहे ती अशी कीं, या संबंधदर्शनापासून शुष्क व्यावहा-रिक बोध जसा दिसून पडतां कामा नये, तसेंच खरी सौंदर्यप्रतीतिहि होतां कामा नये. व्यवहारोपयोगी बोध सुचल्यानें कोटीला रूक्षपणा येतो. उलट सौंदर्यप्रतीति झाल्यानें कोटीला एकदम काव्यकल्पनेचें स्वरूप येतें. म्हणून कोटी ही फार नीरसहि असूं नये, व सौंदर्य निर्माण करील अशी सरसहि असूं नये. कोटीचा दर्जा काव्याच्या दर्जाहून खालचा लागतो असें वाटलें तर म्हणूं नये. पण एवढें खचित कीं, सौंदर्यप्रतीतीनें जी उदात्त भावना प्रकट होते ती

हास्याला दडपून टाकते. अर्थाच्या गहनत्वाकडे लक्ष न जातां त्याच्या चमत्कृतीकडे लक्ष गेलें तरच कोटी सिद्ध होते. खालील उलट सुलट उदाहरणें घ्या.––

१ "जारिणी स्त्री आपल्या पतीस पुत्राचें कौतुक करितांना पाहून मनांत हंसते. त्याप्रमाणें मृत्यु हा शरीराची जोपासना करणाऱ्या मनुष्याला, व भूमि ही धनरक्षक कृपणाला हंसते." येथें उपमान व उपमेय यांचे संबंध चमत्कृतिजनक दाखविले आहेत. पण ते ऐकून हसूं न येतां मनुष्य हा मृत्युवश आहे या कल्पनेच्या भीतिनें उठणाऱ्या गंभीर भावना हास्यापेक्षां अधिक प्रभावी होतील.

२ "वनस्पतिसृष्टींत प्रथम फुलें येऊन नंतर फळें धरतात असा क्रम आढळतो. पण स्त्रीरूप सुवर्णलतेच्या ठायीं असा चमत्कार दृष्टीस पडतो कीं, पुष्पोद्गमाच्या पूर्वीं फलद्वयाचा संभव." येथें विरोधदर्शन चमत्कृतिपूर्ण आहे. पण अश्लीलत्व व ग्राम्यत्व सहज मनांत भरणारें असल्यामुळें सभ्य लोकांना ही कोटी रुचणार नाहीं.

३ याचक राजाला म्हणतो––"माझ्या हृदयांत लज्जा आहे व उदरांत वन्हि आहे. पैकीं वन्ही हा वरच्या दिशेला पेटणारा असल्यामुळें माझी लज्जा जळून गेली; म्हणून मी याचना करण्याला आलों." यांतहि अर्थचमत्कृति आहे. पण ओढूनताणून आणलेल्या संबंधामुळें क्लिष्टता येते म्हणून कोटीची चमक झडत नाहीं.

४ "महात्मे पुरुष लक्ष्मीला तृणासमान हलकी मानतात. पण त्याच तृणवत् मानलेल्या लक्ष्मीच्या भारानें दडपून गेल्याप्रमाणें नम्रहि होतात. येथेंहि उदात्तभावना हास्यबुद्धीपेक्षां वजनदार ठरते. पण कदाचित् याविषयीं दुमतहि होईल. आणि कोणी याला निखालस कोटी असेंहि म्हणेल.

५ कवि राजाला म्हणतो––"राजा, तूं इतका पराक्रमी आहेस कीं, तुझ्या शत्रूंच्या स्त्रियांचे स्तनयुग्म अश्रूंनीं स्नान करून व विमुक्त–आहार होऊन म्हणजे उपास करीत अंतःकरणांत पेटलेल्या शोकाग्निसन्निध तपश्चर्याच करीत आहेत कीं काय असें वाटतें." येथें काव्यकल्पना सुंदर व तीहि इतकी उदात्त आहे कीं, ऐकणाराला हसूं येण्याचा संभवच नाहीं. वस्तुसंबंध अत्यंत चमत्कारिक दाखविला आहे. पण ती कोटी न म्हणतां उत्कृष्ट काव्य म्हणावें लागेल.

६ "तन्वीनें जी मणिहाररूप लता कंठीं धारण केलेली आहे ती कुच-

सिंहासनावर अधिरूढ झालेल्या कामदेवाला अभिषेक करण्याकरितां कंठरूपी शंखांतून गळणारी दुग्धधाराच कीं काय, असें वाटतें." येथेंहि संबंधदर्शन अत्यंत चमत्कृतिपूर्ण पण तें काव्य होय, कोटी नव्हे.

७ मुद्रिकेला उद्देशून सीता म्हणते, "राज्यलक्ष्मीनें रामाला घरींच सोडलें. मी त्याला बनांत टाकून दिलें. आणि इकडच्या वाटेवर येत असतां तूंहि रामाचा त्याग केलास. तेव्हां आतां स्त्रियांवर कोण बरें विश्वास ठेवील?" यांत करुणरसानें ओथंबलेलें लहानसें काव्य आहे. राज्यलक्ष्मी, सीता व मुद्रिका यांचा चमत्कारिक रीतीनें संबंध येथें जोडला असला तरी ती हास्यकारक कोटी होत नाहीं.

८ "कालरूप भुजंगानें जगद्रूप शरीरास दंश केला असतां, अंधकाराच्या रूपानें जें विष चहूंकडे पसरलें, तें चंद्ररूप मण्याकडून शोषवून घेऊन, चंद्रिकारूप दुग्धराशींत ब्रह्मदेव जणूं कांहीं टाकता झाला." सर्पविष शोषून झाल्यावर मणि दुधांत टाकतात अशी समजूत आहे. येथेंहि उपमालंकारानें चमत्कृतिजनक कल्पनांचा संबंध जुळविला आहे. पण हेंहि, अद्भुत हा ज्याचा रस आहे, अशा काव्याचें उदाहरण होईल. कोटी होणार नाहीं.

९ "तो नीलकंठ शंकर तुमचें रक्षण करो. जो काळ्यानिळ्या मेघाप्रमाणें आहे व ज्याच्या कंठाभोंवतीं गौरीचा—पार्वतीचा—गोरा हात विद्युल्लेखेप्रमाणें शोभतो." हा कल्पनाविलासहि काव्यांतच गणला पाहिजे, ती कोटी होत नाहीं.

आतां निवळ कोटीचीं उदाहरणें पहा:—

१ "भोज राजाच्या राज्यांत दोनच गोष्टी दुर्लभ होत्या. शत्रूंच्या पायांत बेड्या घालघालून लोखंड दुर्लभ झालें, आणि दानपत्रें व शासनपत्रें दे देऊन तांबें दुर्मिळ झालें. येथें मात्र राजपराक्रमवर्णन असतांहि, परिणाम गंभीर भावनेपेक्षां हास्याकडे झुकतो. म्हणून ही कोटी होईल.

२ "हे दारिद्र्या, तुझा प्रभाव काय वर्णावा? तुझ्या कृपेनें मी आतां सिद्ध योगी बनलों आहें. कारण तुझ्या कृपेमुळें मी सर्व जगाकडे बघतों, पण मला मात्र जग पाहात नाहीं." येथें याचक स्वस्थितीचें वर्णन खेदानें करीत आहे यांत शंका नाहीं. पण स्वतः तो देखील खरा करुणरस आळवीत नाहीं. हास्यरसच आळवितो. म्हणून ती कोटी होय. हें तुलना दृष्टीनें पहावयाचें तर वर सीतेनें मुद्रिकेला काय म्हटलें तें लक्षांत आणावें.

३ "ब्रह्मदेवाला दरिद्रता नामक एक कन्या असते. तो तिला चांगलें स्थळ

पाहूनच देईल हें उघड आहे. म्हणूनच ज्या मनुष्याचें कुलशील, विद्या, शौर्य व स्वरूप चांगलीं आहेत, त्यालाच ती दरिद्रताकन्या तो अर्पण करितो."

४ " खानावळवाल्याच्या घरीं अरुंधतीच्या ताऱ्याएवढी तुपाची तपेली होती. तींत चंचल विद्युल्लतेप्रमाणें पळी खडबडत होती. आणि तुपाचीहि धार पानावर पडत होती, पण ती इतकी सूक्ष्म कीं एखाद्या सिद्धालाच योग-बलानें ती दिसेल. "

५ " दिवा हा अंधार खातो आणि काजळाला जन्म देतो. ठीकच आहे. जसें नित्य खावें त्यासारखी प्रजा होते. "

६ " दांत सारे पडून गेले, केसांत एकहि केस काळा उरला नाहीं, अडखळल्याशिवाय एक शब्दहि उच्चारतां येत नाहीं, देह अगदीं पतनोन्मुख झाला, तरी आशा ही पतिव्रता खरी. कारण अशाहि पतिदेहाला ती सोड-ण्याला तयार नसते. "

७ कमलनयना स्त्री जो दिवा लावण्याच्या वेळीं ज्या पदरानें त्याचें वाऱ्या-पासून रक्षण करिते, तोच शेवटीं आपल्या त्याच पदरानें मालविते. तात्पर्य, दैव क्रुद्ध झालें म्हणजे मित्रहि शत्रु बनतो असेंच नाहीं का म्हणावयाचें ? "

८ " काव्य सहृदय वाचकांना रुचेल असें असतांहि बुद्धिहीन मनुष्य त्या काव्याची निंदा करतो. आपल्या मूर्खपणाची करीत नाहीं. ठीकच आहे. म्हातारपणामुळें स्तन कृश झाले म्हणून चोळी अंगाला बसेनाशी होते. पण स्त्रीनें आपल्या वार्धक्याला कधीं दोष दिला आहे काय ? ती चोळीलाच दोष लावावयाची ! "

कोटी हा मुख्यतः बुद्धीचा विषय असतां कांहीं मानसशास्त्रवेत्त्यांनीं मनो-विश्लेषणाच्या कक्षेंत त्याला ओढून तिचा भावनांशींच अधिक संबंध जोड-ण्याचा प्रयत्न केला आहे. सुप्रसिद्ध मानसशास्त्रवेत्ता फ्राऊड व त्याचे अनु-यायी यांनीं कोटी दोन प्रकारची मानली आहे. (१) अहेतुक व (२) सहेतुक. अहेतुक कोटीचा संबंध ते भावनांशीं जोडीत नाहींत. मात्र अहेतुक कोटी कां निर्माण होते याचें स्पष्टीकरण त्यांनीं फारसें केलेलें नाहीं. पण सहेतुक कोटीविषयीं फ्राऊड म्हणतो कीं, " तिचें बीज प्रेमाच्या किंवा द्वेषाच्या भावनेंत असतें, किंवा दोहोंच्या मिश्रणांत असतें. त्यांतल्यात्यांत प्रेमापेक्षांहि द्वेषाची भावना अधिक असते. होतें काय कीं, कांहीं गोष्टींचा द्वेष मनुष्य मनांतून करीत असतो. पण एखाद्या सेन्सॉरनें प्रतिबंध केल्याप्रमाणें तो द्वेष

किंवा तें प्रेम छपून गुप्त राहतें. एखाद्या संपादकानें आपल्या सहायकानें लिहिलेला मजकूर तपासावा, शुद्ध करावा, व योग्य तेवढाच छापण्याला द्यावा, त्याप्रमाणें विवेकाचा हात मनांत वावरणाऱ्या वासनालेखांवरून फिरत असतो. तो ह्या वासनांना प्रांजल शब्दांनीं प्रकट होऊं देत नाहीं. मग या वासनांना तोंड कसें फुटावें ? तर ज्या कित्येक आडवळणांनीं त्या वासना आपलें रूप अस्पष्टपणें प्रगट करितात, त्यांतलाच एक मार्ग कोटी हा आहे. " विवेकाचें बंधन मनुष्य आपल्या वागणुकींत पाळण्यास तयार असतोच. पण अराजनिष्ठा ही जशी, खटला न होण्यासारख्या शब्दांनीं चुकून कां होईना, पण प्रकट होऊन जाते, त्याप्रमाणें वासना या कोटीच्या रूपानें संभावितीच्याच शब्दांचा उपयोग करून आपलें मनोगत प्रगट करतात. म्हणून अंतरंगांत गुप्त प्रेमवासना असणारा मनुष्य बहुधा शृंगारविषयक कोटी करून वासना प्रकट करील. आणि निंदाव्यंजक कोट्यांविषयीं तर बोलावयासच नको. त्या आपण नित्य पहातों. कारण सामाजिक व्यवहारांत स्त्रीविषयक प्रेमापेक्षांहि इतर आवडीनिवडीचा रागालोभाचा व्याप मोठा असतो. शृंगारविषयक कोटी केली तर तिचें मर्म प्रेमविषय झालेल्या स्त्रीला कदाचित् समजतेंहि. तिला तें मान्य असेल तर ती गप्प राहते, किंवा ती बुद्धिमान् असेल तर अनुकूल अशी प्रतिकोटी करून प्रेमसूत्राचा धागा लांबविते ! उलट अमान्यता असेल तर ती क्रोध प्रकट करील. आणि त्यांतूनहि बुद्धिमान् असेल तर प्रतिकूल प्रतिकोटी करून निषेध जाणवून तुकडा पाडील !

फ्राऊडच्या मतसंप्रदायाप्रमाणें, युद्धांत वाळूच्या पोत्यामागें दडून सैनिक शत्रूवर गोळी झाडतो तसें कोटीचें स्वरूप आहे. इतक्या सुरक्षितपणेंच कोटी साधली तर करणाराचें मन बाहेर दिसून येत नाहीं. पण पुष्कळांना तितका बुद्धिप्रसाद न लाभल्यानें त्यांचें मनोगत कोटींतून प्रकट झाल्याशिवाय रहात नाहीं. कुत्र्यामांजराचें आवडतें पिलूं उघडपणें बरोबर नेतां येत नाहीं म्हणून तें पिशवीत घालून काखेंत दडवून न्यावें, पण आयत्यावेळीं त्यानें ओरडून दगा द्यावा, तशी पुष्कळ कोटीबाजांची स्थिति होते.

सहेतुक कोटीचा फ्राऊडच्या मतें आणखी एक विशेष हा आहे कीं, ती कोटी करणाराला कोटीच्या शस्त्रास्त्रानें आपली शिकार साधावी, आपण हेरलेलें सावज मरून किंवा निदान घायाळ होऊन पडावें असें तर वाटत असतेंच, पण ही शिकार चारचौघांदेखत व्हावी व ती पाहून त्यांनीं आपली पाठ

थोपटावी असाहि कोटी करणाराचा हेतु असतो. पण मनुष्याची सर्व वागणूक वासनाप्रेरित असते असा मानसशास्त्रकारांचा मुख्य सिद्धांत असल्यामुळें, अहेतुक कोटीची चिकित्सा फ्राऊडनें फारशी केली नाहीं किंवा तिचीं उदाहरणें लक्षांत घेतलीं नाहींत. त्याचें म्हणणें असें असावें कीं, केवळ बुद्धिबळावर बुद्धिविलासार्थ केलेल्या कोटीच्या मुळाशींहि कांहीं वासनांचा खेळ असतोच. मात्र मानसचिकित्सेनेंहि त्यांचा पुरा शोध किंवा माग लागत नाहीं. पण जे लोक बुद्धि हें वासनेप्रमाणें स्वतंत्र तत्त्व मानतात ते अहेतुक कोटीला वरचें स्थान देतात. आणि कोटी सहेतुक असली तरी तिच्या यशाला बुद्धिबळच खरें कारण होतें असें ते मानतात. निशाण मारलें म्हणजे त्यानें एखादें सावज जखमी झालेंच पाहिजे असा शिकारीचा—निदान लक्ष्यवेधकलेचा—हेतु ते मानीत नाहींत. कपडयांनीं शिवलेल्या बकासुराच्या बाहुलीला किंवा रंगपाट काढलेल्या फिरत्या मडक्याला गोळी लागून तें फुटलें तरीहि लक्ष्यवेधाची कला यशस्वी झाली असेंच म्हणावें लागतें.

आतां कोटी ही अहेतुक व बुद्धिप्रधान असली तरी तिला बोधाचें व शहाणपणाचें वावडेंच असावें असें मात्र नाहीं. फ्राऊडसारख्या मानसशास्त्रवेत्त्यांच्या मताला मान देण्याकरितां आम्ही वाटेल तर असेंहि म्हणूं कीं, शहाणपण शिकविण्याची इच्छा ही देखील एक मनुष्यवासनाच आहे. मग तिला तुम्ही प्रेमवासनेच्या वर्गांत घाला किंवा द्वेषवासनेच्या वर्गांत घाला, किंवा त्या दोन वासनांचा एक मिश्र वर्ग करून त्यांत घाला. त्याचा अर्थ असा कीं, कोटीचे इतर गुण साधून म्हणजे तींत बुद्धितेज, चपलता, अनपेक्षितपणा, कल्पनाचमत्कृति व हास्यप्रवृत्ति इतके गुण साधून आणखीहि त्यांतल्या त्यांत ती बोधप्रद ठरली तर त्यांत कोणाचें काय गेलें? त्या विशेष गुणामुळें तिला कमीपणा खचितच येत नाहीं. आणि तो कां यावा? अशी सर्वगुणसंपन्न कोटी करण्याची बुद्धि, हें देणें ईश्वराचें असें म्हणून निर्वाह होणार नाहीं काय? पण दुधांत साखर या न्यायामध्यें आधीं दूध हें पाहिजेच मग साखर असली तर विशेष गोडी. तशी कोटींतील प्राथमिक मूलभूत गोडी ही मात्र हास्याची होय, बोधाची नव्हे, हें विसरून चालणार नाहीं. कोटीच्या या बाजूवर विशेष भर नेहमींच स्वाभाविकपणें पडतो. आणि दिवसेंदिवस तो अधिक वाढत चालला आहे. यामुळें कोटी म्हणजे तो एक वाष्कळपणाचा प्रकार अशी कित्येकांची समजूत होते.

काव्याचे दोन घटक रस व अलंकार हे होत. त्यांतल्या त्यांत काव्यांत रसपरिपोषाला मान अधिक, अलंकारांना कमी. तथापि अलंकारांशिवाय रस आळविणें ही गोष्ट अगदीं अशक्य नसली तरी दुर्घट आहे. आणि अलंकार हा विषय तर बुद्धीचा असतो. यामुळें काव्यांत देखील सहृदयतेला प्रज्ञेचें पाठबळ असलेल्या प्रतिभेचें फार साहाय्य घ्यावें लागतें. हा विषय महत्त्वाचा असून, स्वतंत्र विवेचन करण्याच्या योग्यतेचाहि आहे. परंतु येथें त्या चर्चेत शिरण्याचें कारण नाहीं. काव्याचा संदर्भ आणून येथें सांगावयाचें तें इतकेंच कीं, काव्यांतहि जर बुद्धीला इतकें महत्त्व तर कोटींत बुद्धीला विशेष महत्त्व असल्यास काय नवल ? संस्कृत साहित्यकारांनीं हास्याची नवरसांत गणना केली आहे. पण इतर आठ रस केवळ स्थायिभावांच्या बळांवर रंगविणें हें जितकें कठिण, तितकेंच हास्यरस आळविणें हेंहि कठिण आहे. म्हणून स्थायिभावाला विभावांचें साहाय्य, निमित्तकारणांचें साहाय्य घ्यावें लागतें. आणि तें साहाय्य अलंकारांच्याशिवाय सफळ होत नाहीं.

कोटीमध्यें सत्य व प्रौढ असा अर्थ असला तर हवा. आणि कोटीचा हा मुख्य गुण मानला तरच एका भाषेंतून तिचें भाषांतर दुसऱ्या भाषेंत करितांना तिचें स्वारस्य कमी होणार नाहीं. इंग्रज लेखक ॲडिसन यानें कोटीचा हाच विशेष गुण मानला आहे. कोटीमध्यें विषयपरत्वें विचाराचें व भाषाप्रयोगाचें औचित्य साधलें जावें, हें खरें. परंतु या औचित्यापेक्षां पूर्वी निरनिराळ्या ठिकाणीं कोटीचे जे गुण सांगितले आहेत, त्यांनींच ती जातिवंत कोटी ठरते. दिसण्यांत बिसंगतता पण खरी सुसंगतता, दिसण्यांत वैचित्र्य पण त्याच्याच पोटीं एकार्थभावना, दिसण्यांत परकेपणा पण अखेर पहावें तों जसा कांहीं जन्मापूर्वीपासूनचा जिव्हाळा, दिसण्यांत विषमतेमुळें उद्वेगपात्रता पण शेवटीं मौज गंमत किंवा आनंदीआनंदच. तात्पर्य, वैद्य जसा दिसण्यांत संबंध नसलेलीं औषधें एकत्र कुटतो किंवा वांटतो पण त्यांचा एकत्रित परिणाम पथ्यकर होणार हें त्याला माहीत असतें आणि तसा तो होतोहि; किंवा एखादा रसायनशास्त्रवेत्ता निरनिराळीं द्रव्यें एकाच कुपींत घालतो व तीं त्यानें एकदां सपाटून जोरानें खालवर हलविलीं कीं, त्यांच्या मिश्रणानें एखादें नवेंच रसायन तयार होतें; त्याप्रमाणें वस्तुमात्रांचे निरनिराळे संबंध, विचित्र संबंध, विरोधी संबंध, एकत्र आणून कोटी ही आपली किमया सिद्ध करिते. कोटीला वक्रोक्ति टाळतां येत नाहीं व व्यंग्योक्ति तिला उपकारकच

ठरते. कोटीमध्यें कांहीं प्रकारचा कृत्रिम संस्कार करावा लागतो असें दिसतें. पण एखाद्या रत्नाला पैलू पाडण्याकरितां दगडावर घासण्यांतला संस्कार हा जितका कृत्रिम म्हणतां येईल, तितकाच कोटीच्या कुशल रचनेंतील संस्कार. कोटीचा सर्वांत उत्तम प्रकार म्हटला म्हणजे .ज्यांत कोणताहि शब्द श्लिष्ट नसेल किंवा द्व्यर्थी नसेल. तथापि कोटीचा एकंदर प्रपंच व विस्तार लक्षांत घेतल्यास श्लेषाचा उपयोग तिच्या चरितांत पुष्कळच करण्यांत आलेला आहे.

या श्लेषांतहि फिरून दोन प्रकार आहेत. एक शब्दश्लेष व दुसरा अर्थश्लेष. जेव्हां एका शब्दाचे अनेक अर्थ होऊं शकतात, व तोच शब्द एकाच वाक्यांत एकापेक्षां अधिक अर्थांनीं योजिला जातो, तेव्हां तो श्लेष होतो. अशी कोणतीहि भाषा नाहीं कीं, जींमध्यें कांहीं कांहीं शब्दांचे अनेक अर्थ होत नाहींत. एका शब्दाचे वाच्यार्थ व लक्षणार्थ असे दोन्ही अर्थ एकाच वेळीं भाषेंत नांदूं शकतात, व कारणपरत्वें त्या प्रत्येकाचा उपयोगहि करण्यांत येत असतो. परंतु याशिवाय आणखीहि अशी गोष्ट आहे कीं, रूढीनें किंवा लक्षणेनें दुसरा अर्थ उत्पन्न न होतां, शब्दाचे मुळांतच स्वतंत्र असे अनेक अर्थ संकेतानें बनलेले असतात. याविषयीं संस्कृत भाषेचें उदाहरण देण्यासारखें आहे. इंग्रजी भाषेंत देखील ज्यांचे दोन दोन तीन तीन असे अगदीं स्वतंत्र अर्थ होतात असे अनेक शब्द आहेत. परंतु अशा शब्दांचा भरणा संस्कृतांत इंग्रजीपेक्षां अधिक आहे. संस्कृत भाषेचा एखादा कोश चाळून पाहिल्यास ज्यांना सहा सहा आठ आठ स्वतंत्र अर्थ आहेत असे कित्येक शब्द सांपडतील. त्यामुळें श्लेषाचा उपयोग संस्कृतांत जितका आढळतो तितका इंग्रजींत आढळत नाहीं. उच्च प्रतीची विद्वत्ता, उच्च प्रतीचें कवित्व, हें संस्कृतांत पुष्कळदां श्लेषाच्या उपयोगावर अवलंबून असलेलें आढळतें. श्लेषाची चटक लागल्यामुळें रस व अलंकार यांकडे अनेक कवींचें दुर्लक्ष झालेलें आहे. आणि जणुं काय एक शब्द व त्याचे अनेक अर्थ हेंच अशा कोट्या करणारांचें मुख्य भांडवल असतें. कांहीं महाकाव्यें व सर्वच्या सर्व चंपूग्रंथ हीं श्लेषांचीं आगरें होत. संस्कृत एकाक्षरी कोशांत नुसते ‘ अ ’ किंवा ‘ क ’ या एका अक्षराचे दोन दोन तीन तीन अर्थ दिलेले आहेत. हातचलाखीचें असें सुलभ साधन मिळाल्यावर श्लिष्ट शब्दांचा उपयोग करून, चमत्कृति साधण्याचा व कोटीबाज म्हणवून घेण्याचा मोह कोणाला आवरेल ? श्लेष हा एक नामचिन्हांकित अलंकारहि आहे. मंदारमरंदचंपूमध्यें श्लेषाची व्याख्या अशी

केली आहे—"वर्ण्य व अवर्ण्य अशा उभय पदार्थांचें साम्य किंवा समानधर्मत्व जेव्हां एकाच शब्दाच्या अनेक (स्वतंत्र) अर्थांवरून दाखविलें जातें तेव्हां त्यास श्लेषालंकार म्हणतात." आतां उच्च प्रतीची कोटी घेतली तरी तींत एकाहून अधिक वस्तूंचे संबंध चमत्कृति उत्पन्न करतील असे जोडून दाखविले जातातच मग श्लेष हा कोटीहून वेगळा कसा ? त्याचें उत्तर हेंच कीं, श्लेष ही एक कोटीच आहे. पण ती उच्च प्रतीची नव्हे. कारण शब्दांच्या अनेक अर्थत्वावर अवलंबून असलेले संबंध दाखविणें आणि तेच संबंध केवळ वस्तुनिष्ठ असे स्वतंत्रपणें दाखविणें या दोन गोष्टी एकच नाहींत. काव्यप्रकाशकार मम्मट यानें श्लेषाची व्याख्या अशी दिली आहे—"वाच्यार्थभेदानें भिन्न असून एकसमयावच्छेदेंकरून होणाऱ्या उच्चारणामुळें जेव्हां शब्द आपलें भिन्न रूप झाकून टाकून फक्त एकरूपतेनेंच भासतात त्या ठिकाणीं श्लेष नांवाचा अर्थालंकार होतो." मम्मट हा असें मानतो कीं, श्लेष हा स्वतत्ररीतीनें शब्दालंकार आहे व अर्थालंकारहि आहे. इतर कित्येक संस्कृत ग्रंथकार असें म्हणतात कीं, श्लेष हा निव्वळ शब्दालंकार होऊंच शकत नाहीं. तो फक्त अर्थालंकारच होतो. कां, तर श्लिष्ट पदांचा उपयोग केला असतां प्रस्तुत व अप्रस्तुत अशा पदार्थांचा संबंध कांहींना कांहीं तरी दाखविला जातो व त्यापासून कोणत्या ना कोणत्या अर्थालंकाराची उत्पत्ति होते. याला मम्मटाचें उत्तर असें कीं, श्लिष्ट शब्द जर जाग्यावर राहील तरच श्लिष्ट अर्थहि राहील. त्या श्लिष्ट पदाचे ऐवजीं दुसरें पद म्हणजे शब्द घातला तर त्यापासून श्लिष्टार्थ निघत नाहीं. म्हणजे अर्थापेक्षां शब्दाला महत्त्व अधिक ठरतें तेथें श्लेष हा शब्दालंकारच मानला पाहिजे. पण जेथें शब्द बदलूनहि तोच अर्थ निष्पन्न होऊं शकतो, तेथें सहजच शब्दापेक्षां अर्थाला महत्त्व अधिक हें ओघानेंच ठरतें. म्हणून तेथें तो अर्थालंकार म्हणतां येईल. हा भेद स्पष्ट करण्याकरितां दोन उदाहरणें देऊं. मोरोपंताची खालील आर्या घ्या.

तूं मलिन कुटिल नीरस जडहि पुनर्भवपणेंहि कचसाच
धरिला शिरींहि न स्वप्रकृतिगुण त्यजिसि नाम कच साच

याचा अर्थः—देवयानी कचाला म्हणते, "तुझें नांवच कच आहे. तेव्हां त्या कचाचे (म्हणजे केसाचे) गुण तुझ्या अंगीं असावे यांत काय आश्चर्य ? कसें तें पहा- केस मलिन असतो, तसाच तूं मलिन म्हणजे पापी आहेस.

(कपट करून संजीवनी विद्या साध्य करण्याकरितां येथें येऊन राहण्याचें पाप तूं केलें आहेस). केस कुटिल म्हणजे वाकडे तिकडे असतात. तसाच तूंहि वक्रस्वभावाचा आहेस. (माझ्याशीं सरळ प्रेमबर्तन करीत नाहींस.) केस पुनर्भव आहे. म्हणजे तो काढून टाकला तरी फिरून उगवतो; तसाच तूंहि पुनर्भव आहेस. (राक्षसांनीं तुला मारला असतां मीं तुला पुन्हां जिवंत करविला). केसाचें स्थान मस्तक हें आहे. तसेंच तुलाहि मीं मस्तकीं धारण केलें आहे. (सर्वस्वीं आदरानें तुला वागविलें आहे.) असें असतां तूं आपला गुण सोडीत नाहींस. म्हणजे आपल्याला करावयाचें तेंच करतोस. तेव्हां तुझें नांव कच हें यथार्थच नव्हे काय ? पण या ठिकाणीं कच हा जर शब्द काढून टाकला तर आर्येतील सर्व कल्पना ढासळून पडते. कच या शब्दाला संस्कृतांत केश किंवा लोम हे प्रतिशब्द आहेतच. पण त्यांचा उपयोग करून मोरोपंतांना ही आर्या अशी लिहितां येईल काय ? अर्थात् कच या शब्दाचे दोन अर्थ होतात. एक बृहस्पतिपुत्र कच व दुसरा केश. म्हणूनच ही कोटी शब्दालंकाराची साधली. एरवीं साधली नसती. पण शब्द बदलूनहि जेथें तोच अर्थ कायम राहूं शकतो ती कोटी अर्थालंकाराची व म्हणून अधिक सरस. जसें—

स्तोकेनोन्नतिमायाति स्तोकेनायात्यधोगतिम् ।
अहो सुसदृशी वृत्तिः तुलाकोटे खलस्य च ॥

म्हणजे—" अहो, खल दुर्जन व तराजूचा कांटा यांचें साम्य किती तंतोतंत जुळतें पहा. कारण दोघांनाहि स्तोकानें उन्नति येते. व स्तोकानेंहि अधोगति येते. " उघडच आहे, स्तोक म्हणजे थोडें. थोड्या लाभानें खल व दुर्जन हे गर्विष्ठ होतात व उलट थोड्या हानीनें ते अधोगतीला जातात. म्हणजे आपलें सर्वस्व बुडाल्याचें दुःख करितात. तीच गोष्ट वजन करण्याच्या सूक्ष्म काट्याचीहि होते. म्हणजे रतिभर वजन वाढलें तर त्याचें पारडें खालीं जातें व रतिभर कमी झालें तरीहि त्याचें पारडें वर जातें. " येथें खालींवर होणें हा संबंध तंतोतंत नाहीं. शिवाय स्तोक हा शब्द खलदुर्जन व तराजू या दोघांशींहि जोडला गेल्यामुळें त्या शब्दालाच महत्त्व आहे असें दिसण्यांत दिसतें. परंतु स्तोक हा शब्द काढून अल्प किंवा स्वल्प हे शब्द जरी घातले तरी श्लोकाचा अर्थ कायम राहतो. तात्पर्य, शब्दालंकाराच्या कोटीमध्यें केवळ शब्दाला

महत्त्व. म्हणजे ती कोटी एका योगायोगावर अवलंबून असते म्हणून ती उच्च प्रतीची नाहीं. पण अर्थालंकाराची कोटी सर्वस्वीं आपल्या अर्थ-गुणावरच अवलंबून असते म्हणून ती वरच्या प्रतीची म्हणावी लागते. आतां ज्या शब्दांना असें महत्त्व ते सुचून किंवा हुडकून काढून फिरून कोटी करणें याला बुद्धिबल अधिक लागत नाहीं काय असें कोणी म्हणेल. परंतु खरी गोष्ट तशी नाहीं. अर्थाला जें महत्त्व तें निव्वळ शब्दाला कधींहि येऊं शकणार नाहीं. शाब्दिक कोटी हा कोणत्याहि समाजांत एक पोरखेळच मानला जातो. आतां खेळ हा करमणुकीचा एक विषय किंवा प्रकार असतो म्हणून प्रौढहि हा खेळ खेळतात, व त्याचा आनंद लुटतात. संस्कृतांतील महान् कवींचा उल्लेख पूर्वीं केलाच आहे. पण इंग्रजी भाषेंतील शेक्सपिअरसारखे मोठमोठे कविहि शाब्दिक कोट्या सर्रास करतांना आढळतात. याचें कारण हास्य हें जेथें जसें मिळेल तेथें तसें तें अनुभवावें अशी खेळकरपणाची प्रवृत्ति मनुष्यमात्रामध्यें असते हें होय. प्रौढ मनुष्याच्या हसण्याची मीमांसा शास्त्रज्ञांनीं अशी केली आहे कीं, प्रौढांचीं हास्यकें त्यांच्या बालपणाच्या खेळांतूनच अस्पष्टपणें निर्माण होतात. पण विचारानें, तर्कपरिचयानें, समंजसपणानें प्रौढ व सुसंस्कृत मनाबर हसण्याच्या बाबतींत जसें नियंत्रण पडतें, तसेंच म्हणजे त्या संस्कृतीचाच परिणाम म्हणून, शाब्दिक कोट्या करण्याच्याहि वृत्तीवर नियंत्रण पडतें. याचें तात्पर्य इतकेंच कीं, मोठ्या बुद्धीचे लोक शाब्दिक कोट्या करीत नाहींतच असें नाहीं, पण थोड्या करतात. उलट हलक्या मनाचे व हलक्या बुद्धीचे लोक अशा कोट्या फार अधिक वेळां करतांना आढळतात व यामुळें हास्यास्पद होतात. उदात्त कल्पना, सत्य, सौंदर्य, आध्यात्मिक भावना इत्यादि गोष्टी ज्या प्रमाणानें मनांत अधिक वावरतील त्या प्रमाणानें शाब्दिक कोट्यांचा पोरखेळ कमी आढळेल. हाच साधारण नियम समजावा.

विनोद

कोटीनंतर आतां विनोद म्हणजे काय याचा थोडासा विचार करूं. प्रथमच हें सांगितलें पाहिजे कीं, हसविण्याच्या दृष्टीनें कोटी व विनोद हीं भावंडेंच काय पण जुळीं भावंडेंहि शोभतील. पण जुळ्या भावंडांत देखील स्वभाव वेगवेगळे असतात. तीच गोष्ट कोटी व विनोद यांची आहे. मुख्य फरक अशानें पडतो कीं, कोटीचा संबंध बुद्धीशीं अधिक तर विनोदाचा संबंध

स्वभावाशीं किंवा भावनांशींहि अधिक येतो. अधिक हा शब्द येथें महत्त्वाचा आहे. कारण विनोद करण्यासमजण्यालाहि अगदींच बुद्धीची मदत नसून चालणार नाहीं. तसेंच उलट कोटी करण्यासमजण्यालाहि मनुष्य अगदींच अहृदय असून चालणार नाहीं. कोटी व विनोद यांना ज्याला मार्मिकपणा म्हणतात त्याची आवश्यकता सारखीच असते. तथापि एकांतील मार्मिकपणा जर बुद्धिबलावर अधिक अवलंबून असेल तर दुसऱ्यांतील मार्मिकपणा भावनाबळावर अधिक अवलंबून असेल. कोटीसंबंधानें शब्दांचा संक्षेप हा मुख्य गुण म्हणून सांगितला. उलट कोटीइतक्याच थोड्या शब्दांनीं विनोदहि निर्माण करणें शक्य असलें तरी फरक हा कीं, विनोदाला शब्दपाल्हाळ खपतो. इतकेंच नव्हे तर कित्येक प्रसंगीं उपकारकहि होतो.

कोटी ही बुद्धिप्रधान असतांहि प्रेम किंवा द्वेष या भावनांनीं मनुष्य प्रेरित झाल्यामुळें होऊं शकेल, आणि दुसऱ्याचें प्रेम किंवा द्वेष या भावना जागृत करूं शकेल. पण कोटीमध्यें या इतर गोष्टी स्वल्पप्रमाण असून जितका सगळा भर तितका बुद्धिसामर्थ्य किंवा तेज उभयपक्षीं प्रकट होण्यावर पडतो. पण विनोद हा विस्तारक्षम असल्यामुळें त्याच्या द्वारें सर्व प्रकारच्या भावना अत्यंत उत्कट प्रतीला पोंचवितां येऊं शकतात, आणि त्यांचा प्रवाह किंवा क्रम पुष्कळ वेळपर्यंत सांठवून संभाळून ठेवतां येतो. म्हणून कोटीच्या तेजाला दारूला ठिणगी लागल्यानें जो एकदम प्रकाशाचा भडका उडतो त्याची उपमा साजेल; तर विनोदाच्या तेजाला रेडियमनें सारविलेल्या उथळ भांड्याची किंवा तबकडीची उपमा साजेल. कारण रेडियमचा प्रकाश कमी तेजस्वी असतो असें नाहीं; पण तो एकदम भडकून न जातां जवळजवळ उघडझांपीच्या रूपानें एकसारखा तेवत रहातो. रेडियमचें तेजःस्फुरण हें एका क्षणांत दृश्य होऊन अदृश्य होणारें नाहीं; तर तें प्रतिक्षणीं नव्या उन्मेषानें झळकत राहणारें असतें.

विनोद या शब्दाचा अर्थ घालवून देणारा, हाकून देणारा, असा संस्कृत कोशांत आढळतो. अर्थात् काळजी, खेद हीं घालवून देऊन शक्य तितकी आनंदमय भावनेची जागृति करणें हा त्याचा धर्म होय. आणि हास्य हें त्याचें बाह्य स्वरूप होय. हीच गोष्ट कोटी देखील करूं शकते; नाहीं असें नाहीं. पण केवळ एका शिंकेनें सर्व पडसें नाहींसें होत नाहीं; तें हळूहळू निचरून जावें लागतें. त्याप्रमाणें एखादी उत्तम कोटी ऐकून हासण्याची

शिंक सडकून येईल व ती तितक्यापुरती काळजी किंवा खेदहि झाडून टाकून मनाची अप्रसन्नता तितक्या प्रमाणानें कमी करील. परंतु चिंता, काळजी, खेद हीं घालवून देण्याचें काम एका धक्क्यानें कसें होणार? ती नाहींशी होण्याला सहजच कांहीं काळ लागतो. आणि कोटिबाज मनुष्याचें बुद्धिबळ पुष्कळ असलें तरी इतका वेळपर्यंत टिकेल अशी कोट्यांची सरबती त्याला एकसारखी चालू ठेवतां येणें शक्य नाहीं.

पण विनोद हा मात्र वर सांगितल्याप्रमाणें विस्तारशलि प्रसरणशील असल्यामुळें तो सर्व परिस्थितीच्या परिस्थितीच हास्यरसाला अनुकूल अशी करून टिकवूंहि शकतो. हें स्पष्ट करण्याकरितां वाचकांना पटेल असें परिच-याचें उदाहरण नाट्यविषयासंबंधानें देतां येईल. तें असें कीं, चांगला कोटी-बाज नाटककार झाला तरी तो एखाद्या नाट्यप्रवेशांत दोनतीन चांगल्या कोट्या करून प्रेक्षकांना वाचकांना हास्याच्या दोनतीन क्षणांचा लाभ करून देऊं शकेल. पण एखादें पात्र खरें विनोदी असें त्याच्या हातून निर्माण झालें तर, एखादा लांबलचक प्रवेशहि त्याला हास्यपूर्ण असा निर्माण करतां येईल. कोटीची पुनरुक्ति होऊं शकत नाहीं. पण विनोदाच्या विभावकारणांची पुनरुक्ति खपूं शकते. कोटीप्रमाणें बुद्धिमत्तेच्या सूचिकाग्रावर विनोदाचें स्थान नसतें तर, तें विस्तारलेल्या प्रशस्त अशा स्वभावाच्या आसनावर असतें. यामुळें त्या क्षेत्रांत तीच विनोदबुद्धि निरनिराळ्या अंगांनीं नाचूं बागडूं शकते. कोटी यशस्वी होण्याला निरनिराळ्या वस्तुमात्रांचा चटकदार संबंध अकल्पित रीतीनें दाख-वून द्यावा लागतो. पण ही गोष्ट जाणूनबुजून हुकमी करतां येत नाहीं. ती पुष्कळशी यदृच्छेनें घडते. पण विनोदाचा संबंध मनुष्यस्वभावांतून प्रगट होणाऱ्या बहुतेक सर्व भावनांशीं असल्यामुळें तो जसा सहज साधेल तसा हुकमीहि बनवितां येईल. इंग्रजींत wit आणि Humour हे दोन शब्द कोटी व विनोद यांचे प्रतिशब्द आहेत. तेहि त्यांच्यांतील फरक मूळ अर्थानें दाखवूं शकतात ते असे. Wit हा प्रथम बुद्धि या शब्दाचा वाचक व त्यानंतर कोटी या शब्दाचा वाचक झाला. Humour या शब्दाचा मूळ अर्थ, प्रकृतिस्वास्थ्य ज्यांच्या योग्य मिश्रणावर अवलंबून असतें ते रक्तपित्तादि रस. अर्थात् या रसांच्या निरनिराळ्या मिश्रणांनींच स्वभाव बनतात. म्हणून Humour याचा अर्थ मूळ स्वभाव किंवा स्वभावाची लहर लकब असा झाला. आणि त्यानंतर स्वभावाची विनोदी लहर विनोदी लकब असा आणखी विशिष्ट अर्थ त्याला जडला.

बुद्धीचा संबंध कोटीशीं जोडून दाखविणारा असा समर्पक संस्कृत शब्द नाहीं. पण घालवून देणारा, हाकून देणारा असा अर्थ विनोदाचा असल्यामुळें रूढार्थानें चिंता खेद इत्यादींना हांकून देणारा असा विशिष्ट अर्थ त्याला येऊं शकला. म्हणून Humour प्रमाणें विनोद हा शब्द हास्यमीमांसेंत उपयोगी पडण्यासारखा मिळतो. संस्कृतांत वि+नुद् या धातूचा अर्थ क्रीडा करणें खेळविणें रमविणें असा आहे.

क्रीडा खेळ यांचा हास्याशीं संबंध कसा येतो हें प्रसिद्धच आहे. आणि प्रस्तुत हास्यमीमांसेंत क्रीडा खेळ वगैरे हास्यकांचा एक स्वतंत्र वर्ग होऊं शकतो हें आम्हीं दाखविलेंच आहे. विनोद हे नाम व विनोदन हा त्याचा क्रियारूप परिणाम होय. कोटीप्रमाणेंच विनोदाचे अत्यंत सौम्यापासून अत्यंत प्रखरापर्यंत चढत्या पायरीचे अनेक प्रकार होतात. पण त्यांतल्या त्यांत शुद्ध किंवा सौम्य विनोद हा तीव्र विनोदापेक्षां अधिक शिष्टसंमत मानला जातो. तीव्र स्वरूपाच्या विनोदाला वक्रोक्ति व्याजोक्ति यांचें अधिकांत अधिक जालीम स्वरूप येऊं शकतें. इंग्रजींत यांना (satire and irony) हे प्रतिशब्द आहेत. पण या दोन्ही प्रकारांत सौम्यपणा किंवा नाजूकपणा फारसा रहात नाहीं. निदान त्यांत निंदा गर्भित असल्याखेरीज ते प्रकार फलद्रूप होत नाहींत. त्यांचा म्हणजे या तीव्र प्रकारांचा उपयोग कोणाच्या तरी पदरीं निंदा व हास्यास्पदता बांधण्याचा असल्यामुळें ते ज्यांना लागतात त्यांना बाधल्याशिवाय किंवा इजा केल्याशिवाय रहात नाहींत. पण सौम्य प्रकारच्या विनोदांत सहानुभूति हा मुख्य गुण असतो. आणि सहानुभूतींचें पर्यवसान करुण भावना व प्रेम यांत होऊं शकतें. भावनेंत सुष्ट व दुष्ट असा भेद मानला तर सुष्ट भावनेनें म्हणजे सहानुभूति प्रेम यांच्या भावनेनें जें कार्य साधूं शकतें तें कोटी कधींच करूं शकत नाहीं. ती केवळ क्षणमात्र कोणाला रिझवील तर कोणाला खिजवील.

तामस भावना जी दुष्ट मनाच्या विनोदांत दिसून येते ती प्रायः विध्वंसकच असते. केवळ सात्त्विक स्वरूपाचा, निदान रजोगुणमिश्रित, हास्यविनोद असेल तरच तो विधायक कार्य करूं शकेल. कोटीला तीक्ष्ण बुद्धिमत्तेची गरज असते; पण विनोदाला बुद्धिमत्ता मुळींच लागत नाहीं असें मात्र म्हणून चालणार नाहीं. हें वर सांगितलेंच आहे. कारण विनोद हाहि पहिल्या क्षणीं ज्ञानविषयच असतो. पण त्यानंतरचें सर्व कार्य स्वभाव व

भावना हींच करितात. याला कदाचित् असा दाखला देतां येईल कीं, फोटो घ्यावयाचा तर कॅमेऱ्याचें तोंड निमिषमात्र उघडून त्यांतून आंतर्बाह्य वस्तूबाह्य येणारा प्रकाश आंत घ्यावाच लागतो. पण यानंतर काचेवरील चित्राला रंगदारपणा, उठावदारपणा, कायमपणा येऊन चित्राला उत्तम प्रतिमेचें स्वरूप यावयाचें तें काम अंधाऱ्याखोलींत करण्यांत येणाऱ्या रासायनिक द्रव्यांकडून व क्रियांकडूनच होतें.

बुद्धीच्या द्वंद्वांत मनुश्य दोन धक्के देईल दोन घेईल. परंतु विनोद हा जसा मनुष्याच्या स्वभावांत किंवा समाजाच्या स्थितींत इष्ट सुधारणा घडवून आणण्याचेंहि कार्य करूं शकेल तसें निबळ कोटिबाजपणा करूं शकणार नाहीं. हातरुमालावर सुवासिक विलायती किंवा फ्रेंच सेंट टाकला तर तो क्षणमात्र आल्हादकारक होईल, पण तो लगेच हवेंत उडून जाऊन जागेवर कांहीं ठेवणार नाहीं. उलट विनोद हा उंची अस्सल अत्तराप्रमाणें आहे. तें एकदां हातरुमालाला लावलें तर त्याचा वास कित्येक दिवसपर्यंत टिकूं शकतो. कांहीं अत्तरांचा वास साध्या धुण्यानेंहि निघून जात नाहीं म्हणतात. त्याचप्रमाणें विनोदाच्या अत्तराचा गंध हा, तर्क किंवा बुद्धि यांच्या साबणानेंहि निघून जात नाहीं.

कोटीप्रमाणें विनोद हाहि मनाच्या कांहीं विशिष्ट स्थितींतच उत्पन्न होऊं शकेल. इतर मानसिक स्थिति कोटी करण्याच्या इच्छेप्रमाणें विनोदकारक सूक्ष्म भावनांनाहि दडपून टाकते. उदाहरणार्थ रागावलेला मनुष्य शिवी देईल, कोटी करणार नाहीं. तसेंच त्याला विनोद सुचलाच व साधलाच तर तो भीषण स्वरूपाच्या वक्रोक्तीच्या किंवा व्याजोक्तीच्या स्वरूपाचा असेल. रागावलेलीं माणसेंहि केव्हां केव्हां हसतात. पण दुःखित मनुष्याच्या हास्याप्रमाणेंच क्रोधवश मनुष्याचें हास्य शुद्ध नसतें विकृत असतें म्हणून तें आनंददायक होऊं शकत नाहीं. तसेंच मत्सर, असूया, लोभ, दंभ इत्यादि भावनांच्या तीव्र प्रकारांना वश झालेल्या मनुष्याच्या हातून चांगल्या प्रकारचा विनोद होणार नाहीं. अस्सल उंची जातीच्या विनोदाशीं जुळून जाणारे स्वभावगुण म्हटले म्हणजे शांतता, खेळकरपणा, आनंदशीलता, सहिष्णुता, विचारीपणा, सात्त्विकपणा, उदारभावना, ममता हे होत. सौम्य विनोदाचें शुद्ध हास्य ही हास्याची प्राथमिक स्थिति नसून अंतिम परिणाम स्थिति आहे. प्राथमिक म्हणजे मूलभूत पण असंस्कृत. आणि अंतिम म्हणजे सुधारलेली, सुसंस्कृत, कमावलेली. प्राथमिक

स्थितींतलें हास्य हें रानटी, असंस्कृत अशा लोकांत दिसूत येतें. म्हणून तें भीषण व उत्कट असतें. पण सद्भावनांनीं सुसंस्कृत मनांमध्यें उदित झालेलें हास्य हें चांगल्या प्रतीचा विनोदच उत्पन्न करूं शकतों, आणि तें हास्य कोणाहि प्रेक्षकाला आनंद दिल्याशिवाय रहात नाहीं.

कोटी ही बुद्धिमत्तेवर अवलंबून असल्यामुळें तिचे प्रकार पुष्कळसे ठरा-विक असतात. पण विनोदाला मनुष्यस्वभावाचें व भावनांचें सगळें रान मोकळें असतें, व त्याला अमर्याद लोकव्यवहाराची जोड मिळते. यामुळें विनोदाला बहुरूप्याप्रमाणें अनेक सोंगें आणतां येतात, व प्रत्येक सोंगागणिक निरनिराळ्या रीतीनें प्रेक्षकांचें मनोरंजन करतां येतें. तो केव्हां गंभीर स्वरूप धारण करून एखाद्या कडक न्यायाधीशाप्रमाणें तुम्हाला शिक्षा सांगण्याचा बहाणा करील, तर केव्हां एखाद्या लडिवाळ मुलाप्रमाणें तुमच्या मिशा ओढून तुम्हांला हसवील: किंवा किंचित् दुखल्याखुपल्याच्या निमित्तानें तुमच्या कडून कुरवाळून घेऊन हातांत खाऊ पडतांच 'आजोबाला कसें फसविलें' असें म्हणून हसत पळून जाईल. तो केव्हां केव्हां दोन हजार वर्षांपूर्वींच्या भरत नाट्य शास्त्रांत वर्णिलेल्या विदूषकाचा पोषाख करील, तर केव्हां दोन हजार वर्षां नंतरच्या चार्ली चापलीनच्या रूपानें अवतरेल. मेकॉले यानें आपल्या ॲडिसन वरील निबंधांत विनोदाचें वर्णन केलें आहे त्याची आठवण येथें होते.

तो म्हणतो—"विनोद ही अशी कांहीं नवलाची चीज आहे कीं सांगता पुरवत नाहीं. किती चंचल व किती नाजूक! हातांत धरली तर सापडत नाहीं पण हसवण्याचा गुण केल्याशिवाय रहात नाहीं. आपला तडाखा दिल्या-शिवाय कोणचीहि संधि तो वायां घालविणार नाहीं. पण तडाखा दिलान् तरी तो इतका खुसखुशीत कीं 'पुन्हा तडाका दे. गोड लागतो' असेंच माणसा-कडून वदवील. मनुष्यजीवनाचें चित्र डोळ्यांपुढें उभें करील, पण कुशल चितारी किंवा फोटोग्राफर यांच्याप्रमाणें तिटकारा येण्यासारखे दोष असतील ते हळूच हलक्या हातानें लपवील, इतकी विनोदाच्या अंतरंगांत दयार्द्रता असते. जीवनाचें सोंग आणून दाखवितांना विकृत वेषहि वरील; पण स्वतः-विषयीं इतरांची आदरबुद्धि कधींहि गमावून बसणार नाहीं. वडाची साल पिंपळाला लावील पण कशी बेमालूम. असंबद्धतेंतूनहि बोधप्रद साम्य हुड-कून काढील. जेथें विरोध आहे तेथेंहि साम्याचा आभास उत्पन्न करील. आणि भोळे बुद्धिहीन लोक जेथें एकच एकजिनसी गोळा आहे असें समजत

असतील तेथें बरोबर पापुद्रे सोलून समोर मांडील आणि तुम्हांला हटकून विचारील ' यालाच कां तुम्ही एकरूपी एकजिनसी पदार्थ म्हणत होतां ? "

तत्त्वज्ञानी मानसशास्त्रवेत्ते हे पृथक्करण करून भेद दाखविण्यांत आम्ही मोठे कुशल अशी बढाई मारोत. पण विनोदापुढें त्यांना हात टेकावे लागतील. इतकें त्याचें काम कुशल व सफाईदार होतें. गारुडी समोर उभा राहिला आणि त्यानें पुंगी वाजविली कीं बिळांतून साप बाहेर आलाच पाहिजे. तीच गोष्ट विनोद समोर उभा राहिला म्हणजे बिळांत लपणाऱ्या मनुष्यस्वभावाची होते. मनुष्यानें वाटेल तर म्हणावें कीं मी मोठा सावध आणि बंदिस्त मनाचा आहें, बाहेर कोणाला कशाचा थांग लागूं देणार नाहीं. पण विनोद आपल्या जादूच्या कांडीनें एका क्षणांत त्याला उलथापालथा करील आणि त्याचें काळीज बाहेर काढून त्याच्याच डोक्यांवर बांधून तें जगाला दाखवील. एखाद्या नाठाळ गायीला भाला घालून, समोर काठी घेतलेला माणूस उभा करून कोणी धार काढूं लागला तरी ती टिपूसभरहि दूध देणार नाहीं. पण कुशल गवळ्याचा ओळखीचा हलका हात किंवा वासराचें तोंड आचळाला लागतांच ती निमूटपणें सगळी कास मोकळी करील. कोणी म्हणेल कीं, हें वाक्पांडित्य झालें; पण जेथें परब्रह्माचेंच वर्णन करणें प्राप्त होईल तेथें शंकराचार्य झाले तरी वाक्पांडित्याशिवाय दुसरें काय करणार ? मेकॉले म्हणेल, "होय मीं वाक्पांडित्य केलें, पण इतकें वाक्पांडित्य मी करूनहि जर तुम्हांला विनोदाची स्थूल कल्पना न आली तर तो मार्ग तुम्ही सोडून दिलेलाच बरा." कोटी करणाऱ्या मनुष्यानें केवळ वरच्या वाऱ्यावर वावरलें असतां त्याचें चालतें. कारण वस्तुसंबंध हे सफाईदार रीतीनें चमत्कृतिजनक असे त्याला करून दाखवितां आले म्हणजे त्याचें काम झालें. बीजगणितांतील समीकरणांत जसे पदार्थांचे संबंध असतात तसेच कोटींत म्हणाना ! उदाहरणार्थ $X + Y = Z$ म्हटल्यानें समीकरण बनलें. पण X किंवा Y किंवा Z यांच्या मूल्याचा किंमतीचा बोध आपणाला काय झाला ? यापुढें जाऊन $X + Y = 4$ असें म्हटल्यानें थोडा अधिक बोध होईल. कारण चार या आकड्याला अंकगणितांत निश्चित मूल्य आहे. मग तुमचा X आणि तुमचा Y यांचें सापेक्ष मूल्य कितीहि कमी किंवा जास्त असो. X ला तिन्हींचें आणि Y ला एकाचें मूल्य असलें काय, किंवा X ला एकाचें आणि Y ला तिन्हींचें असलें काय, किंवा X आणि Y या दोहोंना प्रत्येकीं दोहोंचें मूल्य असलें काय, फलश्रुति सारखीच.

ही गोष्ट कोटीची झाली. पण विनोदाचें तसें नाहीं. त्यांत X आणि Y याला नुसत्या अंकदर्शित किंमती नसतात; तर व्यवहारांतील प्रत्यक्ष अनुभवांतील वस्तूंच्या किंमती व अर्थ असतात. आणि या वस्तु म्हणजे प्रत्यक्ष मनुष्यस्वभावाचे मासले किंवा तो स्वभाव प्रकट करणारे प्रसंग. नुसते दोन नि दोन चार म्हणण्यापेक्षां धूर्त आणि मूर्ख यांची गांठ पडणें हें बोधप्रद आहे असें म्हटल्यानें अधिक यथार्थ ज्ञान होतें कीं नाहीं ? हेंच ज्ञान विनोद करून देतो. विनोदांत विचाराचा एकेरीपणा सहसा असत नाहीं. आणि विचार दिसण्यांत अलग असतो तरी त्या दोन विचारांचा परिणाम दोन सुरेल स्वर एकदम कानावर पडल्यासारखा होतो. कोटी ही कदाचित् बुद्धिमत्तेच्या जोरावर एकेरी विचारानें करितां येईल. परंतु विनोदांत ज्याप्रमाणें मिश्रभावनांचें अनुरणन टिकतें त्याप्रमाणें कोटींत टिकत नाहीं. या अनुरणनाचा प्रकार असा. सतार किंवा सारंगी यांना आघातानें मुख्य स्वर काढणाऱ्या चार दोन तारा असतात. पण याशिवाय त्याखालीं किंवा आजूबाजूला तर्फांच्या तारा म्हणूनहि कांहीं असतात. त्यांचें काम हें कीं, मुख्य तारांतून निघालेले स्वर झेलून धरून घोळवून आस्ते आस्ते विलीन करून सोडावयाचे. त्याचप्रमाणें विनोदांत जरी एखादी प्रमुख भावना छेडली गेली तरी त्यानंतर किंवा त्याबरोबर अनेक उपांगभूत भावनांचेहि स्वर हृदयाला ऐकूं येत असतात.

हास्यविषयाचा विचार आधुनिक काळांत विशेष सुरू झाला तो इंग्रजी वाङ्मयाच्या परिचयानें. अर्थातच त्यांतील मुख्य व रूढ पारिभाषिक शब्द ' विट ' व ' ह्यूमर ' हें तोंडांत बसले. आणि जणुं कांहीं हे दोन शब्द त्या विषयाचे मुख्य शास्त्रीय विभाग दर्शवितात अशा समजुतीनें त्यांना समानार्थक प्रतिशब्द योजण्याचा प्रयत्न सुरू झाला. पैकीं ' विट् ' याला कोटी व ' ह्यूमर ' याला विनोद हें मराठी शब्द रूढ होऊन बसले. पण ते स्वतंत्र विभागदर्शक होऊं शकत नाहींत. कारण कोटीची जशी निश्चित व्याख्या करतां येतें तशी विनोदाची करतां येत नाहीं. कोटी ही शब्दात्मक आहे. म्हणजे तिजमध्यें एखादी चतुर किंवा असंबद्ध कल्पना अर्थदृष्ट्या चमत्कृति उत्पन्न करण्यासारख्या शब्दांतच गोवली गेली असली पाहिजे. तिला शब्ददेह वाक्देह अवश्य आहे. ती लिहिलेल्या असो वा बोललेल्या असो पण शब्दांनींच करितां येते. डोळ्यांसमोर एखादा हास्यकारक प्रसंग घडला तर ती कोटी होत नाहीं. तें विनोद उत्पन्न करणारे दृश्य असतें. असें विनोदी

दृश्य पाहून आपण मनांत त्याची रचना किंवा वर्णन अस्फुट शब्दांनीं केलें तरी ती कोटी होऊं शकणार नाहीं. दुसऱ्या रीतीनें असें म्हणतां येईल कीं, विनोद हें कार्यरूप आहे व कोटी ही कारणरूप आहे. म्हणजे कोटीनें विनोद उत्पन्न होतो. विनोदानें कोटी सिद्ध होत नाहीं. ज्या अनेक कारणांनीं म्हणजे हास्यकांनीं विनोद होऊं शकतो त्यांतलेंच एक हास्यक कोटी हेंहि आहे.

विनोद हा शब्दांनींच उत्पन्न होईल असें नाहीं, तर नुसत्या वस्तुदर्शनानेंहि होऊं शकेल. समजा, एखादें झाड हुबेहूब माणसाच्या आकाराचें दिसलेलें आपण पाहिलें तर केवळ त्या वस्तुदर्शनानेंच आपणांला हसूं येऊं शकेल. त्याला " पहा हें झाड कसें माणसासारखें दिसतें आहे " असें तोंडानें स्पष्ट म्हणण्याचें कारण नसतें. इतकेंच नव्हे तर आपण मनांत वाक्यरचना करून बोलतों तसेंहि अन्तरंगांत बोलावें लागत नाहीं. तर्कशास्त्राच्या मतें विचाराला भाषा म्हणजे शब्दप्रबंध अवश्यक असतो. पण माणसासारखें झाड पाहून अन्तरंगांत ऊठणारी ऊर्मि हिला विचार तरी म्हणतां येईल कीं नाहीं याची शंकाच वाटते. ती ऊर्मी आंतल्या आंत उत्पन्न होते व प्रकट न होतां आंतल्या आंत जिरूंहि शकते. आणि अशी ऊर्मि प्रकट होण्याचा प्रयत्न कोणी करील तेव्हांच तिला शब्दांची गरज लागेल. आपणांला कोणी गुदगुल्या केल्या असतां गुदगुल्या हा शब्द तोंडांतूनच नव्हे तर अन्तरंगांतहि उमटल्याशिवाय गुदगुल्या होतात व हसूं येतें. स्वाभाविक भावना किंवा वासना यांना भाषा लागत नाहीं. विचाराला भाषा लागते, आणि ज्याला विचार म्हणतात ते उत्पन्न होणें आणि भाषा बोलतां येऊं लागणें या गोष्टी लहानपणीं बहुधा समकालीनच घडतात. त्यामुळें विचार व भाषा यांचें साहचर्य आपणांला अवश्य वाटतें. पण निरक्षर अशा बहिऱ्या व मुक्या माणसालाहि झाडाला मनुष्याचा पोषाख दिलेला पाहून हसूं येणार नाहीं काय ? अवश्य येईल. याचा अर्थ शब्दनिरपेक्ष अशी त्याची विनोदबुद्धि जागृत होईल. उलट वृक्ष व मनुष्य यांचा असंबद्ध संबंध लक्षांत घेऊन आपण जर एखादी कोटी रचली तर ती निरक्षर बहिऱ्या मुक्या माणसाला शब्दांनीं कळवितां येणार नाहीं. म्हणजे कोटीचें स्वारस्य त्याच्या लक्षांत येणार नाहीं. पण झाड हें मनुष्यासारखें दिसतें ही गोष्ट त्याला खुणांनीं प्रत्ययास आणली तर त्याला त्या ज्ञानानें हसूं येईल. कोटी व विनोद यांतील भेद असा दाखविण्याचा हेतु हा कीं, ज्ञानशास्त्राच्या दृष्टीनें कोटी व विनोद हें वेगवेगळ्या जातीचे पदार्थ

आहेत. ते एकाच मुख्य भागाचे समान दर्जाचे दोन पोटविभाग असें त्यांना म्हणतां येत नाहीं.

विनोद हें वर सांगितल्याप्रमाणें कार्य असून त्याचा क्षेत्रविस्तार फार व्यापक आहे. म्हणून त्याला कारणेंहि अनेक असतात. त्याचें सर्वसाधारण कारण ' विनोदन ' हें एकच असून त्या विनोदनाचे अनेक प्रकार म्हणजेच आम्ही म्हणतों ती विभावकारणें होत.

एकाच साम्य किंवा विरोध संबंधानें जसे साहित्यशास्त्रांतील अनेक अलंकार निर्माण होतात तशाच पद्धतीनें एकाच विनोदबुद्धीच्या जागृतीमुळें अनेक विनोदप्रसंग अनेक विनोदप्रकार उत्पन्न होतात. अन्तरंगांत होणारी विनोदबुद्धीची. जागृति ही भौतिकशास्त्रदृष्ट्या अमूर्त व भाषाशास्त्रदृष्ट्या अनिर्वाच्य अशी असते. मात्र प्रसंग किंवा परिस्थिति असेल त्याप्रमाणें ती कमी-अधिक वेळ किंवा कमी-अधिक जोरानें हास्यरूपानें प्रकट होत राहील. विनोदबुद्धि ही ठिणगी मानली तर परिस्थिति किंवा प्रसंग हीं तिचें दाह्यरूपी खाद्य म्हणतां येईल. कोटी ही चिचुंद्रींतील दारूसारखी उडते. म्हणजे चिचुंद्रींत भरलेली सगळी दारू एकदम पेट घेते व ज्या कांहीं आडव्या तिडव्या उड्या मारावयाच्या त्या मारून खलास होत. पण फुलबाजींतील दारू अशी एकदम पेट घेत नाहीं. ती सर्व नाहींशी होईपर्यंत क्रमाक्रमानें सावकाश जळत जाते. चिचुंद्रींतील दारू कितीहि असली तरी ती एका क्षणांत पेट घेणार, पण फुलबाजी फुलत जळत रहाण्याचा काळ फुलबाजीच्या लांबीवर अवलंबून राहील असें म्हणतां येईल. म्हणूनच कोटी ही फार तर एखाददुसऱ्या वाक्यानें होत असली, तर विनोद हा पुस्तकांतून प्रकरणेंच्या प्रकरणें व नाटकांतील प्रवेशच्या प्रवेश टिकून रहातो असें आपण पहातों. नाटकांतील कोणचेंहि विनोदी पात्र घ्या. त्याच्या अंगीं विनोद उत्पन्न करण्याचा जो कांहीं ठराविक गुण किंवा अवगुण असतो तो निरनिराळ्या प्रसंगांनीं प्रकट होऊन सतत हास्य उत्पन्न करूं शकतो. गडकऱ्यांच्या प्रेमसंन्यास नाटकांतल्या गोकुळचा एकच अवगुण विसरभोळेपणा हा आहे. पण तोच निरनिराळ्या प्रवेशांत निरनिराळ्या परिस्थितीशीं संबंध जोडल्यानें हास्याचे निरनिराळे प्रसंग उत्पन्न करूं शकतो. डॉन क्विक्झोट या कादंबरींत नायकाचा रोमान्स व शिलेदारीची भावना आणि सँकोपांझा याचा चातुर्यमिश्रित बावटपणा हे गुण, ती पात्रे प्रथम पुढें येतात तेथपासून अखेरपर्यंत, सारखा विनोद उत्पन्न

करीत असतात. विनोद हा एखाद्या बर्धमान वंशवृक्षाप्रमाणें असतो. त्याचें एक बीज एकदां रोबलें म्हणजे त्यांतून प्रचंड वृक्ष निघून फिरून त्या वृक्षाच्या पारंब्या जमिनीला लागूनहि त्यांतून नवीं झाडें वर येण्याला ती बीजशक्ति पुरी पडते. उलट कोटी ही वांझोट्या स्त्रीसारखी आहे. ती अपत्य प्रसवून अखंड संततिप्रवाह निर्माण करणारी नाहीं. थट्टाच करावयाची तर असें म्हणूं कीं कोटी ही आधुनिक स्त्रीप्रमाणें संततीनियमनाचे उपाय योजून दांपत्यसुख भोगाणारी आहे. उलट विनोद हा कुटुंबवत्सल असून, स्वतः-च्या सुखापेक्षां आपला वंश बाढावा याची काळजी अधिक घेणारा आहे.

असो. विनोद हा प्रसरणशील असल्यामुळें त्याचा विस्तार जितका अधिक तितका अधिक रंग त्यांत भरतो. अर्थात् विनोदी हास्यकांची समर्पक उदाहरणें द्यावयाची म्हणजे कांहीं कांहीं विनोदी ग्रंथाची पानेंच्या पानेंच उतरून द्यावीं लागतील. प्रस्तुतसारख्या, म्हणजे हास्यविनोदाचें ज्यांत सर्वांगीण विवेचन करावयाचें आहे अशा एका आटपशीर ग्रंथांत विनोदाची मनाजोगीं व भरपूर उदाहरणें देणें शक्य नाहीं. तथापि विनोदाची झाक व त्याचा परिणाम लहानशा कोटीमध्येंहि दिसून येतो. आणि या ग्रंथात आम्ही विवेचनाच्या समजुतीकरितां दिलेल्या लहान लहान चुटक्यांत, स्वतंत्रपणें दिलेल्या विनोदीग्रंथांतील उताऱ्यांत, आणि हास्यकांच्या संकीर्ण संग्रहांत कामापुरतीं विनोदाची उदाहरणें वाचकांना आढळतीलच. ज्यांना याहून अधिक समर्पक समाधानकारक उदाहरणें हवीं असतील त्यांनीं विनोदी नाटकें, कादंबऱ्या, स्फुटलेख इत्यादि मूळांतच वाचले पाहिजेत.

शेवटीं आतां काव्य आणि विनोद यांचा कांहीं संबंध आहे कीं काय हें पाहूं. काव्य व विनोद ही दोन्ही समांतर रीतीनें चालत असतात. दोन्हींचाहि उपयोग मनुष्यमात्राला अत्यंत असतो. आणि या दोहोंनाहि कधीं कमी पडणार नाहीं इतकी सामुग्री ईश्वरानें निर्मिलेल्या या जगांत भरपूर सांठविलेली आहे. आजपर्यंत झालेल्या व पुढें होणाऱ्या सर्व कवींनीं परामर्ष घेऊन संपलें नाहीं व संपणार नाहीं इतकें सौंदर्य व सत्य या जगांत निर्मिलेलें आहे. आणि तेंहि जग इतकें अपूर्ण व व्यंगपूर्ण कीं, कोणी कोणी ईश्वरावर दुष्टपणाचा आरोप करून म्हणतात कीं, 'त्याला थट्टाच करावयाची होती म्हणून त्यानें हें असलें जग निर्माण करून ठेवलें असावें.' पण या म्हणण्यांत थोडी चूक अशी वाटते कीं, ईश्वर थट्टा करणारा झाला तर त्यानें ज्याची थट्टा

करावी असा दुसरा त्याच्याबरोबरीचा कोण आहे ? येऊन जाऊन अशा स्थितींत थट्टा करण्याचा एकच संभव दिसतो तो हा कीं, ईश्वरानें हें अपूर्ण किंवा दोषमय जग निर्मून स्वतः आपलीच थट्टा केली !

आणि तें मात्र शक्य वाटतें किंवा कल्पनेंत बसतें. कारण जो मनुष्य स्वतःची थट्टा करतो त्यालाच इतर कोणाहिपेक्षां विनोदबुद्धि अधिक आहे असें खचित म्हणतां येतें. दुसऱ्याचे दोष पाहून त्याला हसणें ही गोष्ट सोपी आहे. पण अंतर्दृष्टि होऊन आपले स्वतःचे दोष आपल्याच डोळ्यांनीं पाहून स्वतः आपणांलाच हसणें हें अत्यंत दुर्मिळ होय. म्हणून कदाचित् असें म्हणावें कीं, ज्या अपूर्ण किंवा दोषमय जगाला साध्या मानवबुद्धीचे आपण लोकहि हसूं शकतों, तें जग पाहून स्वतः ईश्वराला कां हसूं येणार नाहीं ? त्याची ही कृति अपूर्ण असली तरी त्याची बुद्धि खास पूर्ण आहे.

पण अशा अपूर्ण जगांत वर सांगितल्याप्रमाणें अनादि अनंत अशा कविपरंपरेला रमविणारें सौंदर्य आहे तसेंच अनादि अनंत अशा विनोदी परंपरेला रमवील असें वस्तुस्थितिरूप द्रव्यहि त्यांत भरलेलें आहे. मात्र काव्य-बुद्धि व विनोदबुद्धि हीं वर सांगितल्याप्रमाणें समांतर राहून वाट चालतात.

काव्याची दृष्टि ही विनोदी दृष्टीहून वेगळी असते. तथापि काव्य व विनोद हीं एकाच प्रांतांत वावरूं शकतात. यामुळें एकांतलें पाऊल दुसऱ्यांत पड-ण्याचा संभव असतो इतकी त्यांच्यांतील मर्यादेची रेषा सूक्ष्म असते. आग-गाडीमध्यें दुसऱ्या व पहिल्या वर्गाचे डबे एकमेकाला जोडूनच असतात. दोघांचा प्रवास एकाच शक्तीनें एकाच गतीनें सुरू असतो. म्हटलें तर दोन्ही प्रतीचे डबे वेगवेगळे दिसतात व असतातहि. तथापि आधुनिक पद्ध-तीच्या, म्हणजे ज्यांत ' कॉरिडर ' ठेवलेला असतो अशा, आगगाडींतून प्रवासी प्रवास करीत असतां, त्याला इच्छा झाल्यास, किंवा विशेष कामा-करितां, कांहीं वेळ एकांतून दुसऱ्यांत जातां येतें. मात्र तिकीट काढलें असेल त्याप्रमाणें त्याची स्वतःची म्हणून जागा ठरलेली असते. कवि व विनोदशील मनुष्य यांपैकीं पहिल्या वर्गाचें तिकीट कोणीं काढलेलें असतें व दुसऱ्याचें कोणीं काढलेलें असतें ? ज्ञानानें जगाचें हित करणारांमध्यें श्रेष्ठकनिष्ठभाव कल्पिणें हें चूक आहे. कारण जग हें दोघांविषयीं सारखेंच कृतज्ञ रहातें. तथापि कवि व विनोदशील मनुष्य यांची वृत्ति लक्षांत घेतां कवीजवळ पहिल्या वर्गाचें तिकीट आणि विनोदशील मनुष्याजवळ दुसऱ्या वर्गाचें

तिकीट असतें असें म्हटलें तर आपआपल्या स्वभावाप्रमाणें दोघेहि आम्हांवर सारखेच खूष होतील. हा फरक होण्याला एकाजवळची संपत्ति दुसऱ्याजवळ कमी आहे असें आम्ही म्हणत नाहीं. पण स्वभावानुरोधानें खरा श्रीमान् सुद्धां एखादेवेळीं दुसऱ्या किंवा कदाचित् तिसऱ्या वर्गाचें तिकीट काढून प्रवास करील. हलक्या प्रतीच्या डब्यांत आढळणारी गर्दी किंवा चुकून अंगाला लागणारी घाण ही विनोदशीलाला खपते. पण कवि हा प्राणी असा आहे कीं, या गर्दीला व घाणीला कंटाळून तो प्रमाणाबाहेर खर्च करून किंवा वेळीं डसनवारीहि करून पहिल्या वर्गाचें तिकीट काढील. येथें दोघां-चाहि प्रामाणिकपणा आम्ही गृहीत धरल्यामुळें, तिकीट एक प्रतीचें व प्रवास वेगळ्या प्रतीचा त्यांपैकीं कोणी करतो असें मात्र आम्ही मानीत नाहीं. दोघांचाहि प्रामाणिकपणा एकच पण वृत्तींत मात्र फरक आहे.

कवि व विनोदशील मनुष्य या दोघांना सपाट जमिनीवर सोडलें, आणि त्यांच्या अंगांत कांहीं अमानुषशक्ति आहे असें कल्पिलें, तर दुसरी अशीहि एक कल्पना करतां येईल कीं, कवि सौंदर्याच्या संशोधनांत वैमानिकासारखा वरच्या वातावरणांत चढूं शकेल, आणि विनोदशील मनुष्य हा जमिनीला विवर पाडून पाताळांत काय आहे हें पाहण्याला खालीं उतरेल. हाच मुद्दा आणखी एका वेगळ्या रीतीनें मांडतां येईल तो असा. कवि काव्यव्यापारांत ज्याचें वर्णन करितो तें " असावें, हवें, स्पृहणीय आहे " असें वाटतें, पण प्रत्यक्ष नसतें. उलट जें नसावें म्हणजे " अनिष्ट किंवा अस्पृहणीय " असें वाटतें तेंहि जगांत आहे असें विनोदी दृष्टीला प्रत्यक्ष दिसतें. रात्रीचें चांदणें हें पृथ्वीचा उच्चनीच भाग सारखून समान करितें. आणि तो पाहून आपण म्हणतों ' अहाहा ! पृथ्वी किती सपाट आहे ? ' पण रात्रीं चांदणें पाहिलेली ही पृथ्वी दिवसा सूर्याच्या प्रखर तेजानें पाहिली म्हणजे तिचा खरा ओबड-धोबडपणा दिसून येतो. हीं दोन्हीहि एक प्रकारचीं सत्येंच होत. पण एक भासमान सत्य व दुसरें प्रत्यक्ष सत्य.

पृथ्वींतील खांचखळगे लक्षांत न घेतां, तिची भ्रामक सपाटी हीच खरी मानून जर त्यांवर आपण इमारत बांधली तर ती टिकाऊ होणार नाहीं. उलट खांचखळगे प्रत्यक्ष पाहून जमीन प्रथम एक प्रकारच्या उदारबुद्धीनें सपाट सारखी करून जर आपण तिजवर इमारत बांधली तर ती मात्र टिकाऊ होईल. कवीची इमारत सुंदर असते पण टिकाऊ नसते. विनोदीबुद्धीनें बांध-

लेली इमारत सुंदर नसेल पण टिकाऊ म्हणून अधिक व्यवहारोपयोगी असते.

मनुष्य हा ध्येयवादी असल्याकारणानें त्याला काव्यसृष्टि मोहक वाटेल. आणि "माझ्या काव्यदृष्टीला सृष्टि दिसते तशी ती असावीहि असें ध्येय उराशीं बाळगून मी आयुष्याची नौका त्या ध्येयाच्या ध्रुवताऱ्याकडे रोखून चालवणार" असें तो म्हणतो. आणि याकरितां त्याला कोणीं नांवें ठेवण्याचें कारण नाहीं. पण विनोदशील मनुष्य म्हणतो, "मला झालें तरी ध्रुवाच्या ताऱ्याकडेच जावयाचें आहे. पण त्या रोखानें माझी नौका चालवितांना मी नौकेखालचें पाणी मोजीत जाणार. तें कोठें खोल आहे कोठें उथळ आहे हें पहाणार. कारण मला कोठेंहि चिखलांत रुतून बसावयाचें नाहीं. पाणी खोल आहे असें ज्ञान झालें तरी त्यांत मी बुडत नाहीं. आणि रुतण्याइतकें उथळ असलें तर मी थोडा वळसा घेऊन चालतों, यामुळें मला नाव चालविण्याला अवश्य तितकें खोल पाणी मिळतें. ध्रुवाच्या ताऱ्याशीं कोण प्रवासी कधीं जाऊन पोहोंचला आहे ? तेथें आपण पोचलोंच तर आपल्याला सगळे आयतेच शिजलेले पदार्थ खायला मिळतील ! पण जोंवर आपण तेथें पोचलों नाहीं तोंवर, नावेंतल्या नावेंत तीन दगड मांडून, मात्र लाकडी फळीवर वेगळा चौथा एक दगड खालीं मांडून, चूल पेटवून, मिळेल तसें खारें गोडें पाणी घेऊन मला जीवनयात्रा कंठिलीच पाहिजे. नाव चालत असतांना ती कोठें वेलींच्या जाळ्यांत अडकली तर ती तोडून मी आपला मार्ग पुढें काढीन ! शिवाय नावेवर तें जळण वाळवून त्यावरच स्वयंपाक करीन !

जगांतील सौंदर्य व कुरूपता हीं दोन्हीहि पहाण्याची शक्ति मनुष्यामध्यें असते. प्रसंगानुसार अनुकूलतेप्रमाणें दोन्ही गोष्टी त्यानें कराव्या. आणि इच्छेप्रमाणें किंवा प्रसंगानुसार या दोन्ही गोष्टी त्याला करतांहि येतात. या समजुतीनेंच वर आगगाडीच्या एका डब्यांतून दुसऱ्या डब्यांत जातां येणाऱ्या कॉरिडरचा, म्हणजे अखंड मध्यम मार्गाचा, दाखला आम्हीं दिला होता. वाङ्मयांत नुसते कवि किंवा नुसते विनोदशील लेखक असे आपणांला क्वचित्च आवडतात. दोन्ही गुण, अर्थात् कमी–अधिक प्रमाणानें, असणारे वाङ्मयसेवकच अधिक. अवघ्या एका दिवसाच्या चरित्रक्रमांत मनुष्याला जर काव्य व विनोद यांचा अनुभव घेतां येतो, म्हणजे तो घेण्याचे प्रसंग येतात, तर सबंध आयुष्याच्या कालावधींत ते आणखी कितीतरी येऊं शकतील हें सांगायला कशाला पाहिजे ?

अध्याय ११ वा

हास्यरसविचार

तमोगुणविनाशिनी सकलकालमुद्योतिनी
धरातलविहारिणी जडसमाजविद्वेषिणी ।
कलानिधिसहायिनी लसदलोलसौदामिनी
मदंतरवलंबिनी भवतु कापि कादंबिनी ॥

बाणी ही मनुष्यास ईश्वराची सर्वोत्कृष्ट देणगी आहे. बहुधा इच्याच योगानें मनुष्यमात्र व इतर सर्व चराचर विश्व यांजमधील फरक पडतो. मनुष्याचा सर्व ऐहिक किंवा पारमार्थिक व्यवहार चालण्यास बाणी हेंच मुख्य साधन होय. " बिचित्रो यस्य विन्यासो विदधाति जगत्पटं "—ज्याच्या विचित्र रचनेमुळें हा सर्व जगत्पट तयार होतो असा सूक्ष्म ' बाक्तत्त्वतंतु, ' असें जें वाणीचें वर्णन कवींनीं केलेलें आहे, तें यथार्थ नाहीं असें कोण म्हणेल ? वेदान्तांत ' वाक् ' व ' ब्रह्म ' हे शब्द समानार्थकतेनें योजण्यांत आलेले आहेत, व ग्रीक भाषेतील लोगॉस Logos (बाक्) हा शब्दहि ईश्वरवाचक आहे.

ही ईश्वरस्वरूप वाणी मनुष्याच्या मनांतील विचार व अंतःकरणांतील भाव व्यक्त करण्यास उपयोगीं पडते. आजपर्यंत जगांत झालेला ज्ञानप्रसार व सुधारणा हीं सर्व वाणीचींच फळें होत. ज्ञानाची वृद्धि जसजशी होत जाते व अंतःकरणाचा विकास जसजसा होऊं लागतो, तसतशी वाणीस अधिकाधिक रमणीयता येत जाते; व जसजशी वाणीची रमणीयता अधिक तसतशी तिची कार्यसाधकताहि अधिक, असें मनुष्यमात्राच्या अनुभवास आजपर्यंत येत गेलें आहे. वाणी ही एक चित्–शक्ति असल्यामुळें जसा तिचा सदुपयोग तसाच तिचा दुरुपयोगही मनुष्यमात्रानीं पूर्वीं केलेला आहे व अद्यापिही ते करीत आहेत. परंतु प्रस्तुत आपल्यास त्या दुरुपयोगासंबंधीं विचार कर्तव्य नसून, सदुपयोगास साधनीभूत अशा वाणीच्या रमणीयतेचें महत्त्व व गौरव दाखवून त्या रमणीयतेची फक्त एका अंगापुरती मीमांसा करावयाची आहे. आणि हें अंग म्हणजे ' हास्यविनोद ' हें होय.

मनुष्य पुण्यशील असो अगर पापी असो, सद्गुणी असो अगर दुर्गुणी असो, शहाणा असो अगर मूर्ख असो, रमणीय वाणी उच्चारण्याचा त्याचा प्रयत्न आमरण चालूं असतो. या प्रयत्नांत सर्वांस सारखें यश येत नाहीं व हें यश सारखें नाहीं म्हणूनच तर जगांत विषमता उरलेली आहे. तथापि सर्वांचा प्रयत्न मात्र या कामीं एकसारखाच चालूं असतो ही गोष्ट निर्विवाद होय. रमणीय वाणी बोलावयास येत असतां तद्व्यतिरिक्त वाणी बोलण्याची कोणीही कधीं इच्छा करीत नाहीं. आपल्या वाणींत जी काय रमणीयता असेल ती वाढविण्याचीच त्याची इच्छा असते, व त्या मार्गानें त्याचा प्रयत्न-ही सतत चाललेला असतो. या रमणीयतेचा विचार करणारें शास्त्र प्रत्येक भाषेंत आहे. भाषेच्या रमणीयतेस तिच्या शुद्धतेची अपेक्षा असतेच असें नाहीं, व यामुळें भाषेच्या शुद्धाशुद्धतेचा विचार करणारें जें व्याकरणशास्त्र तें या दृष्टीनें पाहतां साहित्यशास्त्रापेक्षां कमी महत्त्वाचें ठरतें.

मराठी भाषेचें असें स्वतंत्र साहित्यशास्त्र अद्यापि तयार झालेलें नाहीं. कदाचित् पुढें मागें होईल. आधुनिक मराठीचा जन्म सुमारें ७५ वर्षांपूर्वी झाला; तोंपर्यंत संस्कृत साहित्यशास्त्र हेंच जमेस धरून सर्व व्यवहार चालू होता. अर्थात् तोंपर्यंत हास्यविनोद या विषयासंबंधानें संस्कृत साहित्यशास्त्रा-तील सिद्धांत आणि तत्त्वें हींच मराठी वाङ्मय निर्माणकरणारानीं मान्य केलीं होतीं. पण वाढत्या मराठी वाङ्मयाबरोबर या संस्कृत साहित्यशास्त्रानें मागें-मागें होऊन नवें साहित्यशास्त्र निर्माण करण्याची आवश्यकता भासूं लागली आहे. हास्यविनोदापुरतें बोलावयाचें तर असें म्हणतां येईल कीं, पूर्वींच्या मराठीच्या काळांत हास्याचा रसदृष्ट्या विचार करणारे कोणीहि साहित्यिक झाले नाहींत. इतकेंच नाहीं तर संस्कृत वाङ्मयांत हास्याचा जो परामर्ष वाङ्मयव्यवहारांत घेतला जात असे तितकाहि मराठी वाङ्मय निर्माण करणारे घेईनासे झाले.

असो. मराठींत स्वतंत्र असें साहित्यशास्त्र नाहीं, यामुळें मूळ संस्कृतां-तील साहित्यशास्त्र हास्यरसासंबंधीं काय म्हणतें हें पाहिलें, म्हणजे त्यांत सुधारणा काय केली पाहिजे हें सहज लक्षांत येईल. म्हणून संस्कृत साहित्य-शास्त्रांत रसविचार कसा केला आहे, आणि हास्यरसाविषयीं त्या साहित्य-शास्त्रकारानीं काय म्हटलें आहे, हें फार थोडक्यांत सांगतों. आणि या शास्त्र-विचारांत सुधारणा व्हावयाची, तर कोणत्या दिशेनें होणें इष्ट आहे, विशेषतः

हास्यरसाचें स्थान एकंदर रसव्यवस्थेंत कोणतें असावें, या विषयींच्या नव-मताचें दिग्दर्शन करितों. ही सुधारणा होऊन हास्यरसाला योग्य ती मान्यता मिळावी असें म्हणणारांना, आधुनिक मानसशास्त्र आणि हास्यविनोदविषयाची तात्त्विक चर्चा करणारे इंग्रजींतील ग्रंथ यांचें साहाय्य व सूचना हीं पुष्कळ मिळूं शकतात. संस्कृताप्रमाणें जुन्या इंग्रज साहित्यशास्त्रकारांनींहि हास्यरसाला फार कमी महत्त्व देऊन त्याची उपेक्षाच केली होती. परंतु आतां अखिल जगांतील मनुष्यव्यवहारानें आणि सुधारणेनें हास्यरसाची कमान चढती केली आहे यांत शंका नाहीं.

इंग्रजी साहित्यग्रंथांत हास्याचें ' रस ' या दृष्टीनें विवेचन नाहीं. हास्यरसाचें पद्धतशीर विवेचन संस्कृत साहित्यशास्त्रांतच आहे. इतर साहित्यरसांच्या मानानें याकडे जरा कमी लक्ष दिलेलें आहे. तथापि इतर रसांप्रमाणें याचीं अंगें उपांगे, भाव, विभाव वगैरे सर्व कांहीं दिलेले आहेत. संस्कृत ग्रंथकारांनीं हास्यरसावर ' पुरुष'त्वाचा अध्यारोप केलेला आहे. त्याचा वर्ण ' श्वेत ' कल्पिलेला असून ' प्रमथ ' नांवाची देवता या रसावर अधिराज्य करिते, असा त्या साहित्यशास्त्रकारांचा एक संकेत आहे. हास्यरसाचा स्थायीभाव ' हास ' हा आहे. त्याचा विभाव म्हणजे उत्पत्तिकारण वस्तुमात्रांतील ' विकार किंवा विपरीतत्व किंवा व्यंगदर्शन, परचेष्टानुकरण, असंबद्ध प्रलाप, पौरोभाग्य ' (फाजिलपणा) इत्यादि असून, ओठ, नाक व कपोलप्रांत यांचें स्पंदन होणें, दृष्टीचा व्याकोश होणें, पोट धरून हसणें, वगैरे त्याचे ' अनुभाव ' आहेत. तसेंच अवहित्था म्हणजे अर्थगोपन, आलस्य, निद्रा, तंद्रा, स्वप्न वगैरे हास्याचे व्यभिचारिभाव मानिले आहेत.

अंतःकरणाच्या धर्माचे विचार व भाव असे दोन भेद आहेत. ज्ञानेंद्रियांच्या योगानें झालेल्या अनुभवावरून प्रत्यक्ष, अनुमिति, उपमिति व शाब्द या चार प्रमाणांच्या साहाय्यानें बनविलेला जो सिद्धांत तो विचार होय; व अंतःकरणाची जी सहज व स्वाभाविक वृत्ति तिला भाव असें म्हणतात. भाव हे आंतर व शारीर असे दोन प्रकारचे आहेत. मनुष्याच्या ठिकाणीं कांहीं आंतरभाव स्थायी म्हणजे कायमचे व दृढ असतात; व कांहीं फक्त तात्पुरते किंवा अनिश्चल असे असतात. हे स्थायीभाव परिपूर्णतेस किंवा उत्कर्षास गेले म्हणजे त्यांसच रस असें म्हणतात. ' रसाकूलविकृतिः भावः ' अशीहि भाव याची व्याख्या केलेली आढळते. (मंदारमरंदचंपू. पान ९१)

विरुद्ध किंवा अनुकूल यांपैकीं कोणच्याहि प्रकारच्या इतर भावांनीं स्थायीभावाचा विच्छेद होत नाहीं एवढेंच नव्हे, तर अशा इतर भावांना, जोंपर्यंत रस कायम आहे तोंपर्यंत, आपल्यामध्येंच तो लीन करावयास लावतो. हे स्थायीभाव म्हणजे प्रीति, हर्ष, शोक, क्रोध, उत्साह, भय, जुगुप्सा, विस्मय व शांति हे होत. या नऊ स्थायीभावांवर अवलंबून राहणारे नवरस म्हणजे शृंगार, हास्य, करुण, रौद्र, वीर, भयानक, बीभत्स, अद्भुत व शांत हे होत. कित्येकांच्या मतें "रसो वै सः" इत्यादि श्रुतिवचनामुळें रस फक्त एकच आहे, व तो फक्त श्रृंगारच असें मानिलें गेलें आहे. कित्येकांच्या मतें मुख्य रस चारच आहेत. म्हणजे श्रृंगार, रौद्र, वीर व बीभत्स. भरतनाट्यशास्त्रांत यास खालीलप्रमाणें आधार आहे.

> **श्रृंगाराद्धि भवेत् हास्यो रौद्राच्च करुणो रसः**
> **वीराच्चैवाद्भुतोत्पत्तिः बीभत्साच्च भयानकः ॥**

इतर कित्येकांच्या मतानें रस आठ आहेत; कारण ते शांतरस मानीत नाहींत. दुसऱ्यांच्या मतें वात्सल्य किंवा अपत्यविषयक प्रीति (स्त्रीपुरुषविषयक नव्हे) हा ज्याचा स्थायीभाव आहे असा ललित नांवाचा दहावा रस मानावा.

हास्यरसाचा परामर्ष संस्कृत साहित्यशास्त्रांत घेतलेला आहे, तथापि इतर रसांच्या मानानें पाहतां या रसास कमी महत्त्व दिलेलें आहे. संस्कृत वाङ्मयांत सर्व भर बहुधा श्रृंगाररसावर व जुन्या मराठी वाङ्मयांत सर्व भर शांतरसावर. संस्कृतांत काव्य आणि श्रृंगार यांची बहुधा समव्याप्ति आहे असें म्हटलें तरी चालेल. नवरसांच्या अनुक्रमांत श्रृंगार हा प्रथमपदीं विराजमान झालेला आहे. साहित्यशास्त्रांत दिलेला सर्व रसांचा अनुक्रम केवळ महत्त्वाचे दृष्टीनेंच दिलेला आहे असें म्हणण्यास जरी सबळ आधार नाहीं, तरी पण हें जें श्रृंगाररसास प्रथम पद मिळालेलें आहे तें केवळ यदृच्छेनेंच मिळालें असेल असेंहि नाहीं. सुभाषितरत्नभांडागारांत संस्कृत वाङ्मयांतील सर्व तऱ्हेच्या पद्यांचा यथाप्रमाण समावेश केलेला आहे असें घेऊन चाललें असतां श्रृंगाराच्या महत्त्वाची कल्पना येते. भांडागारांत श्रृंगाररसास अंगें व उपांगें मिळून सुमारें १८८ पृष्ठें व हजारों पद्यें दिलेलीं आहेत. परंतु तेंच हास्यरसास फक्त ५६ श्लोकांत रजा मिळाली आहे. वीररसास ५१ व करुणरसास ४१ श्लोक दिलेले आहेत. यावरून श्रृंगारास दिलेलें फाजील महत्त्व दिसून

येईल. श्रृंगाररसास प्रधानरस मानण्याची प्रवृत्ति इतकी कांहीं वाढलेली आहे कीं, ' स एवैको रसः ' या श्रुतिवचनाचा अर्थ साहित्यशास्त्रदृष्ट्या लावतांना नानाविध रसांचा लय एकाच रसांत झाला पाहिजे असें प्रथमतः ठरवून, तो एक रस म्हणजे श्रृंगारच असा या श्रुतीचा भावार्थ आहे असेंहि कित्येकांनीं सुचविलें आहे. मात्र श्रृंगाररसांत इतर रसांचा लय खरोखर कसा होऊं शकेल हें सयुक्तिक रीतीनें कोठें दाखविलें आहे असें आढळून येत नाहीं.

आतां कित्येक लोक असें म्हणतील कीं, मानवसृष्टीची परंपरा चालण्यास रतिभाव हा अवश्य आहे, व रतिभाव हा ज्याचा स्थायीभाव आहे असा रस श्रृंगार, यावरूनच श्रृंगारास प्रथम पद आलें पाहिजे. परंतु ही कोटी व्यर्थ होय. कारण मानव सृष्टीची परंपरा चालण्यास म्हणजे प्रजोत्पत्ति होण्यास जसा रतिभाव अवश्य आहे, त्याचप्रमाणें प्रजासंरक्षणास ' वात्सल्य ' भाव अवश्य पाहिजे. प्रजोत्पत्ति होऊनहि प्रजासंगोपन न होईल तर सृष्टिपरंपरा चालणारच नाहीं. प्रजापरिपालनाचें महत्कार्य सिद्ध होण्यास रतिभावाची कांहींच मदत होऊं शकत नाहीं, एवढेंच नव्हे तर स्त्रीपुरुषविषयक प्रीतीपासून क्वचित् अपत्यलालसेला विरोधहि होतो. परंतु एकंदरीनें अपत्यप्रेम किंवा वात्सल्य हेंच अधिक बलवत्तर होऊन त्याचे योगानें सृष्टिक्रम चालण्यास मुख्य मदत होते. या दृष्टीनें पाहतां वत्सलरसास श्रृंगाराहून अधिक महत्त्व येतें. म्हणून त्याचा समावेश कित्येकांनीं जो दशम स्थानीं केला आहे तो त्याहून अलीकडे करावा लागेल. इतर कित्येकांचे मतें श्रृंगारास प्रथम स्थान दिलेलें आहे त्याचें कारण असें कीं, तो सर्व सजीव सृष्टीला साधारण असा आहे. हास्यरसासारखा फक्त मनुष्यप्राण्यासच दिलेला नाहीं. परंतु रसाचें महत्त्व सर्व सजीव सृष्टीसंबंधानें पाहावयाचें नाहीं, तर त्या सर्व सजीव सृष्टीमध्यें अग्रस्थानीं विराजमान झालेला जो मनुष्यप्राणी त्याचेसंबंधानें ठरवावयाचें असतें. उदाहरणार्थ, हास्यरस हा बहुधा फक्त मनुष्यजातीसच दिलेला आहे, इतर प्राण्यांस दिलेला नाहीं. आणि ज्याप्रमाणें इतर सृष्टीस वगळून मनुष्यास दिलेली बुद्धि ही श्रेष्ठ, त्याचप्रमाणें त्या कारणाकरितां हास्यरस हाहि श्रेष्ठ मानावा लागतो; व सर्वसाधारण असा जो श्रृंगार त्यास कमी दर्जाचें स्थान येतें. रसविचार किंवा साहित्यशास्त्र हीं जर फक्त मानवी प्राण्यांनींच केलेलीं आहेत, व त्यांनाच जर त्यांचा आस्वाद घेतां येतो, तर फक्त त्यांचे ठायींच असणारा अनन्यसाधारण असा जो हास्यरस त्यासच त्या रस-

विचारांत किंवा साहित्यशास्त्रांत अग्रस्थान देण्याचें कोणी मनांत आणलें तर तें अगदींच वावगें होणार नाहीं. दुसराहि एक आक्षेप आहे तो असा कीं, मनुष्यमात्राच्या रचनेंत शृंगाररससंबंधीं जसें विवक्षित व प्रकट इंद्रिय असतें, तसें इतर रसांसंबंधीं अशा प्रकारचें इंद्रिय मानवशरीररचनेंत नाहीं, व म्हणून शृंगाररस इतरांहून श्रेष्ठ. याहि कोटींत कांहीं अर्थ नाहीं. मन हेंहि एक मानवी इंद्रियच आहे. एवढेंच नव्हे तर तें सर्वांत श्रेष्ठ इंद्रिय आहे, व त्यासच हास्यरसाचें इंद्रिय म्हणतां येईल. “ आहारनिद्राभयमैथुनं च सामान्य-मेतत्पशुभिर्नराणां ” इ. या सर्वमान्य वचनांत इतर सर्व इंद्रियांच्या क्रियेपेक्षां मन हें जें इंद्रिय, त्यासंबंधींच्या क्रियेस अधिक महत्त्व दिलेलें आहे हें उघड दिसतें. दुसऱ्याहि एका बाजूनें विचार करितांना असें दिसून येईल कीं, शृंगाराचा अनुभव मनुष्यमात्रास फक्त नियमित काळपर्यंत घेतां येतो. परंतु हास्य-प्रमुख इतर कित्येक रसांच्या अनुभवाची जीविताशीं व्याप्ति अधिक आहे. नऊ किंवा दहा रसांत जर खरोखरच महत्त्वाचे दृष्टीनें अनुक्रम लावावयाचा असेल, तर हास्य व करुण हे रस प्रथम येतील, त्यानंतर वीररस येईल, नंतर वत्सलरस, त्यानंतर शृंगार, व त्यानंतर अद्‌भुत, रौद्र, बीभत्स, भयानक वगैरे येतील. मनुष्यमात्राच्या जीवितक्रमांत येणाऱ्या भावजागृतीच्या प्रसंगाचे दृष्टीनें पहा, किंवा त्याला होणाऱ्या आनंदाचे किंवा उपयोगाचे दृष्टीनें पहा, हास्य करुण व वीर या तीनहि रसांस शृंगारापेक्षां अधिक महत्त्व येईल. कारण हास्य व शोक यांतच बहुधा मनुष्यमात्राचा अनुभव वांटून गेलेला असतो. ज्यापासून आनंद उत्पन्न होईल अशा वस्तु मिळविणें व ज्यांपासून दुःख उत्पन्न होईल अशा गोष्टी टाळणें यांतच मनुष्यमात्राची सर्व प्रवृत्ति गुंग होऊन गेलेली असते; व ही प्रवृत्ति विजयी होण्यास ज्याचा स्थायीभाव ‘ उत्साह ’ आहे अशा वीररसाची नेहमीं मदत लागते. सुख किंवा आनंद व्हावा, हास्याच्या अनेक प्रकारांपैकीं कोणतें तरी एखादे प्रका-रचें हास्य उत्पन्न व्हावें, व दुःख किंवा करुणरसानुभव टळावा, याकरितां मनुष्यप्राणी सदैव उद्योग करीत असतो; व या दोन्हीहि गोष्टी साधण्याचा त्यास वीररसाचा अनुभव घ्यावा लागतो, म्हणजे अंगीं उत्साह आणावा लागतो. वीररस केवळ योद्धे लोक किंवा समरांगणावरील लढाई यांसच लागू आहे असें नाहीं, तर नेहमींच्या व्यवहारामध्यें सुद्धां वीररसाचा आवि-र्भाव मनुष्यमात्रामध्यें दिसून येतो. शृंगाररसास्वाद फक्त आयुष्याच्या कांहीं

स्थितींतच घेतां येतो तशी करुण व हास्य यांची गोष्ट नाहीं. उदाहरणार्थ, शृंगाररसात्मक काव्याची गोडी मनुष्याचे बाळपणीं किंवा वृद्धपणीं घेतां येत नाहीं. शृंगारिक मनोभावांची जागृति फक्त तरुणपणींच होऊं शकते; व भावजागृति जोंपर्यंत हृदयांत होऊं शकते, तोंपर्यंत तत्संबंधीं रसाची गोडी अनुभविण्यास मनुष्य पात्र असतो. करुण व हास्यरस यांचा अनुभव मात्र मनुष्याच्या तीनहि स्थितींत म्हणजे बाळपण तारुण्य व वृद्धावस्था यांमध्यें घेतां येतो. लहान मुलें हास्यरसात्मक गोष्टी वाचून हसतात व करुणरसात्मक गोष्टी वाचून रडतात हें आपण नेहमीं पाहतों. वृद्ध मनुष्यें करुणरसास तर अत्यंत प्रवण असतातच, परंतु आनंदी व थट्टेबाज असे म्हातारेहि पुष्कळ असतात. भयानक, रौद्र, अद्‌भुत वगैरे रसांचा अनुभव घेण्यास वरील प्रकारच्या मर्यादा नाहींत; परंतु त्या रसांचा अनुभव फार क्वचित् प्रसंगीं येतो. हास्य व करुण रस यांचा मात्र अनुभव बहुधा पावलोपावलीं येतो असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. या रसांचा अंमल लहान थोर, श्रीमान् गरिब, सर्व वयाच्या व सर्व स्थितीच्या लोकांवर कायमचा असतो.

करुण व हास्य या रसांमध्येंहि सापेक्ष दृष्टीनें पाहिलें तर करुणरसापेक्षां हास्यरसाचाच अनुभव मनुष्यास अधिक येतो. करुणरसानें हृदय आर्द्र होण्यास कांहीं विवक्षित इयत्तेची हानिच व्हावी लागते; व ती हानि स्वतःस प्रिय अशा वस्तुचीच व्हावी लागते. दुसऱ्याची हानि पाहूनहि वाईट वाटणारे लोक जगांत असतात, परंतु अशा रीतीनें आत्मौपम्यबुद्धि ज्यांमध्यें प्रकट झाली आहे असे लोक जगांत फार थोडे असतात हें कोणीहि कबूल करील. परंतु हास्याची गोष्ट तशी नाहीं. निरनिराळ्या वस्तूंतील एक प्रकारची असंबद्धता पाहण्यानें हास्यरसाची उत्पत्ति होते. ही असंबद्धता जगांत बहुधा पावलोपावलीं दृष्टीस पडते, व ती स्वविषयक असली किंवा परविषयक असली तरीहि मनुष्यास गंमत वाटल्याशिवाय राहत नाहीं. अशा रीतीनें विचार करतां हास्यरसास हल्लीं दिलें जात आहे त्याहून अधिक महत्त्व असावें असें कोणीहि कबूल करील.

या मुद्यासंबंधानें चार वर्षांपूर्वीं प्रो. वाटवे यांनीं केसरीच्या १८ एप्रिल १९३३ च्या अंकांत चर्चा केली. तीहि लक्षांत घेण्यासारखी असल्यानें ती या ठिकाणीं उद्धृत करितों. प्रो. वाटवे म्हणतातः—

"स्थायीभावालाच रसांत मोठें महत्त्व असल्यानें जी भावना स्थायी स्वरू-

पाची तिलाच रसपदवीस चढतां येतें, इतरांस नाहीं. हास्याला गौण लेख-णारे, किंवा अजिबात त्यास हुसकून लावणारे विनोदी मनोवृत्तीला स्थायि-भाव मानीत नाहींत, तर व्यभिचारी भाव किंवा नुसता आनंदाचा शरीरावर होणारा परिणाम (अनुभाव) मानतात. एखाद्या भावनेला स्थायिभाव मानावें कीं नाहीं याबद्दलच वरील लेखकांत मतवैचित्र्य आहे, व तेंच हास्य-रसास नडलें आहे. प्रत्येकाची कसोटी निराळीच दिसते. भरत हा मूळ म्हणजे जनकभावनेस स्थायिभाव मानतो व जन्यभावनेस दुय्यम लेखून तिला व्यभि-चारी वर्गांत लोटतो असें दिसतें. प्रो. चाफेकरांनीं स्त्रीपुरुषांच्या भिन्न मनो-वृत्तींच्या ठेवणीवर स्थायिभावाची उभारणी करून, " मनःप्रवृत्तीचे मुख्य प्रतिनिधि " ही कसोटी त्यास लाविली आहे. प्रो. जोगांनीं हास्यरसाच्या आनंदरूप पर्यवसानावर नजर देऊन त्यास अनुभाव कल्पिलें आहे, पण आनंद या मूलभूत वृत्तीशीं अप्रत्यक्ष कां होईना हास्यवृत्तीचा संबंध जोडिला आहे. वरील तीनहि कसोट्या स्थायीभावास लावावयाच्या असतात हें खरें, पण तेवढ्याच लावून थांबावयाचें नाहीं.

" भावनेच्या मूलतेचा किंवा मुख्यतेचा जो हा प्रस्तुत विचार चालू आहे तो काव्यांतला आहे ही गोष्ट ध्यानांत ठेवून काव्यानंदाचा अनुभव देणारी जी भावना किंवा वृत्ति मनांत अनेकवार घोळवून चाखत रहावेंसें पुनःपुनः वाटतें ती वृत्ति स्थायीभाव होण्यास पात्र होय, ही कसोटी प्रथम लावावी. ह्या कसोटीची स्पष्ट सूचना काव्यप्रकाश व त्यावरील झळकीकारांची टीका यांत केली आहे. " काव्यालोचनकार " रा. द. के. केळकर यांनीं मोठ्या रसज्ञतेनें ही कसोटी प्रामुख्यानें उचलून धरून तिच्या कसावर स्थायिभावाचा गौण प्रधानभाव ठरविला आहे. इंग्रजी किंवा गणित यांसारख्या एखाद्या विषयास प्राधान्य देणाऱ्या संस्था जशा परीक्षेस बसलेल्यांचे पेपर प्रथम त्याच विषयांत तपासतात, व त्यांत उत्तीर्ण झालेल्यांचेच बाकी विषयांचे प्रश्न पाहण्याची तसदी घेतात, तसेंच याहि ठिकाणीं केलें पाहिजे. वरील आस्वा-द्यमानता ही कसोटी न लावतां, जर मूलभूततेचीच कसोटी लावली तर अन्नसेवनेच्छा रसपदवीस चढेल. म्हणून प्रथम आस्वाद्यमानतेची कसोटी लावून नंतर मूलभूतता, व्यापकपणा, उत्कटता, प्रमुखपणा वगैरे कसो-ट्यांनीं स्थायिभावांचा कमीअधिकपणा ठरवावा.

"आपला छोटासाच पण अस्सल श्लेषनिष्ठ पौर्वात्य विनोद निर्झर, पाश्चात्य

विनोदाच्या भावना प्रसंग व स्वभाव या चित्रविचित्र प्रवाहांत मिसळल्यामुळें त्याचें हल्लींचें मराठींतील संकीर्ण स्वरूप इतकें मनोहर झालें आहे कीं त्या वृत्तींत राहून रमावेसें वाटतें. म्हणजे आस्वाद्यमानतेची कसोटी त्यास लागू पडते. एरवीं त्याचा हल्लींच्या अभिजात ग्रंथ-कारांकडून पुरस्कार झाला नसता व सदभिरुचीला तो मानवला नसता. बीभत्स हा रस असूनहि त्यास आस्वाद्यमानता तितक्या प्रमाणांत नसल्यानेंच ही वृत्ति घोळविण्याचा प्रयत्न कवींनीं फारसा केला नाहीं. आतां आस्वाद्य-मान सर्वच पदार्थ आपापल्यापरी आनंद देणारे असले तरी, खाणाऱ्याच्या रुचिभेदाप्रमाणें किंवा प्रसंगाप्रमाणें त्याच्या दृष्टीनें तो त्याच्यांत कमीअधिक असा दर्जा लावील हवा तर. पण एकादा पदार्थ गोडीच्या तारतम्यानें दुसऱ्यापेक्षां अधिक उणा म्हणणें निराळें, व तो अजिबात खाण्याचा पदार्थच नव्हे हें म्हणणें निराळें ! उपकारक किंवा उपकार्य हीहि कसोटी रसांना लावूं नये. कारण मुख्य मानलेले रस हेहि अंगभूत होऊन इतरांस साहाय्य करतात. खुद्द ‘ हास्य ’ हा रस शृंगारास व क्वचित् वीररसासहि मोठी बहारीची साथ करतो. एकीकरणपद्धतीनें (Synthesis) उलट जाऊन रससंख्या मर्यादित करणें ही एक मूळ शोधण्याची शास्त्रीय प्रवृत्ति असली तरी रसप्रकरणांत ती सौंदर्यहानि करणारी आहे. अर्थालंकारांत एका साम्या-वर उपमा, रूपक, अपन्हुति, ससंदेह इत्यादि निराळे अलंकार अधिष्ठित करून, साम्याच्या कमी अधिक नाजूक छटा मनोहरपणें चितारून दाख-विण्यांत कवींनीं नफाच केला. म्हणून सौंदर्योत्पत्ति किंवा मनोहरता उत्पन्न होत असेल तेथें काव्यांत तरी संकोचापेक्षां विस्ताराचें धोरणच अधिक ग्राह्य होय. एकत्वापासून मिश्रणानें नानात्वाकडे जाणें यांतच प्रत्येक कलेंत माण-सानें सौंदर्यनिर्मिति केली आहे. तत्त्वान्वेषक वेदान्त्यानें पाहिजे तर “ नेह नानास्ति किं च न ” हा मंत्र जपत खुशाल एकत्वाकडे मोर्चा फिरवावा !

“ तेव्हां प्रो. जोगांच्या मतांमध्यें आनंदाचा हा जो निराळा हास्यजन्य प्रकार याची लज्जत पृथक् दर्शविली नाहीं. शिवाय हास्याला ‘ अनुभाव ’ मानतांना त्यांनीं हास्यामुळें उत्पन्न होणाऱ्या मनःस्थितीकडे लक्ष न देतां त्याच्या बाह्य परिणामाकडेच नजर दिलेली दिसते. “ हास ” (laughter) ही एक स्वतंत्र सहजप्रवृत्ति (इन्स्टिंक्ट) आहे असें वुइलियम मॅग-डुगाल या प्रसिद्ध मानसशास्त्रवेत्त्याचें मत आहे. ही सहजवृत्ति असंबद्धता

इत्यादि विभावांनीं उद्दीपित होऊन, आनंदी रंगेल किंवा खुली अशा-सारख्या मनोभावनेच्या समवेत व तिच्या साहाय्यानें (व्यभिचारीभाव) तोंड, डोळे इत्यादि ठिकाणीं प्रकट होते (अनुभाव). असंबद्धता अनपेक्षितसाम्य किंवा विरोध असा कांहीं प्रकार दिसला कीं उद्दीपित होणारी (चेत्य) अशी एक स्वतंत्र प्रवृत्ति मनुष्याच्या मनःकोशांत सदैव आहे. अर्थात् ती संस्कारांच्या किंवा वयाच्या कमीअधिक प्रमाणावर उद्दीपित होणार. म्हणून हास्याचें कारण बाहेर नसून, तें आपल्यांतच (Subjective) आहे, ही मुख्य गोष्ट या रसचर्चेत ओघानेंच उत्पन्न होते. कृष्णमेनन यांनीं आपल्या Theory of laughter या पुस्तकांत हें सविस्तर दाखविलें आहे. पण त्यांनीं त्यांत रसोत्पत्तीचा उल्लेख मात्र केला नाहीं.

"रसाचें हास्य हें नांव किंवा त्याच्या स्थायिभावास "हास." हा योजलेला शब्द कोणास रुचत नसल्यास तेथें अनुक्रमें विनोद व विनोदन हे पर्याय वापरावे. कारण हल्लींच्या उपयोगांत तरी हास्य शब्दानें सामान्य कारणांनीं उत्पन्न होणारें थोडें उथळ विकट व किंचित् ग्राम्य असें हसें दर्शविलें जातें हें खरें आहे. पण विनोद शब्दानें वाङ्मयादि उच्च व अभिजात प्रकारांनीं होणारें मनाचें निरागस विनोदन व तज्जन्य स्मितादि मधुर व शिष्टसंमत अनुभव ध्वनित होतात. प्रसिद्ध रसिकाग्रणी कै. प्रो. म. म. जोशी यांनींहि 'विनोद' हा स्वतंत्र रस मानावा असें सुचविलें होतें हें 'काव्यालोचनांत' नमूद केलेलें आहे.

"विनोदाचार्य श्री. श्री. कृ. कोल्हटकर यांनींहि "विदर्भवाणी" च्या प्रस्तावनालेखांत रसाचें एक निराळेंच वर्गीकरण केलें आहे. त्यांत त्यांनीं रसाचे बहिर्मुख दृष्टिमूलक व अन्तर्मुख दृष्टिमूलक असे विभाग कल्पून, हास्यास कनिष्ठ विषयक—सुखप्रद—या सदरांत घातलें आहे. याचा त्यांचा अर्थ असा, "हास्य व बीभत्स या रसांत आलंबन आपल्यापेक्षां कनिष्ठ आहे अशी वर्ण्य व्यक्तीला जाणीव असते." वरील विधानांत सुद्धा त्यांच्या मताप्रमाणें हास्यांत आलंबन कमी मानलें तरी त्याच्या आस्वाद्यतेला किंवा तज्जन्य आनंदाला अजिबात बाध येतो असें कोणीं मानण्याचें कारण नाहीं. एक गोष्ट मात्र त्यांनीं ध्वनित केली आहे. ती ही कीं, त्यांनीं भयानक रौद्र व बीभत्स यांस दुःखप्रद मानलें आहे, म्हणजे आस्वादतेची प्रत या तिघांच्या

वेळीं कमी असते असें दर्शविलें आहे. यास जोडूनच रा. तात्यासाहेब केळकर यांनीं प्रतिपादिलेल्या हास्याच्या बाबतींतल्या दुसऱ्या टोकाचा विचार आतां करावयाचा.

"हास्याला रसराज मानण्याची त्यांचीं कारणें अशीं:—१ हास्योत्पत्तीला कारण असे असंबद्धतादि विभाव जगांत पावलोपावलीं आहेत. २ तो मनुष्याच्या आयुष्याच्या व अवस्थेच्या सर्व काळीं अनुभव-क्षम असतो. किंबहुना हास्य व शोक यांतच मनुष्याचा अनुभव सांठविला आहे. यावर म्हणणें इतकेंच कीं विभाव अनेक असले किंवा ते अनुभवांतहि प्रत्यहीं येत असले तरी ते सर्वांसच व सर्व वेळीं आस्वाद्य वाटतील काय ? हास्याच्या सर्वच भागाचें वर्णन पुनःपुनः करावें असें वाटत नाहीं असा अनुभव येतो. म्हणून हास्यास रस मानलें तरी रसराज मानण्याकडे सर्वांचा कल होणार नाहीं. हा व्यक्तीच्या वृत्तीचा प्रश्न आहे. भवभूतीनें 'एको रसः करुण एव' असें सांगितलें. शृंगाराचें रसांतील पहिलें स्थान प्रसिद्धच आहे. आस्वाद्यमानतेबरोबर उत्कटता व अनुभव घेणाऱ्यांच्या मनाला घेरून 'अन्यत्सर्वमिव तिरोदधत्' अशी स्थिति उत्पन्न करण्याच्या दृष्टीनें करुण, शृंगार, शांत, भक्ति वत्सल, हास्य वीर, रौद्र, भयानक, अद्भुत व बीभत्स असा क्रम लावावा म्हणजे या एकादशसंख्य रसमालिकेंत भिन्नवर्णलतापर्णांनीं शोभणाऱ्या मधील पुष्पाचें स्थान विनोदाला मिळेल. योग्य अपेक्षेच्या आंत किंवा बाहेर सरकलेल्यांचा तोल संभाळून धरणें ही जी दुसरा कोणताहि रस करीत नसलेली व्यावहारिक कामगिरी, ती विनोदरस करीत असल्यानें त्याची या स्थानावरील योजना योग्यच ठरते. शिवाय उत्कट गंभीर व किंचित् भय किंवा वीट उत्पन्न करणाऱ्या भावनांनीं क्षुब्ध झालेल्या मनाला माफकपणानें समतोल व उत्साही ठेवणाऱ्या या वृत्तीला हारांतील घोसदार अशा मधील फुलाचें महत्त्वहि बावगें होणार नाहीं. पण शुद्ध हास्याची प्रतीति होण्यास रसाची आणखीहि एक अट पाळली पाहिजे. ती म्हणजे विभाव कल्पण्याच्या मर्यादेची. कारण आई-बापाची व इतर पूज्य व्यक्तींची थट्टा करतां येईल; पण तिनें रसास्वादास बाध येतो. शृंगारप्रवृत्ति नैसर्गिक व आस्वाद्यमान असली तरी भलत्याच स्त्रीला आलंबन कल्पून केलेला शृंगार अधमच मानतात कीं नाहीं ? म्हणून रा. प्र. के. अत्रे यांनीं "संपूर्ण बाळकरामा"चें प्रस्तावनेंत रा. शि. गो. भावे यांस विरोध करण्याचे भरांत "विनोदाला शुद्ध सात्त्विक अशा

धाबळ्या गुंडाळूं नये " असें केलेलें विधान सर्वांशीं टिकणारें नाहीं. कारण शुद्ध विनोदी वृत्तींतहि टवाळी, कुटाळखोरपणा, मर्मभेदी उपरोध या हिण-कस भावना उत्पन्न होऊन विनोदाच्या सोन्याच्या लगडीचा बावननंबरी कस कमी करतात. शिवाय बर्गसनच्या मतांप्रमाणें Social discipline म्हणजे समाजांतील अतिरेकांचा तोल संभाळून शिस्त उत्पन्न करणें हा विनोदाचा आनंदास्वादाबरोबर दुसराहि उपयोग असल्यानें, या लखलखीत व मोह पडणाऱ्या सोन्याच्या सुरीचा जपूनच उपयोग केला पाहिजे."

प्रो. बाटवे यांनीं हास्यरसाचें महत्त्व ठरवितांना मध्यम मार्गाचा अवलंब केला आहे. हास्यरसाला त्यांनीं राजपदच न दिलें तरी जुन्या संस्कृत साहित्य-शास्त्रांत त्या रसाला जें गौणस्थान दिलें आहे तें तरी त्यांना मान्य नाहीं हें सिद्ध होतें. आणि तसें झालें म्हणजे, नवमतवादी साहित्यशास्त्र निर्माण कर-ण्याची वेळ आली आहे हें जें आमचें म्हणणें त्याला पुष्टिच मिळते.

प्रो. वामन मल्हार जोशी यांनीं केलेला या विषयाचा अगदीं ओझरता असा एक उल्लेख एके ठिकाणीं मिळाला तो येथें देत आहें.

"वाङ्मयामध्यें काय असलें पाहिजे, वाङ्मयांतील रस म्हणजे काय, रसोत्पत्ति कशी होते, वगैरेबद्दलच्या कल्पना जर लोकांच्या सदोष असतील तर त्यांचें वाङ्मयहि सदोष असेल; या दृष्टीनेंहि लोकजीविताचा वाङ्मयाशीं संबंध येतो. या मुद्द्याचें विशेष विवरण न करतां रसविषयक कांहीं कल्पना सदोष आहेत, हें आपल्या वाङ्मयांतील कांहीं दोषांचें एक कारण आहे, रसोत्पत्ति जी होते ती रसिकांच्या हृदयांत होते, रसिकाचें हृदय हें रसाचें स्थान होय, ही गोष्ट कांहीं लेखकांच्या ध्यानांत येत नाहीं. काव्यनाटकादि वाचून किंवा पाहून रसिक हा आपल्या पदरचें-आपल्या स्वानुभवाचें—पुष्कळसें घालतो ही स्वानुभवाची भर जशी व जेवढी घातली जाईल तशी व तेवढी रसोत्पत्ति होते हेंहि चांगलेंसें ध्यानांत न आल्यामुळें कांहीं लेखक उत्तान व असंस्कृत वर्णनाच्या भरीस पडतात आणि वाङ्मयाचा दर्जा कमी करण्यास अजाणतां कारणीभूत होतात. उदाहरणार्थ, हास्यरस उत्पन्न करावयाचा म्हणजे पात्रांनीं हसलेंच पाहिजे असें नाहीं, किंवा त्यांनीं कोट्या केल्याच पाहिजेत असें नाहीं, हें कांहीं जणांच्या ध्यानांत येत नाहीं. कारणाशिवाय कांहीं पात्रें रडताहेत असा देखावा आपण नाटकांत पाहिला किंवा कादंबरींत वाचला तर अशा शोकानें हास्यरस उत्पन्न होऊं शकेल.

बरें, याच्या उलट एखादा सज्जन किंवा एखादी सुशील स्त्री महत्संकटांत असतां कांहीं पाजी लोक हंसताहेत असा जर देखावा आपण पाहिला किंवा त्यांचें वर्णन वाचलें तर या हास्यानें आपलें मन शोकरसपूर्ण होऊं शकेल! उदाहरणार्थ, द्रौपदीवस्त्रहरणाचे प्रसंगीं कांहीं दुष्ट लोकांना मौजच वाटते आहे व ते हसत आहेत असा देखावा आपण पाहिला तर आपणांला अतिशय वाईट वाटेल व रागहि येईल. मुलगा आईच्या उदरांतून येतो तेव्हां तो रडतो पण इतर लोक आनंदित होऊन त्यांच्या मुखावर स्मित चमकूं लागतें; व सत्पुरुष मृत्युशय्येवर असतां इतर लोक शोकसरमग्न होतात पण त्यांच्या मुखावर कृतकृत्यतेचें व प्रसन्नतेचें स्मित असतें, या गोष्टी या संदर्भात विचार करण्यासारख्या आहेत. तात्पर्य असें कीं, शोकरस उत्पन्न करण्यास पात्रांनीं रडलेंच पाहिजे असें नाहीं व हास्यरस उत्पन्न करण्यास पात्रांनीं स्वतः हसलेंच पाहिजे असें नाहीं. सर्व कांहीं दृश्य किंवा वर्ण्य प्रसंगांवर व प्रेक्षकाच्या किंवा वाचकांच्या मनोभूमिकेवर अवलंबून आहे. नाट्यशास्त्रकार भरतमुनीनें हें तत्त्व चांगलें ओळखलें होतें. उदाहरणार्थ, हास्यरसासंबंधानें विवेचन करतांना त्यानें हास्याचे दोन प्रकार मानले आहेत. एक आत्मस्थ व एक परस्थ—**द्विविधो हास्यरसः । आत्मस्थः परस्थश्च । यदा स्वयं हसति तदा आत्मस्थः । यदा परं हासयति तदा परस्थः ।**

पण परस्थ हास्यरस व आत्मस्थ हास्यरस यांतील तारतम्य विसरलें गेल्यामुळें नाटकांत वगैरे हास्यरसाचे प्रसंगीं उगाच विदूषकी पोरखेळ किंवा कोट्या पात्रांकडून करविण्यांत येतात व शोकरसाचे प्रसंगीं हास्योत्पादक हुंदके व हेल ऐकविण्यांत येतात."

मे १९३७ च्या सह्याद्रीच्या अंकांत प्रो० पंगु लिहितातः—

"संस्कृत वाङ्मयांत उच्च प्रतीचा हास्यरस नाहीं. इतकेंच नव्हे, तर त्याचें स्वरूप कायम ठशाचें आहे. संस्कृत नाटकांतील विदूषकाचा खादाडपणा हाच बहुतेक विनोदाचा विषय आढळून येतो. सुभाषितरत्नभांडागारासारख्या ग्रंथांत कांहीं वचनें व सुभाषितें विनोदी स्वरूपाचीं वाटतात. पण त्यापासून क्षणिक आनंद होतो. पूर्वीं कोटी व विनोद यांत फारसा भेद केला जात नसे. पण आतां तशी स्थिति राहिली नसून स्वभावनिष्ठ किंवा प्रसंगनिष्ठ विनोदाची चव आपणास लागत आहे. मानवी स्वभावांतील असंबद्धता व विरोध पात्ररूपानें कै. कोल्हटकर यांनीं उत्तम रीतीने व्यक्त केला आहे.

बिडंबनाचेंहि पूर्वींचें चटोर स्वरूप लुप्त होत चाललें आहे. उच्च विनोदाचा काय किंवा विडंबनाचा काय आनंदोत्पादन हा जसा हेतु आहे, तसाच सहानुभूतिमूलक दोषदर्शन हाहि हेतु असतो; व यामुळें असा विनोद किंवा विडंबन समाजहितपोषक होतें, समाजास किंवा व्यक्तीस आपले दोष घालविण्यास संधि मिळते व एक प्रकारची खिलाडू वृत्तिहि अंगीं येते. अशा तऱ्हेनें खरा सात्त्विक विनोद स्वभावाला पोषक होतो व अशाच विनोदाचा किंवा हास्यरसाचा प्रसार अधिक होणें इष्ट आहे. ”

इंग्रजसाहित्यिकांचीं मतें

हास्यविनोद यांतच वाणीच्या एका रमणीय अशा अंगाचा संग्रह असतो. सर्व देशांच्या वाङ्मयांतून हास्यविनोदवचनांस एकच विवक्षित स्थान मिळेल हें अर्थातच शक्य नाहीं. कारण हास्यविनोद हा विषय निरनिराळ्या लोकांच्या दृष्टीनें निरनिराळ्या स्वरूपाचा व महत्त्वाचा भासेल. इंग्रजी वाङ्मयांत याचा अंतर्भाव Rhetoric या शास्त्राखालीं होतो, व संस्कृतांत साहित्यशास्त्रांत होतो. इंग्रजी साहित्यशास्त्रांत Wit किंवा Humour: यास स्वतंत्र असें स्थान नाहीं. त्याचप्रमाणें संस्कृत साहित्यशास्त्रांतही कोटी किंवा विनोद ही वस्तु पृथक्पणानें मानलेली नसून तीस स्वतंत्र असें स्थान नाहीं.

इंग्रजींतील सर्व साहित्यशास्त्र बहुधा ग्रीक तत्त्ववेत्ता आरिस्टाटल याचे साहित्यशास्त्राला धरून आहे. आरिस्टाटलच्या साहित्यशास्त्राचें भाषांतर व पृथक्करण मूळारंभीं हॉब्स या तत्त्ववेत्त्यानें केलें. त्यानंतर आर्चबिशप व्हेटले व प्रो० बेन यांनींहि या विषयावर ग्रंथ लिहिलेले आहेत. हॉब्सच्या मताप्रमाणें मनुष्यवाणीच्या परिणामांतून चार शास्त्रें उद्भवतात. पैकीं पहिलें काव्यशास्त्र Poetics, दुसरें वक्तृत्वशास्त्र Rhetorics, तिसरें तर्कशास्त्र Logic, व चवथें व्यवहारशास्त्र Science of Justice. काव्याचा हेतु प्रतिष्ठा वाढविणें किंवा प्रतिष्ठा कमी करणें Magnifying or Vilifying हा होय. Rhetorics किंवा वक्तृत्वशास्त्राचा हेतु दुसऱ्याचें मन वळविणें किंवा परानुनय करणें हा आहे. तर्कशास्त्राचा हेतु तर्कप्रतिपादन करणें व सत्यसिद्धांत ठरविणें हा होय. व्यवहारशास्त्राचा हेतु विधिनियमांच्या योगानें मनुष्यमात्राच्या व्यवहारास मदत करणें—म्हणजे न्यायाची प्रवृत्ति व अन्यायाचा निरोध करणें—हा होय. पैकीं वक्तृत्वशास्त्रासंबंधानें पाहतां आरिस्टाटलच्या मताप्रमाणें त्याचा उपयोग मुख्यतः चार प्रकारचा आहे. एक

कुतर्कांची दुरुस्ती करणें, दुसरा शिक्षण देणें, तिसरा व्यंग्यार्थ सुचविणें, व चवथा वादविवादांत आत्मरक्षण करणें. हे चारहि उपयोग परानुनय करण्याचे कामीं घडून येतात. यामुळें आरिस्टाटलनें वक्तृत्वशास्त्राची व्याख्या The faculty of discerning in every case the available means of persuasion म्हणजे ' कोणत्याही विवक्षित प्रसंगीं, सर्व परिस्थिति ध्यानांत आणून, परानुनयाचें कार्य घडवून आणण्यास किंवा सिद्ध करण्यास आपणाजवळच्या साधनसामुग्रीपैकीं कोणतीं साधनें उपयोगीं पडतील हें जाणण्याची शक्ति–' अशी केलेली आहे. याच तत्त्ववेत्त्याच्या मताप्रमाणें वक्तृत्व हें तीन प्रकारचें असतें. एक Deliberative म्हणजे विवादात्मक, दुसरें Epideictic किंवा Ornamental म्हणजे अलंकारिक, व तिसरें Forensic म्हणजे न्यायविषयक. ज्यास आपण सुभाषित किंवा कोटी विनोदवचन असें म्हणूं तें आरिस्टाटलच्या काव्यशास्त्राखालीं येत नाहीं, तर वक्तृत्वशास्त्राखालीं म्हणजे Epideictic किंवा अलंकारशास्त्राखालीं येतें; व त्याचें विवेचन त्यानें याच पोटभागांत केलेलें आहे. Diction म्हणजे शब्दरचना किंवा शब्दप्रयोगपद्धति. आरिस्टाटलच्या मतें शब्दप्रयोगाचे गुण विशदपणा औचित्य वगैरे असून, क्लिष्टत्व समासप्रचुरत्व अप्रसिद्धत्व व अप्रयोजकत्व हे त्यानें दोष म्हणून गणले आहेत. पद्य व गद्य म्हणजे मात्रा व अक्षर यांच्या दृष्टीनें नियमबद्ध किंवा नियमरहित शब्दरचना यांचा विचार शब्दरचना किंवा भाषाप्रयोगपद्धति याखालींच त्यानें केला आहे. उपमा व रूपक हे मुख्य अलंकार असें त्यानें गणिलेले असून Vivacity म्हणजे भाषणाची प्रफुल्लता अगर तेजस्विता या सदराखालीं, ज्यास आपण सुभाषित कोटी विनोद म्हणूं त्याचा समावेश त्यानें केलेला आहे. Smart sayings किंवा चटकदार शब्दप्रबंध असाहि एक स्वतंत्र वर्ग त्यानें याच ठिकाणीं नमूद केलेला आहे. परंतु ' चटकदार शब्दप्रबंधा ' च्या लक्षणांत हास्यरसाचा उल्लेख त्यानें स्पष्टपणें केलेला नाहीं. आपल्या इकडील रसविचाराप्रमाणें, ग्रीक भाषेंतील काव्यशास्त्रांत किंवा वक्तृत्वशास्त्रांतहि ' रसा'चा विचार केलेला नाहीं. वक्तृत्व सुफलपरिणामी होण्यास प्रमेयरूप सिद्धांताची सत्यता, ऐकणाराची अनुकूल मनःस्थिति, व स्वतः बोलणाराचें चातुर्य किंवा त्याची प्रसन्न मनःस्थिति या तीन गोष्टींची अपेक्षा असते. पैकीं बोलणाराच्या मनःस्थितीचा विचार करितांना मनोविकारांचा विचार आरिस्टाटलनें

केलेला आहे. परंतु मनोविकार हे ज्याचें स्थायिभाव आहेत, अशा रसांस आपल्याकडे जितकें महत्त्व दिलेलें आहे, तितकें महत्त्व त्यांस आरिस्टाटलनें दिलेलें नाहीं. हे ' चटकदार शब्दप्रबंध ' लोक फार वाखाणतात, ते अनुभविक व चतुर मनुष्यांनीं रचलेले असतात, व मुख्यतः साधर्म्य वैधर्म्य व विशद-स्वभाववर्णन इत्यादिकांमुळें ते उत्पन्न होतात, म्हणजे ज्यांचें स्वरूप आपल्या-इकडील सुभाषित कोटी विनोद यांच्या जवळजवळ येतें, त्या चटकदार शब्द-प्रबंधास हास्यरस अवश्य आहे असें तो म्हणत नाहीं. मात्र अर्थचमत्कृति अवश्य आहे असें बहुधा त्याचें मत असावें असें दिसतें. ' चमत्कृतिजनक रूपक ' या नांवाचा एक विशिष्ट प्रकार आरिस्टाटल यास फार आवडता असून, ' पूर्वीं दिसून न आलेलें असें आनंददायक साम्य हुडकून काढणें ' असें त्या प्रकाराचें त्यानें वर्णन दिलेलें आहे. तथापि, अशा चमत्कारिक व आनंददायक शब्दप्रयोगापासून हास्यरसोत्पत्ति बहुधा झालीच पाहिजे; व हा प्रकार निःसंशयेंकरून इंग्रजींतील Wit किंवा मराठींतील ' कोटि ' याचीच प्रतिकृति होय, असें म्हणण्यास फारशी हरकत दिसत नाहीं.

प्रो० बेन याचा ग्रंथ वक्तृत्वशास्त्रविषयावर आहे असें म्हणण्यापेक्षां मुख्यत: लेखनकलेसंबंधानें आहे असें म्हटलें तरी चालेल. त्याच्या ग्रंथांत शब्दांचा अनुक्रम कसा असावा, शब्दसंख्या अधिक असावी कीं कमी असावी, वाक्य कसें असावें, त्यास तालबद्धता कशी येते, कमीजास्त जोर कोठें कोठें द्यावा, वाक्यांत अर्थैक्य कसें आणावें, वगैरे गोष्टींचा विचार करून नंतर भाषेंतील अलंकार त्यानें सविस्तर रीतीनें वर्णन केलेले आहेत. या सर्व प्रकरणांत आपल्या इकडच्या ' रसांचा ' विचार कोठेंच केलेला नाहीं हें लक्षांत ठेवण्यासारखें आहे. त्याची बहुधा सर्व भिस्त अर्थचमत्कृति किंवा अलंकार यांजवरच आहे. त्यानें निरनिराळ्या तत्त्वांना अनुसरून अलंकारांचे निरनिराळे वर्ग केलेले आहेत. हीं तत्वें म्हणजे बुद्धितत्त्व व भाव किंवा मनोविकार तत्त्व हीं होत. बुद्धितत्त्वावरून बनलेल्या अलंकारांत 'साधर्म्यावर' व ' वैधर्म्यावर ' अवलंबून राहणारे अलंकार, असा मुख्य पोटभेद केला आहे. आणि अलंकारांनंतर भाषापद्धतीचे गुण कोणते हें सांगितलेलें आहे. तात्पर्य, या ग्रंथांतहि Wit व Humour यांस विवक्षित स्वतंत्र असें स्थान नाहीं. Epigram हा एक प्रकार बेननें स्वतंत्र सांगितलेला आहे. परंतु Wit व Humour यांची व्याप्ति Epigram याचे व्याप्तीपेक्षां फार मोठी आहे हें उघड आहे.

अध्याय १२ वा

संकीर्ण हास्यकसंग्रह



याखालीं आम्हीं कांहीं निवडक हास्यकें एकत्र करून दिलीं आहेत. त्याचा हेतु असा. एखाद्या गणितशास्त्रावरील अभ्यसनीय ग्रंथांत प्रथम कांहीं उपपत्ति सांगतात, प्रश्न सोडविण्याच्या रीति सांगतात, व शेवटीं त्या उपपत्ति लक्षांत घेऊन त्या रीति लावून सोडविण्याकरितां उदाहरणें दिलेलीं असतात. आणि अपेक्षा ही असते कीं, वरीलप्रमाणें आपली बुद्धि चालवून जे तीं उदाहरणें सोडवितील त्यांच्या मनावर त्या उपपत्तींचा बोध बरोबर ठसला हें ठरेल, आणि आपल्या पदरांत कांहीं निश्चित स्वरूपाचें ज्ञान पडल्याचा आनंद त्यांना होईल. आम्हीं हास्यविनोदाची प्रक्रिया सागितली, आणि हास्यकांचें वर्गीकरण केलें, तें ज्यांनीं लक्षपूर्वक वाचलें असेल, त्यांना या खालील हास्यकें कोणत्या वर्गांत पडतात हें सांगतां येईल, आणि हास्यविनोदाच्या तत्त्वज्ञानाचा पडताळा पाहतां येईल.

* * * *

बाईः—(एका ठिकाणीं थांबून) हें हेंगाडें चित्र येथें कशाला ठेविलें आहे ?

प्रदर्शन दाखविणाराः—बाईसाहेब, हें चित्र नव्हे. हा एक आरसा आहे.

कोंकणांतून मुंबईला नवीनच आलेलें सद्गृहस्थ, " कायहो ! कांहीं खोल्या रिकाम्या आहेत काय या चाळींत ? "

मालकः—हो, हो, तर ! वरच्या खोल्या अगदीं खालीं आहेत ! "

विद्यार्थीः—" सर, माझ्या वहींत आपण बाजूला काय शेरा लिहिला आहे ? घरीं बाबांनाहि तो वाचतां येईना ! मास्तरांना उद्यां विचारून ये, म्हणून त्यांनीं सांगितलें. "

शिक्षकः—" गाढवा, त्या शेऱ्यांत लिहिलें आहे कीं, या वहींतलें तुझें अक्षर वाचतां येत नाहीं. "



आपल्या आईचें न ऐकतां धनगराच्या कळपांतून पळून गेलेल्या कोकराला लांडग्यानें कसें खाऊन टाकलें ही गोष्ट सांगून आज्ञाधारकपणाची महिती मुलांच्या मनावर बिंबविण्यासाठीं मास्तरांनीं विचारलें, " काय रे, तें कोंकरूं आपल्या आईचा उपदेश ऐकून कळपांत राहतें तर लांडग्यानें त्याला खाल्लें असतें का ? काय रे हुसेन, लांडग्यानें खाल्लें असतें कां त्याला ? "

हुसेनः—(खाटिकाचा मुलगा) नाहीं मास्तर, माझ्या बाबांनीं कापलें असतें आणि आम्हीं खाल्लें असतें.

❦ ❦ ❦

" केशव, किती वाजले घड्याळांत ? "

" साडे—"

" साडे काय ? "

" कोण जाणे ? तुमच्या घड्याळाचा तासाचा कांटा तुटला आहे. मिनिट कांटा मात्र सहाच्या आंकड्यावर आहे. "

❦ ❦ ❦

व्याख्यात्यांचें दारूचें दुष्परिणाम या विषयावर व्याख्यान चाललें होतें. विषयाच्या ओघांत व्याख्याते म्हणाले, " समजा, एका गाढवाच्या समोर पाण्यानें भरलेली बादली व दारूनें भरलेली बादली, अशा दोन बादल्या ठेवल्या, तर तो काय करील ? "

एक श्रोताः—पाणी पिऊन टाकील.

व्याख्यातेः—(आनंदानें) कां—कां बरं ?

श्रोताः—कारण बोलून चालून गाढवच तें !

❦ ❦ ❦

बापः—तूं मला विचारतोस तितके प्रश्न माझ्या लहानपणीं मीं माझ्या बाबांना विचारलें असते तर काय झालें असते माहित आहे ?

मुलगाः—हो, तुम्हांला माझ्या प्रश्नांचीं नीट उत्तरें देतां आलीं असतीं.

❦ ❦ ❦

वॉर्डरः—(प्रसिद्ध दरवडेखोरास) चल ए काळू, आमचे जेलरसाहेब आपली तिजोरी फोडण्याकरितां बोलावताहेत तुला. तिजोरीच्या किल्ल्या हरवल्या आहेत त्यांनीं !

❦ ❦ ❦

" तुझं लायसन्स रिन्यू केलंस कां ? "
" नाहीं. "
" केव्हां करणार ? "
" मी मुळींच रिन्यू करणार नाहीं. "
" त्याची मुदत खलास झाली आहे हें ठाऊक आहे ना ? "
" आहे तर. पण लायसन्सबरोबर गाडीहि खलास झाली आहे माझी. "

❦ ❦ ❦

१ ला—" स्टेशनापासून तुमचें घर अगदीं जवळ आहे म्हणतां ? "

२ रा—" हो. हो. जवळ म्हणूनच बांधिलें आहे. ताशीं २० मैलांच्या वेगानें धांवत गेलां तर ५ मिनिटेंहि लागणार नाहींत. अहो, स्टेशनाजवळ घर असणें ही मोठी सोय आहे. भाडेकऱ्यांची सोय लक्षांत घेतलीच पाहिजे. "

❦ ❦ ❦

खंडूला नवीनच नोकरीवर ठेवण्यांत आल्यामुळें तो आनंदानें शीळ वाजवीत होता.

" पोरा, काम करतांना शीळ बाजवायची नाहीं, समजलास ? " दुकानदारानें दम दिला.

" पण काम करतोय कोण लेकाचा ? " खंडूनें हसत हसत उत्तर दिलें.

❦ ❦ ❦

पतिराज घरीं सुखरूप परत आलेले पाहून सगुणाबाई म्हणाल्या—"आत्तां माझा जीव खालीं पडला. किनई मघाशीं कुणीसं सांगितलं कीं एका अजागळ माणसाच्या अंगावरून मोटार गेली म्हणून. तेव्हांपासून सारखी छाती धडधडत होती माझी. "

❦ ❦ ❦

" बाई, या देवळाचे पुजारीबुवा कुठं आहेत ? "
" नुकतंच बाहेर जाणं झालंय्. "
" बरं, या देवळांत स्नान न करतां कोणी पूजेला येतात काय ? "
" आमच्या घरच्या मंडळीशिवाय दुसऱ्या कुणाचं मला कसं सांगतां येईल ? "

❦ ❦ ❦

साहेबः—कोणत्या मूर्खानं हे कागद तुला टेबलावर ठेवायला सांगितले होते ?

कारकून:—तुम्ही, साहेब !

साहेब:—बरं तर, असूं देत ते तिथं आणि मला मूर्ख म्हटल्याबद्दल मी तुला डिस्‌मिस् करीत आहें.

❦ ❦ ❦

शामराव:—अग, माझी टोपी पाहिली होतीस का ? कुठं सांपडत नाहीं बघ !

लीला:—टोपी ? टोपी तर तुमच्या डोक्याबरच आहे.

शामराव:—अरे हो, खरंच ! बरं झालं सांगितलंस तें ! नाहीं तर आज बोडकंच जावं लागलं असतं आफिसांत !

❦ ❦ ❦

गृहस्थ:—(टेलिफोन बिघडल्याची तक्रार करणारा) दोनचार वेळां ऑफिसमध्यें मी फोन बिघडल्याची तक्रार केली पण महिना झाला तरी अजून तुमचें उत्तर नाहीं.

टेलिफोन ऑफिसर:—अहो, आम्हीं दोन वेळां तुम्हांला विचारलं फोनवर, पण उत्तर नाहीं. आम्हीं काय करावं ?

❦ ❦ ❦

(टेलिफोनवर संभाषण सुरू होतें.)

" डॉक्टरला एकदम पाठवून द्या. माझ्या मुलीनं सुई गिळली आहे. "

" डॉक्टरसाहेब अतिशय कामांत आहेत. तुम्हाला सुईची फारच जरूरी आहे काय ? "

❦ ❦ ❦

गिऱ्हाईक:—हें पहा, सुकी भाजी आणि पुऱ्या घेऊन ये. पुऱ्या चांगल्या तीन चार मिनिटें तुपांत राहुं दे म्हणजे कच्च्या राहणार नाहींत.

पोऱ्या:—जी साहेब. आतां अर्ध्या मिनिटांत आणतों तयार करून.

❦ ❦ ❦

प्रो. विसरभोळे हे आज सकाळींच आपल्या डॉक्टर स्नेह्याकडे आले होते. एकदोन तास गप्पा मारल्यानंतर प्रोफेसरमजकूर जावयास निघाले. डॉक्टरसाहेब त्यांना पोचविण्यासाठीं जिन्यापर्यंत येऊन म्हणाले, " आणि आपल्या कुटुंबाची प्रकृति ठीक आहेना ? "

एकदम दचकून प्रोफेसर म्हणाले, " अरेच्या ! सर्वच गोंधळ झाला. तिला फिट आली होती म्हणून तुम्हांला नेण्यासाठीं मी येथें आलों होतों. "

❦ ❦ ❦

वृद्ध गृहस्थ तिसरेपणची बायको घेऊन बाजारांतून तिच्या आवडीचे पुष्कळ पदार्थ विकत घेऊन संध्याकाळीं उघड्या गाडींतून गांवाबाहेर बंगल्याकडे निघाला होता. गार हवेनें त्याला डुलकी लागली. इतक्यांत उगवत्या चंद्राकडे हात करून ती म्हणाली––" चंद्र किती सुरेख दिसतो आहे ! " पतिराज दचकून खिशांतले पाकीट हातांत घेऊन म्हणाले, "तोहि हवा तर विकत घे. किती किंमत मागतात सांग. "

❦ ❦ ❦

तीः––" आपण स्टेशनावर जातांच आहां तर बरोबर वेळ घड्याळावर लावून आणा. "

तोः––" पण घड्याळ जवळ नाहीं ना ? तें कालच रिपेरीला पाठविले आहे. "

तीः––" एवढंच ना ? घडयाळ नाहीं तर नाहीं. स्टेशनच्या घडयाळावरची वेळ एका कागदावरती टिपून आणा म्हणजे झालें. "

❦ ❦ ❦

बंडोपंत पत्नीला घेऊन बाजार करायला गेले होते. घरीं येतांच ते प्रथम पार्सलें पुडकीं हात लावून मोजूं लागले. आणि खिशांतहि हात घालून पाहूं लागले. आणि म्हणाले––" अरेच्या ! ! बाजारांत कांहीं तरी विसरून आलों खचित ! "

मुलीनें विचारलें––" पण बाबा आई कुठें आहे ?––बरोबर गेली होती ती. "

❦ ❦ ❦

सिनेमा डायरेक्टरः––" आतां या ठिकाणीं तुम्ही कडयावरून उडी टाकायची, बरें का "

भित्रा नटः––" अरे बापरे, आणि त्यांत माझा पाय मोडला अथवा जीव गेला तर ? "

सिनेमा डायरेक्टरः––" ऊः त्यांत कांहीं बिघडणार नाहीं. चित्रपटांतला हा शेवटचाच भाग आहे. "

❦ ❦ ❦

बापूः––आई ! शेजारच्या गोपूनं माझी बॅट फोडलीन्.

आईः––काय झालं ! काय करत होता तो तिच्याशीं.

बापू:—मी जेव्हां ती त्याच्या डोक्यावर उगारली तेव्हां तो बाजूला सरला नाहीं.

❦ ❦ ❦

डायरेक्टरः—तुला सिंहाशीं झुंज खेळावी लागेल.

नटः—आणि त्यानें मला खाल्लें तर ?

डायरेक्टरः—त्याची नको काळजी. आमच्याकडे तुझ्यासारखा दिसणारा दुसरा नट आहे.

❦ ❦ ❦

" रामा, या खुर्च्यांवर इतका कसा रे धुरळा ? "

" मी काय करूं साहेब, सकाळच्यान् त्यांच्यावर कुणी बसलंच नाहीं. "

❦ ❦ ❦

माणेकचा लाडका छोटा कुत्रा हरवला. ती रडूं लागली. तिचे वडील सोकरजी म्हणाले, " बाळा, रडूं नको हं ! जातो कुठें कुत्रा ? तो हरवल्याची दैनिक दीनबत्सलांत जाहिरात देतों.

माणेक (मध्येंच) " पण बाबा, आपल्या मोत्याला वाचतां कोठें येतं आहे ? "

❦ ❦ ❦

बाकी–तगादेवालाः—काय, तुझे बाबा घरीं नाहींत ? इथें तर त्यांचे कपडे व जोडे दिसताहेत ?

मुलगाः—अहो, कपडे अन् जोडे घालून देवघरांत कसं लपतां येईल ?

❦ ❦ ❦

" बाबू; तुझ्या वर्गांत सर्वांत हुशार मुलगा कोण आहे ? "

" भालू भुस्कुटे. पुस्तकाआड तोंड लपवून तो सारखा पेपरमिंट खातो, पण अजून एकदा सुद्धां मास्तरना कळूं दिलं नाहीं त्यानं. "

❦ ❦ ❦

रस्त्यात चुकलेला मुलगा दीनवाणा भटकतो असें पाहून एक म्हातारी जवळ गेली व त्याच्या हाताला धरून म्हणाली–" मी पोंचवितें आं तुला आईकडे. पण तुझं नि तुझ्या आईचें सगळं नांव सांग पाहूं ? "

मुलगाः—" आईला ती दोन्ही ठाऊक आहेत कीं. तुम्ही उगीच कां विचारतां ? "

❦ ❦ ❦

शिक्षकः—१६२७ सालीं काय झालें रे रामू ?

रामूः—शिवाजी महाराज जन्मले सर.

शिक्षकः—बरं १६४८ सालीं काय झालें ?

रामूः—(थोडा विचार करून) शिवाजी महाराजांना एकविसावें वर्ष लागलें सर.

❦ ❦ ❦

मास्तरीणबाईः—काय ग यमे, "मला बाई कां आवडतात ?" हा निबंध तूं तुझ्या बाबांकडून लिहूनच आणलास ना ?

यमीः—नाहीं हो बाई, आई त्यांना तो लिहूंच देईना.

❦ ❦ ❦

लहान मुलगाः—पोष्टमास्तर, आमच्या बाबांचीं पत्र असतील तीं द्या ना इकडे.

पोष्टमास्तरः—पण तुझ्या बाबांचं नांव काय ?

मुलगाः—तें त्यांच्या पत्रांवर लिहिलेंच आहे कीं !

❦ ❦ ❦

" बाळू, अरे इथली कात्री काय झाली रे ? "

" मला नाहीं ठाऊक. पण आई, मला वाटतं ती खर्चांत पडली असेल. काल बाबा म्हणत होते कीं, आतां खर्चाला कात्री लावली पाहिजे म्हणून."

❦ ❦ ❦

कुमुद (वय वर्षें ४):—आई, मी जन्मलें तेव्हां तूं घरींच होतीस ना?

आईः—नाहीं ग बाळ. त्या वेळीं किनई, मी तुझ्या आजीकडे रहायास गेलें होतें.

कुमुदः—मग आई, मला पाहिल्यानंतर तुला खूप आश्चर्य वाटलं असेल नाहीं ?

❦ ❦ ❦

शाळेच्या बोर्डिंगांतून मुलगी सुट्टीला घरीं आली होती व बापाला आलजिब्रा ॲरिथमेटिक, शिकल्याचें सांगे. तें आईनें लक्षांत ठेविलें होतें. दोन प्रहरीं शेजारीण घरीं बसायला आली. तेव्हां आई मुलीला म्हणते, " बाळ. यांना आलजिब्र्यांत नमस्कार कर पाहूं. "

❦ ❦ ❦

वेधशाळेंतला एक प्रोफेसर एक स्नेही बरोबर घेऊन वेधशाळेच्या गच्चीवर गेला. त्याला एका खुर्चीवर बसवून स्वतः दुर्बिण लावून पाहातो तों इतक्यांत एक तारा तुटून आकाशांतून पडला. तें पाहून स्नेही म्हणतो, "मित्रा तूं निशाण अगदीं बरोबर मारलेंस. तूं इतक्या थोड्या वेळांत ही तोफ डागून नेमहि कसा बरोबर घेतलास ? "

सात वर्षांच्या मनीला आईनें शेजारच्या शिंप्याच्या दुकानांत जाऊन सुताच्या गुंड्या विकत आणायला सांगितल्या.आणि म्हणाली, " चवलीपेक्षां थोड्या मोठ्या आकारच्या आण हो. "

मनी गेली आणि शिंप्याला म्हणाली, " शिंपीदादा, तीन आण्याच्या आकाराच्या थोड्या गुंड्या दे पाहूं. "

छोटी चिमी भारीच व्रात्य होती. तिच्या दंगेखोरपणावर चिडलेल्या मास्तरीणबाई म्हणाल्या,

" चिमे, मी तुझी आई असायला पाहिजे होतें म्हणजे चार दिवसांत-"

" मग मी सांगतें बाबांना तसं करायला "

मास्तरः—एका मिनिटाचे सेकंद किती ?

विद्यार्थीः—खरोखरीच मिनिट कीं, " एक ' मिनिट ' थांब " असं आपण म्हणतों तें मिनिट ?

परीक्षकः—एखादा बुडलेला मनुष्य वर काढल्यावर प्रथम काय करावं ?

विद्यार्थीः—पण तो मनुष्य कोणत्या जातीचा ?

परीक्षकः—यांत जातगोताचा काय प्रश्न ?

विद्यार्थीः—वा ! असं कसं ? मुसलमान अगर, खिस्ती आणि हिंदु यांची व्यवस्था वेगवेगळी असते.

धरलेला चोर पळून गेल्यावर इन्स्पेक्टरसाहेब फार चिडले होते. त्यांनीं जमादाराला विचारलें,

" करीमखान, चोर सुटला कसा ? आणि तो पळून जाऊं लागला तर पाठलाग कां नाहीं केला ? "

" केला हुजूर. पण तो बदमाष त्या सराफाच्या बंगल्यांत शिरला, आणि त्याच्या फाटकांवरच्या पाटीवर लिहिलें होतें कीं, " आंत जाण्याची मनाई आहे. "

❦ ❦ ❦

लहान मुलगा रात्रीं झोपण्यापूर्वीं देवाची प्रार्थना करतांना– " मनीला माझ्याबर दगड न फेकण्याची, देवबाप्पा बुद्धि दे. काल मी तुला हेंच सांगितलें होतें पण तूं ऐकलें नाहींस. उद्यां माझ्याबर तिनें दगड फेंकले तर मी तिला चावल्याशिवाय सोडणार नाहीं. मग मात्र मला पाप लावूं नको. पण लावलेंस तर तुझीहि तसबीर मी फोडून टाकीन; मग लाव कसा तो ! "

❦ ❦ ❦

बाबूः—बाबा, आज मी सहभोजन केलें.

बाबाः—अरेरे ! भ्रष्टाकार ! गाढवा, कुठल्या महारांच्या पंक्तीला तूं गेला होतास ?

बाबूः—आमच्या घरचेच आहेत ते. दादाला अन् आण्णाला " महार मांग आहेत मेले " असं आई म्हणत होती वाढतांना.

❦ ❦ ❦

गिऱ्हाईकः—तीन वर्षांपूर्वीं हाच आंबा एका पैशाला मिळत असे.

फळवालाः—हा नसेल तो शेट. हा तर चार दिवसांपूर्वींच म्यां झाडावरून तोडलाय् कीं.

❦ ❦ ❦

एक उतारूः—ही आतां गेली ती गाडी या स्टेशनावर थांबली कां नाहीं ?

पोर्टरः—त्या एंजिनड्रायव्हरचें व आमच्या स्टेशनमास्तरचं बरं नाहीं.

❦ ❦ ❦

आरोपीः—(तुरुंगाची शिक्षा ऐकून रडत) महाराज, काय केलंत हें ? आजपर्यंत एकदांसुद्धां मी तुरुंग कसा तो पाहिला नाहीं आणि—

न्यायाधीशः—अरे, मग त्यांत रडायला काय झालं एवढं ! आतां दिसेलच कीं तो तुला.

❦ ❦ ❦

न्यायाधीशः—(आरोपीस) तुझें काय म्हणणें आहे ? तूं दोषी आहेस कीं निर्दोषी आहेत ?

आरोपीः—सगळा पुरावा झाल्याशिवाय तें मी कसें सांगूं शकेन महाराज!

❦ ❦ ❦

एक पडे पहिलवान कुस्तींत कर्मधर्मसंयोगानें एकदां विजयी झाले. कुस्तींत बक्षिस मिळालेला पटका बायकोपुढें ठेवून स्वतःचें रसाळ गुणवर्णन करीत ते म्हणाले, " एकदोनदां नाहीं तर तीन बेळ त्यानें मला चांगलं दमवलं, पण शेवटीं मीं असा एक डाब केला कीं यंव् ! त्याला सपशेल निजविलाच. "

पतीचें गुणवर्णन ऐकून पत्नीला हसूं आलें आणि तिच्या कमरेवर असलेल्या किरकिऱ्या मुलाला त्याचे मांडीवर ठेवीत ती म्हणाली, " आतां बाळालाहि आपण तसंच निजवायचं गडे ! "

❦ ❦ ❦

" तुमची शेतकीची जुनी पद्धत अगदीं कुचकामाची आहे " ॲग्रिकल्चरल कॉलेजचे तरुण पदवीधर आपल्या शेतकरी वडिलांस म्हणाले, " या तुमच्या वांग्याच्या झाडाकडे पहा. यावर दहा—बारा वांगीं आलीं तरीसुद्धां मी और म्हणेन. "

" मी सुद्धां ! " वडील गंभीरपणें म्हणाले, " कारण हें झाड मिरचीचं आहे लखोबा ! "

❦ ❦ ❦

आगगाडींतील दोन उतारू जवळजवळ बसले होते. तिकीट कलेक्टर तिकीट तपासायला आला तेव्हां ज्याच्या जवळ तिकीट होतें त्यानें तें दाखविलें. दुसऱ्याला विचारतां तो म्हणाला " साहेब, आमच्या दोघांचं तिकीट एकच आहे बरं का ! पण आम्हीं कांहीं भांडत बिंडत नाहीं हो त्याकरितां. तुम्ही आपले वाटेनें जा कसे ? "

❦ ❦ ❦

शंभर वर्षें आयुष्य लाभल्यामुळें प्रसिद्धि पावलेल्या एका इसमाभोंवतीं वर्तमानपत्राच्या बातमीदारांचा गराडा पडला होता. इतकीं वर्षें तुम्हांला कोणत्या गुरुकिल्लीच्या साधनानें जगतां आलें, अशा आशयाचे बहुतेक प्रश्न त्यांना विचारण्यांत आले.

बराच वेळ विचार केल्यानंतर त्या वृद्ध मनुष्यानें उत्तर दिलें,
" मीं आज शंभर वर्षांचा आहें, याचें मुख्य कारण म्हणजे मी १८३६ सालीं जन्मलों हें होय ! "

❦ ❦ ❦

" मीं पुष्कळ बिसराळू लोक पाहिले, पण आमच्या ऑफिसांतल्या कॅशियर गणपतरावांनीं सर्वांवर कडी केली. "

" काय केलं त्यांनीं ? "

" अहो, परवां ते मोंगलाईंत एकाएकीं पळून गेले, पण जातांना ते आमच्या ऑफिसांतलं नोटांचं बंडल कपाटांतच ठेवून गेले. "

❦ ❦ ❦

साहेबः—काय रे, आज इतका उशीर कां झाला तुला ?

कारकूनः—मी जिन्यावरून खालीं पडलों, साहेब.

साहेबः—मग तर तूं लवकर यायला पाहिजे होतास !

❦ ❦ ❦

एक उनाड मुलगा झाडावर पेरू चोरण्याकरितां चढला. तें पाहून माळ्याचा खवीस कुत्रा झाडाखालीं जाऊन मुलाला चावण्याकरितां दोन पायांवर उभें राहून त्याकडे पाहून भुंकत होता. इतक्यांत माळी आला. त्यानें दरडावून विचारलें, " कायरे पोरा, या झाडावर तुझें काय काम आहे ? "

मुलानें उत्तर केलें—" तुमच्या कुत्र्याला दोन पायांवर उभें राहून नाचायचा खेळ करायला शिकवितों आहें दुसरें काय ? "

❦ ❦ ❦

एक प्रवासी मोटारला अपघात झाल्यामुळें, उन्हांत चालत एका खेडयांत एका ब्राह्मणाच्या घरीं गेला. त्यानें अच्छेरभर दूध विकत मागितलें, तें ब्राह्मणानें दिलें. प्रवासी म्हणाला, " याचे किती पैसे देऊं ? " ब्राह्मण—" मी काय असें दूध विकीत असतों वाटतें ? आज तर एकादशीचा पवित्र दिवस. एकहि पैसा घेणार नाहीं. फारच झालें तर जातांना माझ्या मुलाच्या हातावर खाऊकरितां १ रुपया ठेवा म्हणजे झालें ! "

❦ ❦ ❦

आई मुलाचें कौतुक शेजारणीला सांगत होती. " वर्षाचा तर आहे. पण आज दोन महिन्यांपासून चालतो आहे. "

शेजारीण---" अरेरे ! दोन महिने चालतो आहे तो. फार दमला असेल नाहीं ! "

" तुमच्या मित्राला एकटें असल्यावर स्वतःशींच बोलायची संवय होती हें खरं का ? "

" तें मी कसं सांगू ? कारण जेव्हां मी त्याच्याकडे जाई, तेव्हां तो एकटा कधींच नसे. "

चित्रकारः---समजा, माझ्या या चित्रसंग्रहाला आग लागली, तर यांतलीं कोणतीं चित्रं वांचवण्याचा तुम्ही प्रयत्न कराल ?

पाहुणाः---दाराजवळ असतील तीं.

राधाबाईः---(नवीन स्वयंपाकिणीस) आणि हें पांहा, मी अगदीं सकाळींच चहा घेत असतें, बरं का ?

बाईः---असं का ? मग माझी कांहीं वाट पाहूं नका चहाच्या वेळीं. तुम्ही एकट्याच घेत चला.

१ ला---"तुमचा कुत्रा मोटा लाघवी. तुमच्यावर प्रेम करणारा दिसतो."

२ रा--" आहे खरा तसाच. गेल्या महिन्यांत एका मागून एक अशा तीन गिऱ्हाइकांना पुरी किंमत २०-२० रुपये घेऊन तो विकला, तरी तो पुनः घरीं आहेच. मजवरच्या प्रेमाशिवाय तो मला असा नफा कसा करून देईल ? "

" कायरे, तुझे शेट एका खजिनदाराच्या शोधांत आहेत म्हणे ? गेल्या आठवड्यांतच त्यांनीं एक खजीनदार नेमला होता ना ? "

" होय. त्याच्याच शोधांत आहेत ते. "

बंडोपंतः---तुमच्या छत्रीला बरंच मोठं भोंक पडलं आहे कीं !

दत्तोपंतः---हो, आणि त्याचा फार उपयोग होतो मला. पाऊस थांबला कीं नाहीं, हें मी त्यांतून पाहतों.

गवळीः——सारं दोन पैशांचं तर दूध ! त्याच्यांत माशी निघाली नाहीं तर मग काय निघावं ? हत्ती निघाबा असं तुम्हांला वाटतं का ?

नाटककारः——माझ्या नाटकाच्या पहिल्या प्रयोगाच्या रात्रीं तिकिटाच्या खिडकीशीं लोकांचा नुसता तोबा उडला——

मित्रः——पण सगळ्यांचे पैसे परत देबबिलेस ना ? शाबास !

❦ ❦ ❦

पत्नीः——हं काय ? बेबीला टेबलावर कशाला निजबलंत ?

झोंपाळू पतिः——ती खालीं पडली तर मला ऐकूं यावं म्हणून !

❦ ❦ ❦

पोऱ्याः——टेलिफोन बिघडला आहे, साहेब.

साहेबः——मग त्यांत सांगायला काय आलास एवढं ? कंपनीला फोन कर कीं, आमचा फोन दुरुस्त करण्यासाठीं लौकर मनुष्य पाठवा.

❦ ❦ ❦

घरीं मामा पाहुणा आला. बनीच्याकडे वळून त्यानें तिचा सहा महिन्यांचा मुलगा प्रेमानें घेतला आणि तो म्हणाला—" बने, याचा चेहरा थेट त्याच्या बापासारखा आहे ! तुझ्यासारखा नाहीं. "

बनीः——" नाहीं हो. आज दोन दिवस तो मोडशीनें हगून ओकून हैराण झाला आहे. म्हणून इतका दुर्मुखलेला दिसतो. एरवीं तो हसतमुख आहे बर कां ! "

❦ ❦ ❦

न्यायाधीशः——" काय, खटला चालावायला तूं वकील नाहीं दिलास ? "

आरोपीः——" नाहीं सरकार. "

न्यायाधीशः——" अरे कोणी वकील पाहून दे. "

आरोपीः——" वकीलाला कुठून पैसे आणूं सरकार ? ज्यूरींत माझे चार मित्र आहेत. "

❦ ❦ ❦

" अरे मला कळलं कीं, तूं पुण्याला गेला आहेस. आणि तूं तर इथंच !"

" गेलों होतों पण वाटेंतूनच आलों परत. पांच मैल गेलों अन् लागले पाय दुखायला. एक पाऊल उचलायचं म्हणजे जिवावर यायला लागलं. अन्

पुणं तर राह्यलं तब्बल दीड मैल. तेव्हां पुण्याचा नाद दिला सोडून आणि घर गाठलं कसं तरी. "

❦ ❦ ❦

पाहुणा आलेला पाहून राधाबाईनीं कांचेच्या कपाटांतील मुरंब्याची बाटली लपवून ठेवली.

जेवतांना बोलतां बोलतां पाहुणे सहज म्हणाले, " आतांशा मुरंबा फार दुर्मिळ झाला आहे, नाहीं ? नाहींपेक्षां तो बाट्यांच्या वाट्या प्यालों असतों."

"तुम्हाला मुरंबा आवडतो तर ! तरच आईनं तो मघां लपवून ठेवला ! " बाबूनें मध्येंच उत्तर दिलें. "

❦ ❦ ❦

" एवढ्याशा चुकीबद्दल इतकं नको कांहीं बोलायला. "

" ही एवढीशी चूक ? "

" नाहींतर काय ? दूध आधीं तापवून विरजण घालायचं, तें आधीं विरजण घालून मग तापवलं एवढंच कनी ? "

❦ ❦ ❦

" चिमे, तुझ्या बाबांचं वय काय ? "

" चाळीस वर्षे. "

" आणि तुझ्या भावाचं ? "

" पन्नास वर्षे. "

" तें ग कसं ? "

" बापसे बेटा सवाई असं नाहीं कां परवां त्याचे मास्तर म्हणाले ? "

❦ ❦ ❦

व्याख्याते गेले दोन तास चऱ्हाट बळीत होते. श्रोतृसमुदाय कंटाळून गेला होता. शेवटीं ते म्हणाले,

" मला वाटतं मीं आपला बराच वेळ घेतला. परंतु माझ्याकडे घड्याळ नसल्यामुळं मी किती वेळ बोलत होतों, हें मला समजणं शक्य नव्हतं. या सभागृहांतही घड्याळ नाहीं—"

एक श्रोताः—पण आपल्यामागं भिंतीवर कॅलेंडर लावलं आहे तें कां पहात नाहीं ?

❦ ❦ ❦

संपादकः—आपला हा लेख आम्हांला छापतां येणार नाहीं.

कविः—अहो, पण तो लेख नव्हे, कविता आहे ती माझी. विरामा-ऐवजीं उभ्या रेघा नाहीं कां मारल्या ?

❦ ❦ ❦

" अहो भटजी, आज नैवेद्याशिवायच पूजा संपवलीत ? "

" ते कां बाईसाहेब ? मी गुळाचा नैवेद्य दाखवला कीं. "

" पण मी गूळ तरी कुठं ठेवला होता ? "

" पण बाळासाहेब होते कीं जवळ. त्यांना आपणच गुळाचा गणपति म्हणतांना ? मी आपलं त्यांच्याभोंवतींच पाणी फिरवलं. "

❦ ❦ ❦

" काल मी तुझं गणित सोडविण्यांत तुला मदत केली हें तूं सांगितलंस कां मास्तरांना ? " वडील भाऊ म्हणाला.

" हो ! "

" शाबास ! फार प्रामाणिकपणा दाखविलास तूं !—अन् मग मास्तर काय म्हणाले ? "

" मास्तर म्हणाले, कीं वडील भावाच्या मूर्खपणाबद्दल मी तुला शिक्षा करीत नाहीं. "

❦ ❦ ❦

न्यायाधीशः—तूं त्या घरांत किती वेळ होतास ?

कैदीः—परत बाहेर येईपर्यंत !

❦ ❦ ❦

एका खेडवळ माणसाची व पोस्टमनची एकदां रस्त्यांत गांठ पडली.

" रामराम, कुठं चालला, दादा ? " खेडवळानें प्रश्न केला.

" या मैलावरच्या गांवांत हें वर्तमानपत्र द्यायला जातों आहे. "

" त्या पायीं कशाला एवढा त्रास घ्यायला हवा ? पोस्टानं द्या पाठवून ! "

❦ ❦ ❦

मारवाडी (टॅक्सी भरधांव धांवते आहे हें पाहून):—काय रे, काय गडबड आहे ?

ड्रायव्हरः—शेट, ब्रेक लागत नाहींत आणि गाडीहि आवरत नाहीं मला !

मारवाडीः—अरे, मग मिटर खालीं कर म्हणजे थांबेल !

❦ ❦ ❦

मास्तर ' भूतदया ' या विषयावर चार शब्द वर्गाला सांगत होते. मध्येंच ते म्हणाले, " काय रे रामू, तुझे वडील प्राणिमात्रांना दया दाखवतात कां ? "

" हो मास्तर; कालच आमच्या शेजारच्या धोंडूला " आमच्या कुत्र्याला हात लावशील तर तुझा खून करीन " असं त्यांनीं सांगितलं. "

❦ ❦ ❦

सिनेमाप्रेक्षक (मधल्या सुट्टीनंतर):—मी मघां बाहेर जातांना तुमच्या पायावर पाय दिला होता कां ?

खुर्चीवर बसलेला प्रेक्षक (अजून ही पाय दुखत असल्यामुळें संतापानें) होय. होय.

पहिला सि. प्रे.:—तर मग हीच माझी रांग !

❦ ❦

शिपाईः—(शाळेंत जाणाऱ्या मुलास) काय रे, ही गाय अन् वासरूं कुणाचं आहे ?

मुलगाः—गाय कुणाची आहे हें कांहीं माहिती नाहीं आपल्याला ! पण वासरूं कुणाचं आहे तें माहित आहे !

शिपाईः—कुणाचं आहे वासरूं ?

मुलगाः—गाईचें ?

❦ ❦ ❦

शिक्षकः—प्राचीन आर्य लोक कोणत्या बाबतींत आमच्यापेक्षां विशेष भाग्यशाली होते ?

विद्यार्थीः—त्यांना न शिकतां संस्कृत येत असे.

❦ ❦ ❦

घरीं शास्त्रीबुवा पाहुणे आले होते. छोटा बाबू बराच वेळ त्यांच्या चेहऱ्याकडे पाहात राहिला. नंतर तो त्यांना कांहीं विचारण्याच्या बेतांत होता. इतक्यांत त्याचे वडील दरडावून म्हणाले,

" हां, बाबू ! थोर मंडळी बोलत असली म्हणजे लहान मुलांनीं गडबड करूं नये. "

पण शास्त्रीबुवा मुलाची कड घेऊन म्हणाले,

" नका पंत त्याला अडवूं. काय रे बाबू, काय म्हणणं आहे तुझं ! "

" माझं कांहीं फार म्हणणं नाहीं. तुम्ही यायच्या अगोदर 'शास्त्रीबुवा अगदीं एककल्ली आहेत' असं बाबा म्हणत होते; पण आत्तां तर तुमच्या दोन्ही बाजूंनीं कल्ले दिसताहेत ! "

❦ ❦ ❦

डॉक्टरः—तुम्हांला जेवणापूर्वीं एक तासभर मी गरम पाणी पिण्यास सांगितलें होतें ना. मग ?

रोगीः—काय करूं डॉक्टर. मी एक तास पाणी पिण्यास सुरुवात करतों पण दहा मिनिटांपेक्षां अधिक वेळ पाणी पितांच येत नाहीं.

❦ ❦ ❦

शिक्षकः—दूरचा नातलग म्हणजे कोणरे रामू ?

रामूः—आमचे बाबा, मास्तर, सध्यां ते कलकत्त्याला असतात.

❦ ❦ ❦

दोघे मित्र विहिरीशीं बोलत उभे होते. एकाचे हातांतला रुपया विहिरींत पडला. तें पाहून त्यानें खिशांतील पैशाचें पाकीट काढून विहिरींत टाकलें.

दुसरा म्हणालाः—" अरे, हें काय केलेंस ? "

पहिल्यानें उत्तर केलेंः—" एका रुपयाकरितां विहिरींत पाणबुड्या उतरवून त्याला पैसे कोणीं द्यावेत ? "

❦ ❦ ❦

पाहुणेः—(आतां काय बोलावें हें न सुचल्यामुळें) बरें, हवापाणी कसें काय ?

यजमानः—तें कांहीं आज सांगतां यायचें नाहीं. कारण, आज आमच्या 'सुग्राम समाचारा'ला सुट्टी असते.

❦ ❦ ❦

मास्तरः—पिण्याचं पाणी उकळलं नाहीं तर काय होतं ?

१ ला विद्यार्थीः—दोषी ताप.

मास्तरः—आतां तूं रे ? पाणी उकळल्यावर काय होतं ?

दुसरा विद्यार्थीः—चहा सर.

दोघे मित्र रात्रीं प्रवास करतांना त्यांना चोरांनीं आडवून उभें केलें, व ते दरडावून म्हणाले, " काढा एकदम खिशांतून काय असेल तें बाहेर आणि आमच्या स्वाधीन करा. " सदूच्या खिशांत दहा रुपयांची नोट होती ती काढून त्यानें विष्णूच्या हातीं दिली आणि तो म्हणाला, " हे घे बाबा आपले दहा रुपये परत. महिन्यापूर्वीं तुझ्याकडून उसने घेतले होते ते. आतां जुनी बाकी कांहीं राहिली नाहीं रे बुवा ! "

घरीं पाहुणे आले त्यापुढें गृहव्यवस्थेची ऐट मिरविण्याकरितां मालकीण कुणबिणीला हाक मारून म्हणाली, " तुला सांगितल्याप्रमाणें " ब्रासो " लावून सगळे पितळी पदार्थ स्वच्छ केलेस ना ? "

कुणबीणः—" होय बाईसाहेब, आतां फक्त आपल्या हातांतल्या आंगठ्या व गोठ तेवढे साफ करावयाचे राहिले आहेत. "

वर्षभर राहून एक गृहस्थ हॉटेल सोडून जात होता. जातेवेळीं तो मॅनेजरास म्हणाला, " हें पाहा, मला येणारीं सर्व पत्रं या माझ्या नवीन पत्त्यावर पाठवून द्या; पण एका उंच व काळ्या स्त्रिचीं पत्रं मात्र केराच्या टोपलींत फेंकून द्या. "

म्हातारीः—मास्तर, एक जाण्यायेण्याचं तिकीट द्या पाहूं.

तिकीटमास्तरः—अहो बाई, तुम्हाला कुठं जायचं ?

म्हातारीः—(रागावून) जायचं मसणांत ! त्याच्याशीं काय करायचंय् तुला ? तिकीट द्या म्हटलं द्यावं ! बायका माणसं कुठं जातात नि कुठं नाहीं त्याची एवढी चौकशी कशाला करायला हवीय् ?

वृद्धः—काय रे, करतोस काय हल्लीं ?

तरुणः—एका मुलीवर प्रेम करतों, आजोबा—!

वृद्धः—अँ ऽ ऽ ! मग खातोस काय !

तरुणः—शिव्या.

❦ ❦ ❦

बुडताः—हां ! हां ! मला वांचवूं नका. मी मुद्दाम बुडतों आहें. राजी-खुषीनें आत्महत्या करितों आहें.

वांचविताः—आत्महत्या करा ! पण, या वेळीं नको. आज बुडत्याला वांचविल्याबद्दल जीवदयासंघाचें दहा रुपयांचें बक्षीस मला मिळूं द्याच ! मग पुन्हां वाटलं तर जीव द्या.

❦ ❦ ❦

प्रो. कोरडे यांच्या घराला आग लागल्याचें कळलें. तेव्हां प्रो. ओरडे त्यांच्या समाचारास आले.

" काय हो, कितपत नुकसान झालें ? "

" बाकी कांहीं तसें नुकसान झालें नाहीं हो. पण दहा वर्षांच्या व्याख्या-नांस पुरतील इतकीं वेदांतावरचीं माझीं टिपणें जळून गेलीं हीं मोठी हानि झाली ! "

" असें ? ती काय अगदीं भुर्रकन् जळून गेलीं असतील ! कारण त्यांमध्यें ओलाव्याचा अंशहि नसणार ! "

❦ ❦ ❦

घड्याळजीः—काय हो, कसा काय तुमचा धंदा चालला आहे ?

गिऱ्हाईकः—अगदीं तुम्ही दिलेल्या घड्याळासारखा !

घड्याळजीः—अंः ! मी तर ऐकलें कीं तुमचा धंदा बंद पडला म्हणून !

गिऱ्हाईकः—म्हणूनच म्हटलें कीं अगदीं तुमच्या घड्याळासारखा चालू आहे.

❦ ❦

रोगीः—काय सांगू डॉक्टर ! मला सध्यां विस्मरणाचा भयंकर रोग जडला असून त्याच्या आठवणीनें माझी मरणप्राय स्थिति झाली आहे.

डॉक्टरः—मग असं करा तुम्ही ही गोष्टच विसरण्याचा प्रयत्न करा. म्हणजे झालें.

❦ ❦ ❦

खंडोः—काय हो, डॉक्टरांनीं तुमच्या पायांतली सूच काढिली ना ?
बंडोः—पायांतली काढिली न् बिलांत घातली !

❦ ❦ ❦

किशोरीः—काय ग तूं लोकांत नेहमीं सांगत असतेस कीं तुझी आई शोभण्याइतकी मी वृद्ध आहें म्हणून ?

मथुराः—छे ग बाई ! किती खोटं बोलतात तरी लोक. तुझी लेक शोभण्याइतकी मी लहान आहें असंच मी लोकांत सांगतें. ”

❦ ❦ ❦

वटवट्या न्हावीः—साहेब, केंस करडे दिसायला लागले कीं !

रामभाऊः—तोंड थांबवून हात चालवले नाहींस झटपट तर ते पांढरे होतील अशी भीति वाटायला लागली आहे मला.

❦ ❦ ❦

“ काल रात्रभर दाढदुखीनं बेजार झालों होतों मी. ”
“ आतां कशी काय आहे ती ? ”
“ कांहीं सांगतां येत नाहीं. ”
“ म्हणजे ! तुमच्या दाढेचं तुम्हांला सांगतां येत नाहीं ? ”
“ होय बुवा. ती दाढ आतां माझ्या तोंडांतच राहिली नाहीं. ”

❦ ❦ ❦

“ बायकांना बिसराळू म्हणतात. पण आमच्या हिची स्मरणशक्ति अगदीं तीव्र आहे अन् ती महागहि आहे. ”

“ स्मरणशक्ति आणि ती महाग ! म्हणजे काय ? ”

“ नवीन कोणी दिसलं कीं हिला कुठलं तरी नातं आठवतं. आणि त्यामुळं मला थोडी तरी चाट बसल्याशिवाय राहात नाहीं. ”

❦ ❦ ❦

१ लाः—“ हें पहा, या जगांत खोटें कांहीं कामाला येत नाहीं. ”

२ राः—“ भलतेंच कांहीं तरी ! हे तोंडांतले ३२ चे ३२ दांत खोटे आहेत. हरबरे कडाकड फोडून खातों. प्रकृति चांगली सुधारली. ”

❦ ❦ ❦

१—“ पांचव्या तारखेला मला ५० रुपये मिळतात: व सहाव्या तारखेला माझ्या कुटुंबाला ५० रुपये मिळतात. ”

२—"मग तूर्त ठीक दिसते आहे. ५० नी ५० मिळून शंभर झाले."

१—" अहो तसें नव्हे. मला आज पगाराचे ५० रुपये मिळाले तर ती दुसरेच दिवशीं सकाळीं घरखर्चाकरितां म्हणून मजकडून ५० रुपये मागून घेते."

❦ ❦ ❦

" गोविंदराव, तुमच्या गोप्यानं आज मला दगड मारला."

" कुठं लागला ?"

" लागला नाहीं. थोडक्यांत चुकला."

" मग तो गोप्या खास नव्हे. त्याचा नेम कधींच चुकायचा नाहीं."

❦ ❦ ❦

बाईसाहेब (मोलकरणीस)—एका वेड्याच्या इस्पितळांत नोकरी करण्या-साठीं तूं आमची नोकरी सोडणार आहेस असं मीं ऐकलं. खरं का हें ?

मोलकरीणः—हो !

बाईसाहेबः—पण वेड्याच्या इस्पितळांत जें काम तुझ्या अंगावर पडणार आहे, त्याचा अनुभव तरी आहे का तुला ?

मोलकरीणः—खात्रीनें बाईसाहेब ! पांच वर्षे मी इथं नोकरीला आहें. हा अनुभव काय कमी झाला ?

❦ ❦ ❦

मास्तरः—तुझा इतिहास फार कच्चा असल्यामुळं तुला पुस्तकांतील एक पान २० वेळां लिहून आणायला सांगितलं होतं, पण तूं तर पंधराच वेळां तें लिहिलं आहेस.

मुलगाः—होय मास्तर, तसं असूं शकेल. माझं गणितही कच्चंच आहे.

❦ ❦ ❦

रिपोर्टरः—आपलें नांव वृत्तपत्रांतून झळकल्यामुळें तुम्हांला आनंद होत नाहीं ?

प्रसिद्ध नटः—(कर्जदाराच्या तगाद्यामुळें वैतागलेला):—मुळींच नाहीं. त्यामुळें माझ्या कर्जदारांना माझा पत्ता बिनायासें आणि बिनचूक मिळतो.

❦ ❦ ❦

जेलरः—(कैद्यास) तुला तुरुंगांत घालायला काय कारण घडलं ?

कैदीः—निव्वळ चुरस साहेब !

जेलरः—काय निव्वळ चुरस ? पण अशी तूं केलीस तरी कुणाबरोबर आणि ती कसली ?

कैदीः—साहेब, सरकाराबरोबर. त्यांच्यासारख्या नोटा काढण्याचा धंदा मीं सुरू केलेला त्यांना सहन झाला नाहीं. थोरामोठ्याबरोबर गरिबांनीं चुरस करूं नये हेंच खरें !

❦ ❦ ❦

न्यायाधीशः—(आरोपीस) खोट्या नोटा केल्यामुळं तुला सात वर्षांची सक्त मजुरीची शिक्षा ठोठावतों. खोट्या नोटा करण्याचं वास्तविक तुला कांहींच कारण नव्हतं.

आरोपीः—साहेब, खऱ्या नोटा करण्याचा अधिकार आम्हांला मिळता तर मीं कशाला केल्या असत्या खोट्या नोटा ?

❦ ❦ ❦

अधिकारीः—डॉक्टरकडं जायची थाप मारून इथून गेलात, आणि अर्ध्याच तासांत एका गृहस्थाबरोबर तुम्ही त्या दुकानांत करम खेळत बसलेले मीं पाहिले.

कारकूनः—ते डॉक्टरच होते रावसाहेब.

❦ ❦ ❦

दुकानदारः—“ तुमच्याकडे पत्रें पाठवून बिलाचे तगादे करतों. पण उत्तर येत नाहीं असें पाहून गेल्या आठवड्यांत बिलाबरोबर उत्तराकरितां एक तिकीटहि पाठविलं. तरी उत्तर नाहीं तें नाहींच ! ”

गिऱ्हाइकः—“ बिलाचे पैसे देतां येत नाहींत हें कळवून तुमची निराशा करण्याला तुमचें तिकीटहि खर्चावें इतका अधम मी नाहीं. ”

❦ ❦ ❦

रामरावः—एकदांचें रामरावाला घरींच काम मिळालें ?

रमापाईः—अग बाई ! अन्न तें कसलें ?

रामरावः—मुलाला सांभाळण्याचें.

❦ ❦ ❦

जेलरः—येथून सुटल्यावर नंतर तूं काय करणार आहेस ?

कैदीः—जवाहिऱ्याचं दुकान काढणार आहें.

जेलरः——पण त्याकरितां भांडवल बरंच लागेल, नाहीं ?

कैदीः——कांहीं विशेष नाहीं. एकदोन रात्रींचं काम आहे.

❦ ❦ ❦

पत्नीः——काय हो, मी गात असतांना तुम्ही ओटीवर जाऊन कां बसतां ?

पतिः——वा ! नाहीं तर लोकांना वाटायचं मी तुला मारतों आहें म्हणून !

❦ ❦ ❦

" हा आपल्या बायकोशीं मारामारी करीत होता मीं याला पकडला तेव्हां " पोलीसनें कोर्टास सांगितलें.

" पकडला नव्हे ' सोडवला तेव्हां ' असं म्हणा. "

❦ ❦ ❦

रामरावः——तुम्हाला पाहिलं म्हणजे मला कृष्णरावांची लगेच आठवण होते.

गोविंदरावः——पण त्यांच्यांत आणि माझ्यांत तर मुळींच साम्य नाहीं.

रामरावः——खरंच. पण तुम्हां दोघांकडूनही माझे उसने घेतलेले पैसे यावयाचे आहेत.

❦ ❦ ❦

मित्रः——ह्या लग्नापासून तुला ऐकंदरींत बराच फायदा झालेला दिसतो.

नाटककारः——फायदा ! माझ्या बायकोच्या पूर्वचरित्रावर मला एकंदर तीन नाटकें आतांपर्यंत लिहितां आलीं कीं ?

❦ ❦ ❦

१ः——चार जोडयाच्या जोडया जास्त फाडाव्या लागल्या तरी चालेल. पण माझ्या मुलीला मूर्खाच्या गळ्यांत बांधणार नाहीं. "

२ः——तुमच्या मुलीच्या आईच्या लग्नाच्या वेळीं तिचा बाप स्थळें पहात अनवाणी हिंडावयाला निघाला असेल. जुन्या पिढीच्या चुका नव्या पिढींत दुरुस्त करायला पाहिजेत खऱ्या. "

❦ ❦ ❦

गायनशाळेंतील शिक्षकानें श्रीमान् विद्यार्थ्याला दोन महिने घसा फोडून घेऊन गाणें शिकविलें; पण फुकट. एक दिवस विद्यार्थी समीप येऊन म्हणाला— " सर मी आतां पुढच्या संमेलनांत गाऊन दाखविणार. "

गुरुजीः——" संमेलनाच्या सभेच्या शेवटीं सगळे उठून वंदे मातरम् गाऊं लागतील तेव्हां तुम्ही गा कीं ! "

❦ ❦ ❦

जुन्या मोटारीचा मालकः—" या किंमतींत मोटारीबरोबर तुम्हांला अवश्य त्या सगळ्या वस्तु दिल्या आहेत. रस्त्यांचे नकाशे सुद्धां. "

मोटार खरेदी करणारः—" पण ह्याबरोबर एखादें रेल्वे टाईम टेबलहि नाहीं का ? गाडी लक्षांत घेऊन मी म्हणतों. "

" 'खाण तशी माती' या म्हणीच्या विरुद्ध असं एखादं उदाहरण सांग पाहूं "

" अमृत. "

" तें कसं काय ? "

" समुद्रांतून निघूनही समुद्राच्या पाण्याचा खारटपणा अमृताच्या अंगीं मुळींच नाहीं म्हणून ! "

" बायकांना आपल्या नांवाची किंमत नाहीं हेंच खरं. तारा देशपांडेनं परवां नाहीं कां आपलं नांव घालवलं ! "

" अरे पण असं तिनं केलं तरी काय ? "

" ल—ग्न ! "

डॉक्टरः—(तरुण कवीला नीट तपासल्यानंतर) मेंदूला थोडासाही ताण पडेल असें तुम्हीं करतां नये.

कविः—कविता देखील करायच्या नाहींत का ?

डॉक्टरः—(हंसून) छेः छेः, कविता वाटेल तेवढ्या करा.

गोविंदरावः—चोरीच्या आरोपावरून तुमच्या मुलाला शिक्षा झाली असं मी ऐकतों तें खरं का ?

बापः—(अभिमानानें) हो, शेवटीं स्वतःच्या श्रमानं तो पोट भरीत आहे.

दारांतच बांधलेल्या व सारख्या भुंकणाऱ्या कुत्र्याची चर्या व त्याच्या चेहऱ्यावर उमटलेले भाव पाहुण्यांना फारसे पसंत पडले नाहींत. पाहुण्यांच्या मनाची चलबिचल यजमानांच्या लक्षांत येतांच ते म्हणाले, " मुळींच घाबरूं नका. तुम्हांला माहीत नाहीं का, कीं भुंकणारा कुत्रा चावत नाहीं. "

" तें मला माहित आहे हो. पण प्रश्न इतकाच आहे कीं, या कुत्र्याला तें तत्त्व माहित आहे का ? "

❦ ❦ ❦

शिक्षकः—माशी व हत्ती यांमधील फरक सांगा.

विद्यार्थीः—हत्तीच्या अंगावर माशी बसूं शकते; पण माशीच्या अंगावर हत्ती असूं शकत नाहीं.

❦ ❦ ❦

वकीलः —" काय हो तुम्ही मोठे सत्यवक्ते आहा ना ? चार वर्षांपूर्वी याच कोर्टांत तुम्ही एका जबानींत सांगितलें कीं, तुमचें वय ३५ आहे म्हणून आणि आजहि फिरून वय ३५ सच म्हणून सांगितलेंत ? "

साक्षीदार (खेडवळ):—" यांत काय संशय ? काल एक व आज-दुसरें असें सांगणारा हा इसम नाहीं ! एकदां म्हटलें तेंच दुसऱ्यांदा. त्यांत फरक व्हावयाचाच नाहीं. "

❦ ❦ ❦

" खात्रीच्या माणसाशिवाय आम्ही नेमणूक करणार नाहीं. आमचा व्यवहार सारा पैशाचा आणि जडजवाहिराचा. तुम्हांला इथं नोकरी हवी असेल तर तुमच्या हुषारीबद्दल व सचोटीबद्दल सर्टिफिकेट्स् पाहिजेत. "

" कांहीं हरकत नाहीं. माझ्यावर तिजोरी फोडल्याबद्दल तीन वेळ खटला झाला, पण प्रत्येक वेळीं मी निर्दोषी म्हणून सुटलों. मॅजिस्ट्रेटच्या ठरावाच्या नकलाच आणतों हव्या तर. "

❦ ❦ ❦

" कां रे, तुला शिक्षा कशाबद्दल झाली ? "

" सायकल हळूं चालवल्याबद्दल. "

" हळूं चालविल्याबद्दल ! फार जोरांत पळवल्याबद्दल असेल. "

" छे हो. हळूं चालवली म्हणून तर सायकलच्या मालकानं मला गांठलं. "

❦ ❦ ❦

" तुझ्या वर्तनाबद्दल खात्री देईल असा कोणी इसम इथं आहे काय?" न्यायाधीशानें विचारलें.

" हो. हे आहेत. " असें म्हणून आरोपीनें फौजदारांकडे बोट दाखवलें

फौजदारः—काय मी ? तुझी मला कांहींच माहिती नाहीं !

आरोपीः—हाच माझ्या चांगल्या वर्तनाचा पुरावा. एक वर्ष झालं मला या शहरांत येऊन. मी बदमाश असतों तर फौजदारसाहेबांना नसती का माझी माहिती लागली ?

❦ ❦ ❦

महापुरामुळें निराश्रित झालेल्या लोकांसाठीं फंड गोळा करण्याची सभा झाली व सभेंतच वर्गणीसाठीं पेटी फिरविण्याचें ठरलें. स्वयंसेवक रतनलाल शेटजी पुढें आला तेव्हां कपाळास आंठ्या घालून ते म्हणाले, " कांहीं मिळायचं नाहीं. दिडकीदेखील नाहीं माझ्याजवळ. "

" मग या पेटींतलं घ्या कांहींतरी " स्वयंसेवक शांतपणें म्हणाला, " ही वर्गणी निर्धन लोकांसाठींच जमवलेली आहे. "

❦ ❦ ❦

परमेश्वरानें प्रसन्न होऊन तुम्हांला एखादा महाराजा केलं तर तुम्ही काय कराल ? "

" दरसाल एकेक लग्न. "

❦ ❦ ❦

नाटककारः—माझ्या नाटकाच्या पहिल्या प्रयोगाच्या रात्रीं तिकिटाच्या खिडकीशीं लोकांचा नुसता तोबा उडाला.

टीकाकारः—मग ते तिकिटाचे निम्मे पैसे घेऊन परत जायला कबूल झाले कीं सगळेच मागूं लागले ?

❦ ❦ ❦

अस्पृश्योद्धारक व्याख्यातेः—ज्या मंदिरांत विधर्मी मुसलमान किंवा साहेब प्रवेश करूं शकतो, कुत्रा प्रवेश करूं शकतो, गाढवं प्रवेश करूं शकतात.— "

एक अस्पृश्य श्रोताः—अशा मंदिरांत सनातन्यांनीं खुशाल शिरावें. तिथं शिरण्याइतके अस्पृश्य खास हीन नाहींत.

❦ ❦ ❦

डॉक्टरः—(बरेच दिवस औषधोपचार करूनसुद्धां गुण न आलेल्या रोग्यास) खरोखर या आपल्या आजारावर काय उपाय करावा हेंच मला समजत नाहीं. आपल्याला जडलेला हा विकार आपला नसून आपल्या वाडवडिलांचा आहे.

रोगीः—मग आपलं बिल त्यांच्याकडूनच घ्या.

❦ ❦ ❦

" बूट चोरल्याबद्दल तीस रुपये दंड ? " आश्चर्यचकित स्वरांत आरोपीनें विचारलें.

" होय ! " मॅजिस्ट्रेटनें उत्तर दिलें.

" पण साहेब, फिट् देखील होत नव्हते ते ! "

⚘ ⚘ ⚘

पाहुणे अंदाजाबाहेर जास्त दिवस पाहुणचार झोडीत राहिल्यामुळें यजमानानें हळूच सुचविलें, " तुमच्या पत्नीला आणि मुलांना तुमच्याशिवाय अगदीं चुकल्याचुकल्यासारखं वाटत असेल, नाहीं ? "

पाहुणेः—हो, खरंच कीं. मी आजच पत्र घालतों त्यांना येथें यायला.

⚘ ⚘ ⚘

दत्तोपंतः—काय हो, गेल्या आठवड्यांत मी तुमच्याकडून १० रुपये घेतले ना ?

राघोपंतः—छेः, नाहीं बुवा !

दत्तोपंतः—नाहीं का ? मग आतां द्या पाहूं जरा ?

⚘ ⚘ ⚘

कैद्यांचा नाईकः—(तोऱ्यांत) ह्या टोपल्या चांगल्या विणल्या नाहींस. हें असें चालायचें नाहीं.

कैदीः—माझं काम जर आपणांला पसंत पडत नसेल, तर द्या हाकलून एकदाचा.

⚘ ⚘ ⚘

" डॉक्टर, आंगांतली सुस्ती जाऊन अंग एकदम थरारेल असं एकादं औषध द्याल कां पाठवून ? "

" औषधच कशाला ? माझा डॉक्टरी सल्ला विचारल्याबद्दल बिल पाठवून देतों म्हणजे तें पाहूनच अंग थरारेल.

⚘ ⚘ ⚘

आईः—बाबू ! दोन्ही लाडू खाल्लेस. तुला म्हणावं तरी काय ?

बाबूः—हो ! तूं मला म्हणालीस कीं उंदीर खाणार नाहींत अशा जागीं ठेव ?

⚘ ⚘ ⚘

शिक्षकः—' इजार ' हा एकवचनी कीं अनेकवचनी शब्द आहे ?

चलाख विद्यार्थीः—उभयवचनी मास्तर. तो तळाकडे अनेकवचनी व माथ्याकडे एकवचनी आहे मास्तर.

कपड्याच्या कारखानदारानें दुकानावर खालीलप्रमाणें पाटी लाविली होती, " कपडे नापसंत ठरले तर परत घेतले जातील. "

एक गृहस्थ हातांत एक कोट घेऊन दुकानांत गेला आणि म्हणाला—" एक वर्षापूर्वीं मीं तुमचेकडून हा कोट नेला तो मला नापसंत आहे. तरी हा परत घ्या, व तुमच्या नव्या शिलाईचा द्या. तो मला पसंत आहे. "

न्यायाधीशः—" तूं वादीला खुर्ची उचलून मारलीस ती काय म्हणून ? "

प्रतिवादीः—टेबल उचलेना मग काय करूं ? "

१—" विमानविद्येचा कळस झाला. याहून पक्षी तरी काय करणार ? "

२—" राहूं द्याहो त्या गोष्टी. तुमच्या कोणाहि विख्यात वैमानिकाला म्हणावें पक्ष्याप्रमाणें झाडावर एका पायावर उभें राहून रात्र काढ बघूं. किंवा तोंडानें जमिनीवरचे किडे टिपून खा बघूं ?

" पाण्याच्या कोणत्या स्वरूपांत त्याची शक्ति सर्वांत जास्ती असते ? "

" स्त्रियांच्या अश्रूंच्या स्वरूपांत ! "

मालकीण— (नवीन मोलकरणीस) हें पहा किनई, मला मोलकरणी-बरोबर जास्त बोलणं नाहीं आवडत. मीं बोटानं खूण केली म्हणजे तुला बोलावलं आहे असं तूं समजत जा.

मोलकरीण— होय बाईसाहेब. मलासुद्धां जास्त बोलणं आवडत नाहीं. तुम्ही खूण करून मला बोलावल्यावर मीं मान फिरविली कीं मी येत नाहीं असं आपणही समजावं.

तुरुंगतपासनीसः— (एका कैद्यास) कायरे तुला कोणाची संगत बाधली ?

कैदीः— मोठ्यांचें अनुकरण मला भोंवलें साहेब !

तपासनीसः— तें कसें काय ?

कैदीः— सरकारच्या नोटीसारख्या नोटा मी करावयाला गेलों. ते नोटा करून सुटले अन् मी मात्र सांपडलों.

❦ ❦ ❦

कारकूनः—गेलीं दहा वर्षें मी येथें जवळजवळ तीन मनुष्यांचें काम करीत आहें, साहेब; मला आतां कांहीं तरी बढती द्यावी.

साहेबः— बढती मिळणें शक्य नाहीं; परंतु त्या दोन आळशी माणसांचीं मला नांवें सांग, म्हणजे त्यांना मी कामावरून दूर करतों. ”

❦ ❦ ❦

गिऱ्हाईक—(रागानें) मीं तुला बोरीबंदरवर टॅक्सी हाकावयास सांगितली असतांना तूं धोबीतलाव ते मार्केट अशा फेऱ्या कां घालतो आहेस !

टॅक्सी ड्रायव्हरः—माफ करा रावसाहेब, मला वाटलं कीं तुम्ही मुंबईंत नवखे आहांत म्हणून.

❦ ❦ ❦

यशवंतः— दिवसाला किती सिगारेट्स् ओढतोस रे तूं ?

जयवंतः— त्याचं कांहीं प्रमाण ठरलेलं नाहीं. तें मिळकतीवर अवलंबून आहे.

यशवंतः— मिळकतीवर ? पण तुला तर ठरीव पगार मिळतो.

जयवंतः— अरे, ती मिळकत नव्हे. सिगारेट्स्ची मिळकत.

❦ ❦ ❦

“ तुम्ही ज्याची येवढी तारीफ करतां ते गोपाळराव अगदींच कफल्लक आहेत. ”

“ कशावरून म्हणतां हें ? ”

“ अहो, कालच मी त्यांच्यापाशीं एक रुपया उसना मागितला तर ‘ देतां येत नाहीं ’ असं सांगितलं त्यांनीं. ”

" औषधं अगदीं कुचकामीं आहेत अलीकडचीं. त्यांच्या योगान एखाद्याचा फायदा झाला असं एकतरी उदाहरण ? "

" तें कां ? माझ्या वडिलांना तर जन्माचा फायदा झाला आहे त्यांच्यामुळं. "

" असं ? कोणाचीं औषधं घेतात ते ? "

" घेत नाहींत. देतात. डॉक्टर आहेत ते. "

❦ ❦ ❦

जांवईबुवा सासुरवाडीला गेले. सासरे, मेहुणे मेहुण्या वगैरेंचा घोळका त्यांच्याभोंवतीं जमला व निरनिराळ्या गोष्टींवर संभाषण सुरू झालें. जांवईबुवांना भूक कडकडून लागली होती. पण भाषण संपेना व जेवणाचें नांवहि निघेना. तें पाहून जांवईबुवा धाकट्या मेहुणीला म्हणाले, " थोडं मीठ आणून दे बरं मला ? "

" मीठ ! आणि तें कशाला ? "

" अगं, जेवतांना भाताला लावायला हवं असतं मला. "

❦ ❦ ❦

लग्नानंतर कांहीं दिवसांनीं शालिनी—शामराव हें नवविवाहित जोडपें लग्नाच्या दिवशीं मिळालेला अहेर पहात होतें.

" विसूकाकांनीं दिलेला हा बटणांचा सेट सोन्याचा नसून रोल्ड गोल्डचा आहे बरं का शालिनी ? " शामराव म्हणाला.

" पण रोल्ड गोल्ड आणि सोनं यांमधला फरक आपणाला ओळखतां येतो का ? "

" अंहं, नाहीं; पण काकांना मी चांगलाच ओळखतों.

❦ ❦ ❦

" अलीकडे आमच्याइथं तूंच दूध घालतेस नाहीं का ? "

" होय साहेब. "

" बरं झालं भेटलीस. हें पहा मी तें प्यायसाठीं घेतों, आंघोळीसाठीं नव्हे. "

❦ ❦ ❦

आपल्याला बडतर्फ केल्याबद्दल दगडू मालकाशीं वाद घालीत होता.

" माझी एकदम हकालपट्टी करण्याचं कारण काय ? मी कांहींहि केलेलं नाहीं. "

" म्हणूनच कांहीं तरी करणारा दुसरा नोकर ठेवला आहे मी. "

❦ ❦ ❦

१ ला:—" कां टायरला पंक्चर झालं वाटतं ? कालच नवी घेतली होतीत ना ? परीक्षा चुकली वाटतें ? "

२ रा—" छे हो ! तसें नाहीं. मी टायर मधील पहिली हवा काढून टाकून दुसरी भरतो आहे. '

❦ ❦ ❦

मुलगा:—बाबा, दुकान पुस्तकांचें घालूं कीं धान्याचें याचा निर्णय होत नाहीं.

बाप:—यांत एवढें अवघड काय आहे ! डोक्याच्या आधीं पोटाला भूक लागते.

❦ ❦ ❦

रावसाहेब:—बिष्णुपंत, आज ऑफिसांत यायला उशीर कां झाला तुम्हांला ?

बिष्णुपंत:—उशीर न कळत झाला मला. मी शेजारच्या आप्पांच्या घरीं बोलत बसलों आणि त्यांत वेळ किती झाला हें कळलंच नाहीं. बरं त्यांच्या-इथं घड्याळहि नव्हतं.

रावसाहेब:—अहो, पण तुम्हांला तोंड तरी होतं ना ?

बिष्णुपंत:—तोंड आहे मला. पण त्यांतसुद्धां वेळ दाखविण्याची कांहीं योजना नाहीं दुर्दैवानं.

❦ ❦ ❦

कबिराज:—मला आश्चर्य वाटतें कीं,. माझ्या साऱ्याच कविता सगळ्याच संपादकांकडून परत कशा येतात !

कविपत्नी:—आपण तिकिटें पाठवावयाचीं असतात तीं पाठवूं नयेत म्हणजे परत यायच्या नाहींत !

❦ ❦ ❦

" बसंत, मी तुझ्या कविता काल बाबांना दाखवल्या. ते अगदीं खुष झाले त्या पाहून. "

" खरंच "

" खरंच म्हणून काय विचारतोस ? ' अशा वेडसर माणसाला मीं आपली मुलगी दिली नाहीं, हें किती उत्तम झालं ' असं म्हणाले ते. "

परिशिष्ट १

संस्कृत वाङ्मयांतील हास्य-विनोद

संस्कृतांतील खुद्द विनोदाबद्दल नसला तरी, संस्कृत वाङ्मयाबद्दल लिहितां-बोलतांना, लोकांच्या हातून न कळत एक मोठा विनोदास्पद प्रकार घडत असतो. तो म्हणजे कोणत्याहि बारीक मोठ्या गोष्टीचा आरंभ धुंडाळावयास ज्यानें त्यानें एकदम वेदांच्या ऐवजास प्रथम हात घालावयाचा! ही गोष्ट लहानथोर लेखकांनीं इतक्या विविध विषयांत व इतक्या वेळां केली आहे कीं खुद्द वेदांपासून कोणत्याहि गोष्टीचा तलास लावण्याची आमची खोड आतां हास्यास्पद नसली तरी विनोदास्पद खास झाली आहे!

हें ध्यानांत घेऊनसुद्धां संस्कृत विनोदावर लिहावयास प्रवृत्त झालेल्या अभ्यासकाला विनोदगंगेच्या सूक्ष्म स्वरूपाचें उगमस्थान वेदांत सांपडतें असें सांगितल्यावांचून राहवत नाहीं. कारण, वेद हा मनुष्यजातीच्या प्राचीनांत प्राचीन आर्यपूर्वजांच्या मनाचा लेखनिविष्ट असा पहिलाच अविष्कार आहे. दुसरें असें कीं, हर्ष, शोक, रति, भय इत्यादि मनोविकारां-प्रमाणें हास्य किंवा विनोदप्रवृत्ति हाहि माणसांचा विकार सहजात असल्यानें तो जुन्यांत जुन्या वाङ्मयांतहि प्रसंगविशेषीं डोकावणारच. म्हणून विषयाच्या पूर्णतेसाठीं या सामान्यतः रूक्ष समजल्या जाणाऱ्या आर्ष वाङ्मयांत विनोदाचे कोंवळे अंकुर तुरळकपणें कसे आढळतात, याचा नुसता धांवता उल्लेख करून मग काव्यनाटकादि अभिजात व सर्वप्रसिद्ध संस्कृत वाङ्मयाकडे नजर वळवूं.

वेदकालीन ऋषींच्या उत्तम विनोदबुद्धीचें निदर्शक असें एक सूक्त नमुन्यासाठीं दाखवतों. यास ' मण्डूकसूक्त ' म्हणतात. तें ऋक्संहितेच्या सातव्या मण्डलांतील १०३ वें सूक्त आहे. वसिष्ठ ऋषींनीं पाऊस पडावा म्हणून पर्जन्य-स्तुति केली. त्याला मंडूकांनीं अनुमोदन दिलें, म्हणून त्यांनीं त्या बेडकांचें स्तवन सदर सूक्तांत केलें आहे. वरून दिसण्यांत जरी ही बेडकांची स्तुति असली तरी यांत उपमादिकांनीं यज्ञकर्मांत असलेल्या

ब्राह्मणांचें मण्डूकांशीं साम्य मोठ्या उच्च विनोदवृत्तीनें शेवटपर्यंत सारखें दाखविलें आहे.

संवत्सर-सत्रात्मक कर्म करणारे ब्राह्मण वर्षभर तप करीत एका बाजूस पडून राहतात तसेंच मण्डूकहि बिळांत कोठें तरी बसून राहतात व ब्राह्मणां-प्रमाणेंच एकदम पर्जन्यप्रेरित शब्द करूं लागतात (**वाचं पर्जन्यजिन्वितां प्र मण्डूका अवादिषुः ।**). एका मोठ्या बेडकानें प्रथम मोठ्या आवाजांत गळा फुगवून ओरडावयाचें व लागलीच दुसऱ्यानें त्याचें अनुकरण करावयाचें याची, गुरूनें वेदमंत्र सांगावयाचा व शिष्यानें तो उच्चारावयाचा याच्याशीं तुलना केलेली आहे. (**यदेषामन्यो अन्यस्य वाचं शाक्तस्येव वदति शिक्ष-माणः ।**) या बेडकांत निरनिराळ्या रंगांचे बेडूक असून त्यांतील कांहींचा आवाज बैलाच्या आवाजासारखा तर कांहींचा अजाच्या आवाजासारखा असतो. अतिरात्र नांवाच्या सोमयागांत जसे ब्राह्मण तसे पूर्ण सरोवरांत बेडूक असतात, असें सांगून आठव्या ऋचेंत भरपावसांत ओरडत राहणाऱ्या बेड-काला मंत्रपठनानें घामाघूम झालेल्या (स्विद्यमान) अध्वर्यूंची मोठी मार्मिक उपमा दिली आहे.

विद्यामण्डित व आदरणीय याज्ञिक आणि क्षुद्र बेडूक यांच्यामधील हें चमत्कृतिजनक व पूर्ण साम्य दाखविण्यांत या सूक्ताच्या ऋषीचा काय हेतु असावा हें समजणें कठीण आहे. त्याच्या केवळ निरागस विनोदबुद्धीचा हा विलास तरी मानावा किंवा कांहीं युरोपियन पंडित सुचवितात त्याप्रमाणें ब्राह्मणांवरील ही उपरोधिक टीका तरी समजावी !! ग्रीसमधील आद्य उपरोधकांनींहि ईलियडमधील वीरांना याच आमच्या ऋग्वेदकालीन मण्डूकराजांची उपमा दिली आहे, ही गोष्ट वाङ्मयक्षेत्रांतील एक गमतीचा योगायोग म्हणून ध्यानांत ठेवण्यासारखी आहे.

अथर्वसंहितेंतील खिल सूक्तामध्यें असेंच एक विनोदी सूक्त (अ. ९. १३४) आहे. पूर्वी अश्वमेध यज्ञ चालू असतां दर दिवशीं निरनिराळे करमणुकीचे कार्यक्रम चालत असत. कधीं गायन तर कधीं वादन, कधीं जादूचे प्रयोग तर कधीं संवाद किंवा नाट्यप्रयोग अशी मौज चाले. अशां-पैकीं एका नाट्य-संवादांत पुढील विनोदी कल्पना मूलभूत असून तिचाच विस्तार केला आहे. या संवादांत दोन पात्रें : एक कुमारी व दुसरा एक ब्रह्मचारी. ब्रह्मचाऱ्याशीं प्रथमच संवाद करूं पाहणारी ही कुमारी लज्जान्वित

होत्साती परपुरुषाशीं भाषणादि प्रकार गर्हणीय होत असें हावभावांनीं दर्शविते. पण ब्रह्मचारीबुवा थोडेसे चळूं लागून तिची समजूत घालतात कीं, "हे कुमारी, तुला वाटतें तसें हें कांहीं (वाईट किंवा चमत्कारिक) नाहीं." "**न वै कुमारि तत् तथा यथा कुमारि मन्यसे**" हा चरण या सूक्ताचें पालुपद आहे!

सदर कुमारि-ब्रह्मचारीसंवाद विनोदी अभिनयाला अत्यंत अनुकूल असून त्या काळच्या कडक शिस्तीला व याज्ञिकांच्या रूक्ष राहणीला एक थारेपालट म्हणून गमतीनें करून दाखवला जात असावा!

तशीच कुन्तापसूक्तांत एक दानस्तुति आहे. त्या दानस्तुतींत पुढील मिष्किलपणा आढळतो. एका ब्राह्मण कवीला त्याच्या डोक्यावरून जाईना आणि मनालाहि तोलेना असें भलें मोठें दान एका मातबर दात्याकडून मिळालें. साहजिकच या कवीची जीभ आतां चुरुचुरु स्तुति बोलूं लागली. त्याला उद्देशून सदर सूक्तांत म्हटलें आहे, "कविराज! आतां जीभ चालूं द्या. करा स्तुतिपाठ. जशीं पिकल्या वृक्षावरील पांखरें गोड फळांनीं भरल्या-तोंडीं किलबिलतात तसेंच गोड बोलाना. पण जर दानाचा रतीब कमी पडला तर मात्र (तुमची) जीभ कात्रींत सांपडलेल्या वस्तऱ्याप्रमाणें अडखळते!!"

"**वच्यस्व रेभ वच्यस्व वृक्षे न पक्के शकुनः ।**
नष्टे जिव्हा चर्चरीति क्षुरो न भुरिजोरिव ॥ ॥"

वेदवाङ्मयांत 'ब्राह्मण' नामक ग्रंथांचाहि समावेश होतो. ब्राह्मणांतून वेदमंत्रांचा विनियोग व महत्त्वहि सांगितलेलें असतें. तें सांगतांना देवासुरांच्या व इतरांच्याहि मजेदार कथा मधूनमधून उपयोगांत आणिल्या आहेत. कांहीं वैदिक विधींचेंहि वर्णन आहे. यामधून मजेदार विनोद कोठें-कोठें आढळतो. उदाहरणार्थ, सोम विकणाऱ्या व्यापाऱ्यामध्यें व तो घेणाऱ्या अध्वर्यूमध्यें सोमाच्या किंमतीबद्दल चाललेली व्यावहारिक घासाघीस मोठी मौजेची आहे. तिचें पुढील वर्णन शतपथ ३. ३. ३. मध्यें आहे.

अध्वर्यु–कायहो! सोम विकायचा काय?

व्यापारी–हो तर.

अध्वर्यु–हें पहा. तो आम्ही गाईच्या $\frac{१}{१६}$ भागाला मागितला.

पण व्यापाऱ्यास ही किंमत अर्थातच अमान्य होई व अध्वर्यूकडून ती क्रमानें वाढविली जाई. ती वाढ अगदीं गणितानें. $\frac{१}{८}$ नंतर $\frac{१}{४}$, $\frac{१}{२}$, $\frac{१}{१}$ शेवटीं व्हावयाची. मग व्यापाऱ्यानें म्हणावयाचें, " अहो, असें कसें म्हणतां—सोम-राजाची किंमत याहूनहि जास्त यावयास पाहिजे. " त्यावर अध्वर्यूनें म्हणावें, " हें पहा, गाय काय कमी समजतां होय? अहो, तिच्यापासून ताजें दूध, दुधापासून खरपूस तापलेलें दूध, त्यापासून साय, तिच्यापासून दही, त्याच्यापासून ताक, त्यांतून लोणी, त्यापासून तूप असे एकएक नामी पदार्थ मिळतात!! " अखेरीस तो सौदा गाईवर ठरतो. मग त्या गाईबद्दल एक सुवर्ण नाणेंच द्यावयाचें ठरतें. पण तें व्यापाऱ्याचे हातावर एकानें ठेवावयाचें व दुसऱ्यानें त्याच्या हातावरून उडवून लावून परत घ्यावयाचें! व अखेरीस त्या व्यापाऱ्यास काठीनें झोडपून हाकलून लावावयाचा!!

गायत्रीनें पक्षिरूप धारण करून गंधर्वांजवळील सोम स्वर्गांतून हिरावून आणला अशी कथा आहे. अर्थात् सोम न देणाऱ्या गंधर्वांबद्दलचा मागचा द्वेष सोमाच्या व्यापाऱ्यावर लादून हें असें वड्याचें तेल वांग्यावर काढण्याचा प्रघात पडला असावा!

ताण्ड्यमहाब्राह्मणांत ' शैशव ' नांवाच्या मंत्राची महती पुढील कथेनें वर्णिली आहे. आंगिरसगोत्रांत ' शिशु ' म्हणून एक ऋषि होता. तो वयानें फार लहान असला तरी महाविद्वान् व मंत्रद्रष्टा होता. त्यानें एकदां आपल्यापेक्षां वडील असलेल्या आपल्याच वृद्धमंडळीस (त्यांच्या चुकीमुळें) ' लेकांनो ' असें म्हटलें. वृद्धांना संताप आला व " हा आमचा अपमान होत आहे " असें ते त्यास बजावूं लागले. त्यानें त्यांस तेंच विशेषण हट्टानें लाविलें व म्हणाला, " मी मन्त्रद्रष्टा असल्यानें (ज्ञानाच्या नात्यानें) मी तुमचा बापच आहें. " वृद्ध लोक काय हें ऐकतात? ते हा तंटा घेऊन देवांकडे गेले. पण देवांनीं शिशूच्या बाजूनें निर्णय दिला! यावरूनच मनु-स्मृतीमध्यें (अ. २. १५०—१५६) ही कथा आली आहे व " डोक्याचे नुसते केंस पिकले म्हणजे वृद्धपणा येत नाहीं" हा निष्कर्ष तेथें निघाला आहे.

तसेंच ऐतरेय ब्राह्मणांतील (७-१३-१६) हरिश्चंद्र राजानें आपल्या पुत्रास बळी देण्याबद्दल वरुणास दाखविलेल्या हुलकावण्या मोठ्या विनोदी वाटतात. " प्रथम मुलगा दहा दिवसांचा होऊं द्या, नंतर त्याला दांत येऊं द्यात, नंतर ते पडूंद्यात, तोंपर्यंत थांब," असे वायदे व चाळवण्या

वरुणाला तो देऊं लागला. तसेंच हा रोहित मरण चुकविण्यास रानांत गेल्यावर त्यास इंद्रहि ब्राह्मणरूपानें सतत फिरत राहण्याचा सल्ला देतो व जें फिरत राहण्याचें मोठें शास्त्र सांगतो तेंहि विनोदी आहे. कारण यांत वरुणाला रोहित लौकर मिळूं नये असा इंद्राचा हेतु दिसतो.

गंभीर वृत्तीच्या तत्त्वज्ञान्यांना सुद्धां बाल्यसुलभ विनोदाची लहर एकादे वेळीं कशी येई, याचें एक गमतीचें उदाहरण बृहदारण्यकोपनिषदांत आहे (अध्याय ३-१-२). विदेहदेशच्या ब्रह्मनिष्ठ जनकराजानें एकदां एक यज्ञ केला. त्यांत मोठाल्या दक्षिणा ब्राह्मणांस वांटल्या. त्या वेळीं कुरुपांचाल देशांतील तमाम ब्राह्मण जमले होते; पण यांत आपल्या ब्रह्मविषयक प्रश्नांचीं उत्तरें देणारे किती व नुसतेच दक्षिणा उचलणारे किती हें अजमावण्यास त्यानें पुढील युक्ति केली. त्यानें प्रत्येक गाईच्या शिंगाला सुवर्णाचीं दहादहा नाणीं याप्रमाणें एक हजार गाई शृंगारून गोशाळेंत सज्ज ठेविल्या व ब्राह्मणांस तो म्हणाला, " हे विद्वान् ब्राह्मणहो ! तुमच्यांतील जो ब्राह्मण-श्रेष्ठ असेल त्यानें या गाई घेऊन जाव्या." ती अट ऐकून एकाहि ब्राह्मणाचें पाऊल पुढें पडेना. तेव्हां भगवान् याज्ञवल्क्यानें आपल्या शिष्यास बिनधोक सांगितलें, " बाळा समश्रवा, आपल्या घरीं या गाई घेऊन चल बघूं." शिष्यहि गाई हांकून नेऊं लागला. तेव्हां त्याच्या या धिटाईनें विस्मित होऊन इतर ब्राह्मण व जनकाचा होता अश्वल यांनीं त्यास हटकून म्हटलें, "रे याज्ञवल्क्या, तूं काय आपल्यास ब्रह्मनिष्ठ समजून गाई नेत आहेस ?" यावर खऱ्या विनोदी वृत्तीनें हे तत्त्वज्ञ उद्गारतात, " छे, छे, आम्ही कसले ब्रह्मनिष्ठ नि काय, जो कोणी ब्रह्मनिष्ठ असेल त्याला आपण वंदन करतों. आम्हांला आपली गाई घेण्याचीच इच्छा !! '**स होवाच नमो वयं ब्रह्मिष्ठाय कुर्मो गोकामा एव वयऽस्म इति ।**'" या याज्ञवल्क्याच्या उक्तींत जितका आत्मविश्वास सांठविलेला आहे, तितकीच तीमध्यें सामान्य वृत्तीच्या लोभी ब्राह्मणाच्या मनोवृत्तीची व असलें विलोभन दाखविणाऱ्या जनकाचीहि नाजुक थट्टा आहे. पुढें याज्ञवल्क्यानें जनकाच्या प्रश्नांचीं उत्तरें देऊन त्याचें पूर्ण समाधान केलें हें सांगावयास नकोच.

तसेंच आरुणीचा मुलगा श्वेतकेतु बारा वर्षें गुरुगृहीं राहून मोठा विद्वान् होऊन आला. त्याला वाटलें कीं, 'ज्ञाता काय तो एकटा मी (महामनाः) व कोणींहि कांहीं विचारलें तर माझीं उत्तरें त्याला तयार (अनूचानमानी)'.

त्यामुळें तो गर्विष्ठपणा करूं लागला. त्याची विद्वत्ता—कोरडी—ब्रह्मज्ञाना-विरहित होती व त्यामुळें त्याच्या शिक्षणाचा फोलपणा त्या बापास (हल्लींच्या बापांप्रमाणेंच) चांगला ठाऊक होता. त्यानें मोठ्या खुबीनें व प्रेमळ विनोदानें (त्याच्या त्या नसत्या आढ्यतेची गंमत वाटून) त्यास विचारलें, " बाळा ! तुला तुझ्या विद्वत्तेबद्दल मोठा अभिमान वाटतो आहे तें ठीकच ! पण कायरे ! ज्या ज्ञानानें अश्रुत गोष्टी श्रुत होतात तें ब्रह्मज्ञान तुला झालें काय ? " (छांदोग्य, ६-१)

न्याय, वेदान्त, मीमांसा, व्याकरण अशांसारख्या रूक्ष विषयांतहि चर्चांची आणि वादविवादांची झोड उठून राहिली असतां त्या गंभीर वातावरणांतहि विनोदाच्या कांहीं तेजस्वी ठिणग्या मधूनमधून उडत असत, हें पाहून आश्चर्य वाटतें. पतंजलीचें महाभाष्य, कुवलयानंद, ब्रह्मसूत्र शांकरभाष्यावरील टीका, आपस्तंब-गृह्यसूत्र अशांसारख्या गंभीर ग्रंथांतील चर्चेमध्यें उदाहरणें, उपमा, दाखले किंवा लौकिक म्हणी या रूपानें उत्कृष्ट विनोद ठिकठिकाणीं प्रगट झाला आहे; व त्या रुक्ष चर्चा करणारे ते ते पंडितहि तुमच्याआमच्याप्रमाणें विनोदांत रमणारे मानवच होते हें पाहून एक प्रकारचें समाधान वाटतें. मेघराजीवर लखलखणाऱ्या एखाद्या विद्युल्लेखेप्रमाणें सदर विनोद शास्त्रचर्चेच्या गंभीर पार्श्वभूमीवर अधिकच खुलून दिसतो. या प्रकारास संस्कृतांत न्याय (म्हणी किंवा सर्वमान्य तात्त्विक वचनें) म्हणतात व यांचा संग्रह भुवनेशाची लौकिकन्यायसाहस्री, जेकबनें संपादिलेली लौकिकन्यायांजली इत्यादि पुस्तकांत दिलेल्या न्यायांत सांपडतो.

सदर न्यायांपैकीं कांहीं विनोदी न्याय पुढें दिले आहेत.

अहिभुक्कैवर्तन्यायः—अफूबाज व नावाडी यांचा न्याय.

कोणीएक अफूबाज एकदां एका नावेंत चढून पैलतीरीं चालला. त्या नावेंत त्याच्यासारखेच पुष्कळ उतारू होते. सदर राजेश्रीस अफूची जोराची गुंगी येत होती. तें ध्यानांत घेऊन त्यांनीं विचार केला कीं न जाणों अफूच्या धुंदींत आपण पडलों असतां आपण इतर उतारूंत गळफटून जाऊं. आपण कोण व ते कोण हें कदाचित् ओळखतां यावयाचें नाहीं. म्हणून सदर राजेश्रींनीं तेथें पडलेला दोरीचा तुकडा खूण म्हणून आपल्या आंगठ्यास बांधला व स्वतः अफूच्या गुंगींत स्वस्थ पहुडले. तेथल्या नावाड्यानें हें सर्व चरित्र पाहिलें, व त्याची गंमत करण्यासाठीं म्हणून त्याच्या आंग-

त्याची दोरी सोडून आपल्या आंगठ्यास त्यानें बांधिली. नांव पैलतीरास पोंचल्यावर उतारूंच्या गडबडीनें शुद्धीवर येऊन अफुबाज उठून पाहतात तों खुणेची दोरी आपल्या आंगठ्यास नसून नावाड्याच्या आंगठ्यास आहे असें त्यांस आढळून आलें. तेव्हां "मीच नावाडी आहें" या बुद्धीनें ते त्याच्याशीं भांडूं लागले कीं, " मी मी नसून तूंच मी आहेस. " या गमतीच्या गैरसमजाचा उपयोग परमात्मा व जीवात्मा यांचा अध्यारोप होऊन त्यानें उत्पन्न होणाऱ्या अदलाबदलीच्या चर्चेच्या वेळीं वेदान्तांत करीत असतात.

घट्टकुटीप्रभातन्याय––टोलनाकेवाल्याच्या झोंपडीजवळील पहाट.

एका गाडीवाल्यास रात्रीं नाकेवाल्याच्या हातावर तुरी देऊन दस्तुरी चुकवावयाची होती. म्हणून तो मोठ्या चतुराईनें आपल्या समजुतीप्रमाणें लांबच्या मार्गानें गाडी हाकूं लागला. सबंध रात्रभर गाडी दामटून पहाटेच्या सुमारास आपण नाकेवाल्याच्या कचाट्यांतून कसे सुटलों या विचारानें प्रफुल्ल होऊन तो जों सडकेस लागतो तों त्यास तेंच नाकें समोर दिसलें. हा प्रकार गोल्डस्मिथनें वर्णन केलेल्या She Stoops to Conquer मधील टॉनि लंकिनप्रमाणेंच झाला म्हणावयाचा. सदर न्यायाचा उपयोग सर्वदर्शनसंग्रहांतील पाणिनीय दर्शनामध्यें केलेला आहे. तसेंच श्रीभाष्यांतहि याचा उल्लेख आहे. व याचें तात्पर्य, जें मुद्दाम टाळावयास जावें तेंच कधींकधीं पुढें दत्त म्हणून उभें राहतें, असें आहे.

कफोणिगुडन्याय––कोपराला चिकटलेल्या गुळाचा न्याय.

एकाद्याच्या कोपरास गूळ चिकटलेला असूनहि भुकेच्या वेळीं त्यास तो सहज खातां येत नाहीं. यांतील विनोदहि थोडा उत्तान असला तरी मार्मिक आहे. इंग्रजींतील Tantalization चें हें एक देशी उदाहरण आहे. या न्यायाचा उपयोग उदयनाचार्यांच्या आत्मतत्त्वविवेकामध्यें केलेला आढळतो. तसेंच **काकदन्तपरीक्षान्याय**–कावळ्याचे दांत मोजण्यासारखें अत्यंत निष्फळ काम करीत राहणें. **स्वेदजनिमित्तेन शाटकत्यागन्याय**–म्हणजे एक छोटीशी ऊ वस्त्रावर दिसल्याबरोबर तें सबंध वस्त्रच फेंकून देणें. **श्वश्रूनिर्गच्छोक्तिन्याय**–ताक नाहीं म्हणावयाचें असल्यास "नाहीं म्हणणारी तूं कोण? मी नाहीं म्हणेन हवी तर," असें सुनेस म्हणणारी सासू. **तस्करकंदुन्याय**–म्हणजे चोरानें चोरी करण्याची चांगली संधि मिळावी म्हणून आचाऱ्याच्या

वेषानें एकाद्याच्या घरीं राहावें व सैपाक चांगला न साधल्यामुळें ओघा-ओघानें त्याची लबाडी बाहेर फुटावी ! असे पुष्कळ गमतीचे न्याय सांपडतात.

आणखी एकच **वधूमाषमापन** या नांवाचा न्याय देऊन हें न्यायप्रकरण आटोपतें घेतों. कोणीएक कंजूष म्हातारा दररोज आपल्या कुरूप पत्नीकडून दारीं आलेल्या भिकाऱ्यास मूठमूठ उडीद घालवी. पुढें त्याच्या मोठ्या मुलाचें लग्न होऊन नवीन सूनबाई घरीं आल्या. या कंजूष म्हाताऱ्यास वाटलें सूनबाई लहान असल्यामुळें त्यांच्या मुठीनें भिकाऱ्यास उडीद घातल्यास उडीद कमी लागून आपली बचत होईल. पण म्हाताऱ्याच्या कमनशीबानें सूनबाई अप्रतिम लावण्यसंपन्न होत्या. त्यामुळें केवळ त्यांना पाहण्याच्या लोभानें दरोबस्त भिकारी व भिकाऱ्याच्या वेषानें इतर संपन्न लोकांच्या झुंडीच्या झुंडी याच्या दारांत लोटूं लागल्या; व म्हाताऱ्याची बचत एकीकडेच राहून शतपट उडीद खर्च होऊं लागले. हाहि न्याय आत्मतत्त्वविवेकामध्यें उपयोगिला आहे.

ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्यांत (३-३-५४) पुढील विषयाची गंभीर चर्चा चालू आहे. रूप, रस, गंध आदिकरून भौतिक पदार्थांचे गुण स्वतःच आपल्यास जाणूं शकत नाहींत म्हणजे आपणच आपल्या ज्ञानाचा विषय होऊं शकत नाहींत. (त्यांना जाणण्यास कोणी निराळा चैतन्यविशिष्ट पुरुष लागतो.) हें तत्त्व सुलभ करून सांगण्यास आचार्यांनीं पुढील विनोदी उदाहरण योजिलें आहे. ते म्हणतात, " कोणी मोठा कुशल नट आपल्या विद्येंत कितीहि तरबेज असला तरी तो कांहीं स्वतःच स्वतःच्या खांद्यावर बसूं शकत नाहीं ! "

तर्कच्युतीमुळें उत्पन्न होणारा विनोद न्यायावरील ग्रंथांतून दिलेल्या अनुमानप्रकरणांत पाहावयास सांपडतो. या तर्कविरहित दोषास्पद विचारसरणीस हेत्वाभास (Logical fallacy) म्हणतात. त्याचीं कांहीं मासलेवाईक विनोदी उदाहरणें पुढीलप्रमाणें आहेत.

१. **भीष्मपुत्रो बाहुबलशाली, क्षत्रियत्वात्।** म्हणजे भीष्माचार्यांचा मुलगा मोठा पराक्रमी आहे. कां तर तो क्षत्रिय आहे म्हणून ! ! जो क्षत्रिय असतो तो पराक्रमी असतो अशी व्याप्ति खरी मानली तरी (व भीष्म क्षत्रिय होता ही गोष्ट निश्चित असली तरी) ब्रह्मचारी भीष्माला पुत्र होता ही गोष्ट गृहीत धरून त्यावर क्षत्रियाच्या पोटीं उत्पन्न होण्यामुळें अनायासें येणारें बाहुबलशालित्व लादलें आहे. त्यामुळें खालीं दुधासाठीं भांडें आहेच असें समजून त्यांत

ओतलेलें दूध फुकट जावें किंवा पाया नसतां त्यावर बांधलेलें घर कोसळावें तशी या कोटिक्रमाची अवस्था होते! व विनोदोत्पत्तीशिवाय त्यांत कांहींच हातास लागत नाहीं!!

२. **देवसेनः असंशयं रणे हतः, अनागतत्वात्।** म्हणजे देवसेन नांवाचा वीर खात्रीनें रणाङ्गणावर मारला गेला आहे. कां? तर तो आतां येथें आला नाहीं!! तो येथें आला नसला तर घरांत विश्रान्ति घेत पडला असेल. त्याचें येथें येणें हें एकच त्याच्या जिवंत असण्याचें लक्षण जोंपर्यंत सिद्ध झालें नाहीं तोंवर वरील तर्क विक्षिप्तपणाचा म्हणून हास्यकारक होय.

३. **शस्त्रवैद्यो दण्ड्यः, शस्त्रप्रयोजनात्।** शस्त्रवैद्याला (सर्जनला) शिक्षा केली पाहिजे. कारण तो इतरांवर शस्त्रें चालवितो. पण सर्वच शस्त्र चालविण्याच्या क्रिया दोषास्पद नसतात. अन्यायानें केलेली शस्त्रक्रियाच तेवढी शिक्षार्ह होईल!

४. **अहिफेनो निद्राजनकः, निद्राजनकत्वात्।** अफू झोंप आणते, कारण ती झोंप आणते म्हणून!! यावर टीका नकोच. गोल्डस्मिथ एकादे वेळीं "whatever is, is" हा सिद्धांत जोरानें सिद्ध करूं लागे. त्यापैकींच हाहि प्रकार!

न्यायमञ्जरी या न्यायसूत्रावरील टीकेंत न्यायशास्त्राहून इतर शास्त्रांचें खण्डन करतांना जयन्तभट्टानें अनेक ठिकाणीं लागट विनोद केला आहे.

उदाहरणार्थ—मीमांसकांच्या अनुपलब्धि नांवाच्या प्रमाणाचें सोपपत्तिक खण्डन शास्त्रीय पद्धतीनें केल्यावर शेवटीं हा ग्रंथकार त्यांना एक विनोदी टोला लगावीत म्हणतोः—

त्वदेकशरणां बालां इमामुत्सृज्य गच्छतः
कथं ते तर्कयिष्यन्ति मुखमन्यापि वै स्त्रियाः ॥

"अरे मीमांसका, केवळ तुझ्यावरच अवलम्बून असलेली ही अनुपलब्धि बाला, तिला सोडून तूं जर जाऊं लागलास तर इतर स्त्रिया तुझ्यासारख्या-(विश्वासघातक्या)चें तोंड तरी कशा पाहतील?"

पाणिनीय दर्शनाचें खंडन केल्यावर अखेर विनोदाचा तडाखा देऊन आपला जय जाहीर करण्यास जयन्तभट्ट म्हणतातः—पाणिनीचें व्याकरणशास्त्र, तीळ, उडीद वगैरे पदार्थ एकत्र मिसळून चांगल्या बुद्धिवान् माणसाला खायला द्यावेत. म्हणजे तो लौकरच खास मंद बनेल!

महाभारत व रामायण हे जे आर्यांचे दोन राष्ट्रीय ग्रन्थ, यांमधील नायक व खलनायक हेहि फार मोठ्या योग्यतेचे. या कारणानें या दोन्ही ग्रन्थांत उदात्तता व गाम्भीर्य यांलाच अधिक अवकाश आहे. भांडणें, लढाया, वनवास व अज्ञातवास अशांसारख्या गम्भीर प्रसङ्गांनीं या दोन्ही ग्रंथांचा बराच मोठा भाग व्यापला आहे. त्यामुळें खुद्द विनोदी प्रसङ्गांना त्यांत फारसा अवकाश नाहीं. झालेल्या गोष्टी सांगणें यावर यांत मुख्य कटाक्ष असून काव्य, चम्पू इत्यादींप्रमाणें सांगण्याच्या पद्धतीवर व वर्णनावर यांत भर नसल्यानें मुद्दाम वठवलेला असा कोणताहि रस त्यांत नाहीं. जें काय येईल तें ओघांत व साहजिक तऱ्हेनें. त्यामुळें त्यांत कथेच्या केवळ ओघांत कांहीं ओझरते उल्लेख व क्वचित् कांहीं उपाख्यानें यांत तुरळक विनोद सांपडतो. गरुडानें अमृत आणल्यावर सापांची झालेली फजिती (आदिपर्व ३४), भीमबलाचें वर्णन (आदिपर्व, १२८. दुर्योधनादि कौरव झाडावर चढलेले पाहून हा दांडगा भीम सबंध झाडासकट त्यांना गदागदा हालवी, तें इतकें जोरानें कीं त्या झाडाचीं फळें व कौरव एकदमच खालीं पडत !), तसेंच ‘ पंचेन्द्रोपाख्यान’ यांतहि विनोदाच्या छटा आहेत. पण स्वतन्त्र विनोद एके ठिकाणीं असा ‘कणिकनीतीं’त सांपडतो. शठाशीं शठच बनावयाचें, मनांत एक व बाहेर एक दाखवावयाचें, हीं जीं मॅकिव्हेली यानें प्रतिपादिलेलीं राजनीतीचीं तत्त्वें तींच यांत सांगितलीं असल्यामुळें यांत साहजिकच विनोद आला. कणिक म्हणतो, “ आंधळेपण स्वीकारण्याची वेळ आली असतां आंधळें व्हावें, बहिरेपणा दाखवावा, आपलें धनुष्य गवताचें आहे असें भासवावें व हरणास फसवूं पाहणाऱ्या पारध्याप्रमाणें खोटेंच पडून राहावें. अग्निहोत्र घेऊनहि शत्रुपक्षाचा विश्वास संपादन करून त्यावर लांडग्याप्रमाणें झडप घालावी. ” आपलीं तत्त्वें विशद करण्यासाठीं त्यांनीं सांगितलेली एका धूर्त कोल्ह्याची गोष्ट फारच विनोदी आहे. कोल्ह्यानें नाना हिकमती लढवून वाघ, उंदीर, लांडगा व मुंगुस या चौघांस फसवून हरणाचें मांस स्वतः कसें खाल्लें हा प्रकार या गोष्टींत वर्णन केला आहे.

याच प्रकारचा विनोद महाभारताच्या अफाट विस्तारांत कोठें कोठें आला आहे हें दाखवीत बसल्यास फारच विस्तार होईल. म्हणून नमुन्यासाठीं वरील ठिकाणेंच दाखवून महाभारताची येथेंच रजा घेणें इष्ट होय.

तीच गोष्ट रामायणाची. त्यांतहि, अरण्यकांड सर्ग १७-१८ यांत रामानें केलेली शूर्पणखेची थट्टा, सुंदर काण्डांतील सर्ग ४ मधील राक्षसांतील दीक्षित, राक्षसविप्र यांचें वर्णन व ५ मधील राक्षसींचीं वर्णनें इत्यादि विनोदी स्थळें सांपडतात, यांत विनोदी छटा आहे.

इतर पुराणांचा व्याप फारच मोठा असल्यानें व त्यांची गणना प्रायः ललितवाङ्मयांत करतां येत नसल्यानें त्यांचा परामर्ष येथें घेतां येत नाहीं. भागवतांतील दशमस्कन्दांत कृष्णाच्या बाललीलांत भरपूर विनोद आहे, पण तो सर्वांच्याच परिचयाचा असल्यामुळें त्यासंबंधीं येथें अधिक लिहिण्याची जरुरी नाहीं.

येथपर्यंत दाखविलेला संस्कृत वाङ्मयांतील विनोद सहज प्रेरणेनें, ओघानें आणि कोणतींहि विशिष्ट बंधनें अथवा संकेत न पाळतां त्या त्या ठिकाणीं आलेला दाखविला आहे. काव्य हें एक शास्त्र बनून त्यास एक निश्चित आणि ठराविक स्वरूप भरतमुनींच्या नाट्यशास्त्रानंतर येऊं लागलें. त्यामुळें विनोदाची वरील मोकळी वृत्ति जाऊन तो थोडासा ठरीव आणि संकेतरूप होऊं लागला. पण त्याच कारणांनीं पूर्वीपेक्षां त्याचें वैपुल्यहि झालें. नाटकांतून प्रायः विदूषक योजावा व त्याचे तोंडीं विनोद असावयासच पाहिजे अशी स्थिति उत्पन्न झाली. ‘ त्रोटक ’ नांवाच्या नाटकप्रकारांत तर प्रत्येक अंकांत विदूषक आणावाच लागतो असा नियम आहे. त्यामुळें सर्वच नाटककारांस—मग त्यांतील कोणाची प्रवृत्ति विनोदप्रवीण असो वा नसो—विनोद हा आणावाच लागला. तीच गोष्ट रसचर्चेमध्येंहि झाली. शृंगारापासून उत्पन्न होणारा म्हणून कां होईना हास्यास ‘रस’ पदवी देणें भरतमुनीस अवश्य वाटलें. ‘शृंगाराद्धि भवेत् हास्यः।’ त्यामुळें पुढील सर्व अलंकारिकांनीं हास्यास रसपदवीस चढवून त्याची चर्चा त्रोटकपणें कां होईना पण उदाहरणें देऊन केली आहे. अर्थात् हास्यरस हा मोठ्या संकोचानें संस्कृत वाङ्मयांत वावरत होता हें मात्र ध्यानांत ठेविलें पाहिजे. शृंगार, करुणादि रसांप्रमाणें त्याला गौरवाचें स्थान कधींच मिळालें नाहीं व जें थोडें मिळालें आहे तेंहि फारशा चांगल्या व अभिलषणीय पद्धतीचें नाहीं. असंबद्ध बडबड करणें व विचित्र वेष घालून अंगें वेडींवांकडीं करणें यांमुळें उत्पन्न झालेलें हास्य हें या रसाचें सामान्य स्वरूप संस्कृत साहित्यशास्त्रांत दर्शविलें आहे. पण संस्कृत नाटककारांच्या व इतर ग्रंथकारांच्या अभिजात विनोदबुद्धीमुळें

संस्कृतांतील विनोदास थोडेंसें उच्च स्वरूप प्राप्त झालें, नाहीं असें नाहीं. पण तो गुण त्या व्यक्तींचा आहे; साहित्यशास्त्राचा मात्र नव्हे. हास्यरसांत हास्य हा स्थायीभाव. तें उत्पन्न करणारा आलंबनविभाव. विसंगतीमुळें हास्य उत्पन्न करून तें वाढविण्यास कारणीभूत होणारी भोंवतालची परिस्थिति हा उद्दीपनविभाव. हांसतांना चेहेऱ्यावर दिसणारीं लक्षणें व हस्तपादादिकांची हालचाल हे त्यांचे अनुभाव व करुण, शृंगार वगैरे रसांचें थोडें मिश्रण यांत होईल तेथें त्या भावना याचे व्यभिचारी भाव होत.

संस्कृत काव्यापेक्षां संस्कृत नाटकांत विनोदाचें अधिक प्रमाण आहे; व हा विनोद करण्याचें मुख्य साधन प्रायः नाटकांतील विदूषकच होय. म्हणून संस्कृत नाटकांतील विनोदाचें दिग्दर्शन करण्यासाठीं त्यांतील विदूषकाचें विनोदी पात्रच विवेचनासाठीं प्रथम घेतलेलें बरें.

भरतमुनीनें आपल्या नाट्यशास्त्रांत विदूषकाचें वर्णन (अध्याय २४. १०६) असें केलें आहे, "तो खुजा, दांताड्या, कुबड्या, वक्रतुंड, टकल्या व घाऱ्या डोळ्यांचा ब्राह्मण असावा." (अध्याय १२, १२१ ते १२५) या श्लोकांमध्यें विदूषकाच्या या विचित्र स्वारीनें तीन तऱ्हेचें हास्य उत्पन्न करावें असें सांगितलें आहे.

१. **अंगहास्य**—म्हणजे हस्तपादादि अवयव वेडेवांकडे करून.

२. **काव्यहास्य**—म्हणजे वात झाल्यासारखें वाटेल तें असंबद्ध बडबडून.

३. **नेपथ्यहास्य**—म्हणजे विचित्र पोषाक करून.

विदूषकानें निखालस टकल्या तरी असावें, नाहींतर काकपदाप्रमाणें कोचकीचे केस तरी त्यानें राखावे, असें भरतमुनीचें म्हणणें होतें (अध्याय २१–१२६). म्हणूनच मृच्छकटिकांतील शकार त्यांतल्या मैत्रेय नांवाच्या विदूषकास 'काकपदशीर्षमस्तक' असें म्हणत असतो. साहित्यशास्त्रावरील पुढील ग्रंथकारांनीं विदूषकाच्या वरील लक्षणांत आणखी थोडी भर टाकिली आहे व ती विदूषकाच्या पात्राच्या विकासाची द्योतक आहे. कारण पूर्वी-प्रमाणें केवळ वाकुल्या दाखवून लोकांस हंसविण्यापेक्षां व निरर्थक बडबडीनें त्यांची करमणूक करण्याऐवजीं तो अधिक मार्मिक बनला. कथानकाच्या विकासांतहि त्याचा उपयोग होऊं लागला. मालविकाग्निमित्र नाटकांत वर्णन केल्याप्रमाणें तो कधीं भांडणें लावून चतुराईनें नाटकांतील नायकाचें कार्य सिद्धीस नेऊं लागला, तर कधीं स्वतःच्या प्रमादानें नाट्यकथानकें

अधिक गुंतागुंतीचीं व आकर्षक बनविण्यास उपयोगी पडूं लागला. उदाहरणार्थ, विक्रमोर्वशीय, मृच्छकटिक व रत्नावली या नाटकांत भूर्जपत्र, अलंकार व चित्रफलक त्या त्या विदूषकांनीं गबाळेपणानें हातांतून टाकून दिल्यामुळें नाट्यकथानकांस खरा रंग चढला आहे. विदूषकास असा रंगवून कवींनीं द्विविध विनोद साधला. विदूषकाचा विसरभोळेपणा, भाबडेपणा व बावळटपणा दाखवून स्वभावनिष्ठ विनोदाचा मासला त्यांस दाखवितां आला हें एक व त्याचेचबरोबर ते नाट्यप्रसंगहि गमतीचे झाल्यामुळें तेथें चांगला प्रसंगनिष्ठ विनोदहि निर्माण झाला हें दुसरें.

बहुतेक सर्वांनीं विदूषक हा खादाड दाखविला आहे. पण त्याच वेळीं तो अत्यंत प्रेमळ, स्वामिभक्त व निरुपद्रवी असल्यानें संस्कृत नाटकांतील हास्यरसांत क्वचित् प्रसंगीं करुणाचीहि गोड छटा आलेली आहे. शकुंतलेच्या प्रेमाबद्दलचें गुपित दुष्यंतानें प्रथम विदूषकास सांगितलें व शेवटीं त्यास म्हणाला कीं, "ही सारी थट्टा आहे." पण पुढें शकुन्तलेस झिडकारल्यावर पश्चात्ताप पावून तोच विदूषकास म्हणतो, "शकुंतलेचें तुलासुद्धां विस्मरण कसें झालें ?" यावर "मयापि मृत्पिण्डबुद्धिना तथैव गृहीतम्" असें विदूषक राजास म्हणतो (अंक ६). त्यांत विनोदापेक्षां करुणच जास्त आहे. शेक्सपिअरच्या नाटकांतील 'किंग लिअर'मधील Fool प्रमाणें मृच्छकटिकांतील मैत्रेय चारुदत्तासाठीं अखेरीस मरावयासहि तयार झाला आहे. तसेंच Touchstone या As You Like It मधील Fool प्रमाणें संस्कृत नाटकांतील कांहीं विदूषकांचे विचार स्थलविशेषीं मर्मभेदक व उद्बोधक असतात. पण Touchstone इतकी तत्त्वज्ञानप्रवणता यांच्यांत नाहीं. तरी ते आनंदी, उत्साही, संकटास तोंड देणारे आहेत. कंचुकीच्या पात्रासारखे ते रडगाणें गाणारे व जिवास कंटाळलेले नसतात. आलेली कठिण वेळहि विनोदानें सह्य करून घ्यावयाची हा त्यांचा बाणा आहे. 'ॲज यू लाइक इट' यांतील विदूषकाप्रमाणें नागानंदांतील विदूषकानेंहि आपल्या नायकाबरोबर अरण्यवास पत्करला आहे.

'किंग लियर' मध्यें विदूषकास 'Boy' म्हटलें आहे तसें आमच्या विदूषकास नेहमींच 'बटु' असें संबोधितात. पण शेक्स्पिअरच्या नाटकांतील Fools मध्यें व संस्कृत नाटकांतील विदूषकांमध्यें मुख्य फरक आहे तो हा कीं, शेक्स्पिअरनें आपल्या Fools चा संबंध कथानकाच्या विकासासाठीं व

गुंतागुंतीसाठीं फारसा ठेविला नाहीं. त्याचे विदूषक कथानकांत प्रायः दुय्यम असतात. कोणत्याहि महत्त्वाच्या घटनेंत त्यांचें प्रमुख अंग नसतें. केवळ त्यांच्यामुळें नाटकास विशेष कलाटणी मिळाली आहे असें कधीं होत नाहीं.

संस्कृत नाटकांतील सर्व विदूषक नजरेसमोर धरून त्यांचें पुढीलप्रमाणें साकल्यानें लक्षण करतां येईलः

प्रत्युत्पन्नमतिर्द्विजोऽति चतुरो मौर्ख्यं बहिर्दर्शयन्
सर्वत्रौदरिको विरूपवसनो यो ग्राम्यवच्चेष्टते ।
शृंगारे सचिवश्च नर्मनिपुणो यो भक्तिमान्नायके
ज्ञेयो ह्येष विदूषकः सुचरितः हास्यः स्वयं हास्यकृत् ॥

म्हणजे विदूषक हा एक चतुर व हजरजबाबी ब्राह्मण असून लोकांची केवळ करमणूक करण्यासाठीं तो मूर्खासारखा व क्वचित् गांवढळासारखाहि वागत असतो. तो नेहमींच खादाड, कुरूप व विचित्र पोषाख केलेला असावयाचा. नाटकांतील नायकास त्याची प्रेमविषयांत मोठी मदत व्हावयाची. नायकाच्या स्तुतीचीं विनोदपर व क्वचित् मर्मभेदक वचनेंहि तो बोलावयाचा. तो स्वतः आचरणानें फार चांगला, विश्वासू असून नाटकांतील नायकावर त्याची अतिशय भक्ति असावयाची व शेवटीं स्वतःच्या बोलण्यानें व कृतीनें स्वतःस हास्यास्पद बनवून घेऊनहि तो हंशा पिकवावयाचा हें त्याचें प्रमुख काम.

विदूषकाचे हे वरील सर्व गुण कोठेंकोठें व कसेकसे प्रगट झाले आहेत हें आतां क्रमानें दाखवितों.

संस्कृत नाटकांतील बहुतेक विनोदाचें अधिष्ठान विदूषकच असल्यामुळें किंवा तो विनोद लोहचुंबकाच्या कांबीला लोखंडाच्या कणांप्रमाणें चिकटूनच राहिला असल्यामुळें विदूषकाचा परामर्ष घेतला कीं बहुतेक संस्कृत नाटकांतील विनोदाचा परामर्ष घेतल्यासारखें होणार आहे.

विदूषकाचें प्रत्युत्पन्नमतित्व--संस्कृतांतील सर्व विदूषकांत कालिदासाच्या मालविकाग्निमित्रांतील विदूषकास या बाबतींत पहिलें स्थान द्यावें लागेल. केवळ चित्रांत दिसलेली मालविका राजाच्या प्रत्यक्ष नजरेस आणण्यासाठीं त्यानें हरदत्त व गणदास या दोन संगीताचार्यांमध्यें लाविलेला कलह त्याच्या चतुराईची उत्तम साक्ष देतो. पण त्याहि पुढें या दोघांच्या वादविवादास राणीनें मोडता घातल्यामुळें सदर भांडण पेटत नाहीं असें पाहिल्यावर विदूषकानें त्या भोळ्या ब्राह्मणास—गणदासास—तेथल्या तेथें

जें चेतविलें आहे त्यामुळें विदूषकाचा हजरजबाबीपणा पूर्णपणें व्यक्त होतो. हरदत्त व गणदास यांच्या वादाच्या प्रकरणांत मालविकेसारखी सुंदर मुलगी राजाच्या नजरेस पडणार व राजाची स्वारी तिच्यावर आसक्त होणार अशी धारिणी राणीची बालंबाल खात्री असल्यामुळें ती आपला आश्रित जो गणदास (मालविकेचा संगीतशिक्षक) यास " या वादाच्या भानगडींतच पडूं नकोस " असा उपदेश करीत होती. आपण हरदत्तापेक्षां कमी नाहीं व तें आपण आपल्या शिष्येचें कौशल्य दाखवून प्रत्यक्ष सिद्ध करूं, या कल्पनेच्या आहारीं गणदास चांगलाच गेला होता; व त्यास वाटत होतें कीं " तें सिद्ध करण्याच्या भानगडींत पडूं नकोस " असें जें राणी आपल्यास सांगते तें आपण या कामांत पराभूत होऊं म्हणून. ही त्याची मनोभूमिका बरोबर ताडून त्यास अधिक त्वेष आणण्यासाठीं राणीच्या वरील बोलण्या-नंतर तो गणदासास एकदम म्हणतो, " बा गणदासा, राणीसाहेबांचें बोलणें रास्त आहे. आपलें श्रेष्ठत्व प्रयोगानें सिद्ध करण्याच्या भानगडींत राणीसाहेब म्हणतात त्याप्रमाणें तूं कशास पडतोस ? मालविकेस संगीताचे धडे द्यावे व सरस्वतीपूजनाच्या वायनाचे मोदक झोडावे अशी तुझी चैन चालली असतां ज्यांत तुझा पराजय ठेवलाच आहे अशा वादांत तूं तरी कशास पडतोस बाबा?" समयसूचकपणानें केलेल्या या एकाच चिथावणीनें गणदासाचा सारा अभिमान जागा होऊन तो हट्टास पेटला व " वादविवाद झालाच पाहिजे. केवळ पगारासाठीं ज्ञानदान करणारा वाणी मी नव्हें," असें तो म्हणूं लागला. त्यास या हट्टापासून परावृत्त करणें राणीच्या आटोक्यांत राहिलें नाहीं व अखेर विदूषकाची युक्ति फळास आली.

या नाटकांत याहिपुढें अनेक प्रसंगीं या गौतम नांवाच्या विदूषकाचा हजरजबाबीपणा व चतुराई पूर्णपणें निदर्शनास येतात. मालविका रंगभूमीवर आल्यावरहि ती बराच वेळपर्यंत निरनिराळ्या मनोहर स्थितींत राजाच्या नजरेसमोर राहावी म्हणून गौतमानें स्वतः मूर्खपणा पत्करून तिची चूक झाली असें सांगितलें, व तिला बराच वेळ तेथेंच थांबविली आहे. ती चूक काय असेल याबद्दल गणदास, परिव्राजिका व खुद्द मालविका यांचें औत्सुक्य वाढत जाऊन गणदासानें विदूषकास विचारलें कीं, " मालविकेनें केलेली कोणती ती चूक ? " त्यावर गौतम उत्तर करतो, " सर्वांत मोठी चूक म्हणजे माझ्यासारख्या ब्राह्मणाची प्रथम पूजा केली नाहीं ! " तें ऐकून सर्व

हंसतात व मालविकाहि त्याच्याबरोबर हंसते. या स्थितींत मालविकेला पाहून आपल्या डोळ्यांचें पारणें फिटल्यासारखें राजाला होतें. तसेंच पुढें धारिणी राणीच्या दर्शनास आपण निघालों असतां व त्यासाठीं उपायनपुष्पें आपण तोडीत असतां आपल्यास 'साप चावला' असा बहाणा करून गौतमानें राणीकडून तिची आंगठी मिळविली व तिच्या साह्यानें बंदींत पडलेल्या मालविकेची सुटका करविली. यावरूनहि त्याचा हिकमती स्वभाव व समयसूचकपणा व्यक्त होतो. खरें म्हणावयाचें झाल्यास या नाटकांतील सर्व घटना विदूषकानेंच घडवून आणलेली असून राजा केवळ तयार झालेल्या फळाचा भोक्ता आहे.

हर्षाची रत्नावली व भासाचें स्वप्नवासवदत्त या दोन्ही नाटकांत विदूषकाच्या प्रत्युत्पन्नमतित्वाचीं उदाहरणें आहेत. "सागरिकेच्या शेजारीं उदयन राजाचें चित्र कसें?" असा प्रश्न वासवदत्ता राणीनें रागानें केल्यावर राजा बुचकळ्यांत पडला. सागरिकेवरील प्रेमाचें आपलें बेंड बाहेर पडतें म्हणून तो गोंधळला. पण विदूषकानें ताबडतोब पुढील उत्तर दिलें, "राणीसाहेब दुसरें कांहीं नाहीं. मी राजेसाहेबांस सहज म्हटलें कीं, 'स्वतःनें स्वतःचें चित्र काढणें हें फार कठीण आहे.' (**आत्मा किल दुःखमालिख्यते।**) तेव्हां हेंहि चित्रकौशल्य आपल्यांत आहे हें दाखविण्याकरितां राजेसाहेबांनीं आपली प्रतिमा या चित्राशेजारीं काढली."

विदूषक हा आपण मूर्ख व अविद्वान् आहों असें नेहमीं सांगत असतो. कदाचित् तो फारसा विद्वान् नसेलहि. पण विद्वत्तेच्या बाबतींत त्यानें केलेल्या हास्यास्पद चुका व इतर ठिकाणीं दाखविलेला मूर्खपणा हा मुद्दाम राजाची खुषमस्करी करण्यासाठीं व इतरांस हंसविण्यासाठीं त्यानें केलेला असावा. तसेंच आपण फार भित्रे आहोंत असें दाखवूनहि विदूषकांनीं विनोद निर्माण केल्याचीं पुष्कळ स्थळें आहेत.

प्रथमतः आपण मठ्ठ, विसराळू व विकटोपर्यंत अध्ययन केलेले आहोंत असें दाखवून विदूषकानें केलेला विनोद पुढीलप्रमाणें आहे. श्रीहर्षाच्या प्रियदर्शिकेमध्यें विदूषक दासीस म्हणतो, "म्हणजे, तूं काय मला अविद्वान् समजतेस काय? राणी मला इतका मान देते कीं या राजवाड्यांतील आश्रितवर्गांत चार वेद, पांच वेद व सहा वेद जाणणारे ब्राह्मण असूनहि ती प्रथम मलाच बोलावून मोदकाचें वाण देते."

भासाच्या 'अविमारक' नाटकांत आपल्या स्मरणशक्तीबद्दल व विद्वत्तेबद्दल एकाच वाक्यांत विदूषक पुढील ग्वाही देतो, " मला कोणी सामान्य समजूं नये. रामायण नांवाचें नाट्यशास्त्र आहे. त्यांतील सबंध पांच श्लोक मी एका वर्षाच्या फारच थोड्या काळांत मुखोद्गत केले आहेत. "

स्वप्नवासवदत्तांत विदूषक राजाला बरें वाटावें म्हणून एक गोष्ट सांगत असतां पुढील उद्गार काढतो. वास्तविक कांपिल्य हें नगरीचें नांव व ब्रह्मदत्त हें राजाचें नांव असतां त्यांची उलटापालट करून तो म्हणतो, " एक होतें ब्रह्मदत्त नांवाचें नगर व त्यांत कांपिल्य नांवाचा राजा राज्य करीत होता. " ही चूक " जॉर्ज नांवाच्या नगरांत इंग्लंड नांवाचा राजा राज्य करीत आहे " असें म्हणण्यासारखीच आहे.

मालविकाग्निमित्रांतहि विदूषकानें आपल्या विद्वत्तेवर व स्मरणशक्तीवर आपण होऊनच पुढील टीका केली आहे. विदूषकानें सर्वत्र पसरलेलें कपटजाल ओळखून अग्निमित्राची दुसरी राणी इरावती विदूषकावर जळफळून म्हणाली, " हा सगळा प्रकार शृंगार-राज्यांतील कपटनीति करणाऱ्या या गौतम प्रधानानें घडवून आणला आहे." (**इयमत्र कामतंत्र-सचिवस्य नीतिः ।**) यावर विदूषक " नीति " हे त्यांतील शब्द धरून इरावतीस चटदिशीं उत्तर करतो, " राणीसाहेब, राजनीतिशास्त्रविस्त्र कुठलें घेऊन बसलां ? त्याचें अध्ययन माझ्याच्यानें कसलें होतें ! मी स्मरणाचा इतका धड आहें कीं, त्या राजनीतींतलें एकादें अक्षर एका बाजूनें माझ्या स्मृतींत कोंबीन तर तींतच जपून ठेवलेला माझा ब्राह्मणाचा गायत्री-मंत्र दुसऱ्या बाजूनें बाहेर पडावयास लागेल ! " (**यदि नीत्यां एकमपि अक्षरं पठेयम् ततो ननु गायत्रीं अपि विस्मरेयम् ।**)

अज्ञानाचें पांघरूण घेऊन विनोद उत्पन्न करण्याचा विदूषकाचा दुसरा मौजेचा मार्ग म्हणजे शृंगारविषयांतील आपली अनभिज्ञता मुद्दामच प्रगट करणें हा होय. शृंगारांत प्रेमी जनांचीं मनें कशीं हळवीं होतात, प्रेमविषयच त्यांचें सर्वस्व कसा बनतो, ते वेडे बनून काव्यमय कसे बोलूं लागतात, त्या बोलण्याचे नाजूक अर्थ कसे जाणले पाहिजेत, ' निषेध म्हणजे अनुमति ' कशी समजली पाहिजे, ' ता ' म्हणजे ताकभात कसा ओळखला पाहिजे, या सर्व गोष्टी विदूषक विसरतो, व कसलाहि प्रसंग व कसलेहि शब्द असले तरी त्याचा निकाल सरळ वाच्यार्थानें व घसमुसळेपणानें लावतो. त्यामुळें विनोद

सर्वत्र उत्पन्न झालेला आहे. नाटकांतील नायकास नायिकेच्या सौंदर्याची मोहिनी पडल्यामुळें तिजवांचून त्याला क्षणभरहि करमत नाहीं. अशा वेळीं " मनास विरंगुळा पडेल असें कांहीं करमणुकीचें साधन सांग," असें राजानें म्हणतांक्षणींच विदूषक आपल्या स्वभावानुरूप मुद्दामच म्हणतो, " मित्रा, स्वैंपाकघरांत जाऊन कांहीं खाऊनपिऊन आपलें मन रमीव. " उदाहरणार्थ, विक्रमोर्वशीयामध्यें विदूषक अशाच वेळीं राजास सल्ला देतो कीं, " अरे, स्वैंपाकघरांतील मौज तुला काय सांगूं! तेथें भक्ष्य, भोज्य, लेह्य वगैरे पांच प्रकारच्या अन्नांची चाललेली सिद्धता पाहून कोणाच्याहि मनाची सहज करमणूक होईल. " तसेंच उर्वशीची आणि पुरुरवा राजाची भेट झाल्यावर उर्वशीस तेथेंच राजाजवळ सोडून तिची सखी चित्रलेखा स्वर्गास जाऊं लागली; व जातांना राजास म्हणाली, " महाराजांनीं माझी मैत्रीण जी उर्वशी हिच्याशीं अशा प्रेमळपणानें वागावें कीं तिला स्वर्गाची आठवण होऊं नये. " यावर विदूषकमहाराज उद्गारतात, " अहो बाई, स्वर्गाची आठवण होण्याची गोष्ट तुम्ही सांगतां, पण त्या स्वर्गांत असें आठवण होण्यासारखें आहे तरी काय ? तेथें काय खावयास आहे का प्यावयास आहे ? नेहमीं माशासारखे डोळे उघडे ठेवून टक लावून बसावयाचें. "

'प्रियदर्शिकें'त असाच प्रसंग आहे. वत्सराज उदयन प्रद्योताच्या कारागृहांतून वासवदत्तेस घेऊन पळून येतो. व वासवदत्तेसारख्या स्त्रीरत्नाची प्राप्ति झाल्यामुळें हें बंधन मला मोठें उपकारक झालें अशी तो बंधनाची स्तुति करतो. अशी बंधनाची स्तुति करण्यांत शृंगाराची मोहिनीच राजाच्या मनावर जास्त होती ही नाजूक बाब न जाणून (किंवा न जाणण्याचा वहाणा करून) विदूषक त्यास धसमुसळेपणानें म्हणतो, "अरे बाबा, तुला कारागृह जर इतकें प्रिय आहे तर तुझा मित्र दृढवर्मा यास कलिंग राजानें बंदींत घातलें म्हणून रागावतोस कां ?" याहिपेक्षां शृंगाराविषयीं विदूषकाच्या अनभिज्ञतेची मौज मृच्छकटिकांत आहे. भर पावसांतून, भयंकर काळोख पडला असतां वसंतसेना चारुदत्ताकडे कां आली हें जणूं काय आपल्यास समजत नाहीं असा वहाणा करून ती तेथें आल्यावर चारुदत्ताच्या अनुज्ञेनें तो तीस असा सरळ सवाल करतो कीं, " बाई, असल्या काळोखांत तूं येथें कां बरें आलीस ? " त्यावर वसंतसेनेच्या चेटीस मैत्रेय ब्राह्मण खरोखरच फार साधाभोळा आहे असें वाटतें व तसें ती म्हणतेहि. पण त्यावर वसंतसेना विदूषकाचा खरा

स्वभाव ओळखून त्यास म्हणते, "अग, या ब्राह्मणास साधाभोळा कां म्हणतेस? चांगला धालवेडा व मोठा धूर्त म्हण कीं." येथें वसंतसेना आपल्या दागिन्यांचें मूल्य घेण्यास आली असावी या अर्थानें विदूषकानें वरील प्रश्न केला असें जरी मानलें, तरी त्यांत चारुदत्ताच्या घरीं वसंतसेनेनें येण्यांत तिचा जो शृंगारिक हेतु होता त्याची प्रच्छन्न सूचना विदूषकास करावयाची नव्हती असें नाहीं. रोहसेनास वसंतसेनेच्या खऱ्या स्वरूपाचें ज्ञान झालें नाहीं हें त्याच्या बाल्यसुलभ अज्ञानाचें निदर्शक मानतां येईल. पण विदूषकास मात्र वेश्या म्हणजे कोण व ती चारुदत्ताकडे कशास आली हें कळण्यासारखें नव्हतें असें नाहीं.

याचें प्रत्यंतर म्हणजे पुढें या रत्नावली प्रकरणाचा सर्व खुलासा झाल्यावरहि विदूषक चेटीस सरळच विचारतो, "काय, आज वसंतसेनेचा येथेंच निजण्याचा विचार दिसतो आहे?" व त्यावर तीहि हंसून म्हणते, "आतां मात्र, मैत्रेया, फारच भोळसटपणा (शृंगारविषयक अज्ञान) दाखविलास बरें कां!"

शाकुन्तलांत दुष्यन्ताचें मन शकुन्तलेवर बसलेलें ऐकून विदूषकानें त्यावर प्रथम थोडी धसमुसळेपणाची विनोदी टीका केली आहे. रतीसारख्या सुंदर स्त्रिया अन्तःपुरांत असतां राजाचें प्रेम एका रानवट पोरीवर बसावें ही गोष्ट विदूषकाला चमत्कारिक वाटून तो राजास स्पष्टच म्हणतो, "उत्तम खजूर खाऊन तोंडाला गोडाची मिठी बसली म्हणजे (किंवा जिलबी फार झाल्यावर मध्यें मठ्ठयाचा भुरका मारावा त्याप्रमाणें) जशी एखाद्याची चिंचेवर वासना जावी त्याप्रमाणें हें तुझें शकुन्तलाप्रेम दिसतें." तसेंच सहाव्या अंकांत राजानें म्हटलें, "माझा मोह दूर होऊन शकुन्तलेवर माझें प्रेम होतें ही गोष्ट मला स्मरली मात्र तों मदनानें मजवर 'चूतशर' हा पंचबाणांपैकीं बाण रोखिला." यावर पुढें असलेल्या चूत(आम्र)मंजरीवर आपल्या वांकड्या दांडक्याचा रोख धरून विदूषक त्यास म्हणतो, "थांब हां. तुला त्रास देणाऱ्या या मदनबाणाचा फडशाच पाडतों."

कुरूपता व खादाडपणा या आपल्या दोन बहुमोल गुणांचें वर्णन खुद्द विदूषकानेंच ठिकठिकाणीं केलेलें असल्यामुळें बराच विनोद संस्कृत नाटकांमध्यें उत्पन्न झाला आहे.

विक्रमोर्वशीयामध्यें पांचव्या अंकांत पुरूरवा राजा व त्याचा मुलगा आयु यांची गांठ पडली. तो आपला मुलगा आहे हेंहि राजास त्या वेळींच कळलें. तेव्हां त्यानें आयूस सांगितलें कीं, " हें पहा बाळ, हे विदूषकमहाराज. हे माझे प्रियमित्र आहेत, व शिवाय ते जातीनें ब्राह्मण. यास्तव त्यांना (त्यांच्या विचित्र रूपाला न भितां) तूं खुशाल वंदन कर." यावर विदूषक आपल्याच कुरूपतेवर आपणच पुढील विनोदी टीका करतो.

" कां, मला नमस्कार करण्याची भीति राजपुत्रास काय म्हणून वाटावी ? च्यवनऋषींच्या आश्रमांत असतां यांना तेथील झाडांवरील वानरांचा परिचय झालाच आहेना ? "

विदूषकाची वानराशीं तुलना करणें हा प्रकार प्रायः सर्वत्रच आढळतो. तसेंच कांहीं ठिकाणचे विदूषक आपल्यास बाजारांत हिंडणाऱ्या पोळाचीहि उपमा देतात. मृच्छकटिकांतील मैत्रेय व अविमारकांतील संतुष्ट या दोन विदूषकांनीं आपली तुलना पोळाशीं केली आहे. मालविकाग्निमित्रांतील गौतम विदूषकाचें निपुणिका दासीनें असेंच वर्णन केलें आहे. ती म्हणते, "तो पहा विदूषक बाजारांतल्या पोळाप्रमाणें बसल्याच बसल्या झोंपला आहे!" तसेंच " यज्ञोपवीतामुळेंच आपण ब्राह्मण. ब्राह्मण्याचे इतर गुण आपल्यांत नाहींत," असें स्वतः तो व इतर पात्रेंहि म्हणतात. त्यामुळें 'ब्रह्मबंधु' म्हणजे भटुरगा किंवा ' महाब्राह्मण ' ही शिवी विदूषकास वापरली आहे. मृच्छकटिकांतील मैत्रेय म्हणतो, " जसा सर्व नागांमध्यें गांडुळ (डुण्डुभः) तसा मी सर्व ब्राह्मणांत (आचारहीन व तेजोहीन) ब्राह्मण आहें ! " ब्राह्मणवर्गाची ही नालस्ती न खपूनच कीं काय भट्ट नारायण, भवभूति इत्यादि ब्राह्मण नाटककारांनीं ब्राह्मण विदूषकाचें हें पात्र आपल्या नाटकांत मुळींच घातलें नसावें. कारण कित्येक वेळीं विदूषक हा वेडावांकडा नाचणारा व स्वतःस अत्यंत हास्यास्पद करून घेणारा असा वर्णिला आहे. दासींनीं त्यास इकडेतिकडे ओढावें, ढकलून द्यावें अशी त्याची फरपट रत्नावलींत वर्णन केली आहे; व मृच्छकटिकांत तर तो स्पष्टच म्हणतो कीं " मी ब्राह्मण चव्हाट्यांतून चाललों म्हणजे कुत्रीं जसा भाकरीवर हल्ला करतात तसे मजवर लोक करतील. " शाकुन्तलांत तर मातलीनें त्या बिचाऱ्यास फार क्षुल्लक कारणासाठीं यज्ञांतल्या बोकडाप्रमाणें बुकलला आहे !

रत्नावलींत अंगावर प्रत्यक्षच वानर चालून आल्यामुळें सागरिका भ्याली होती असें वर्णन आहे, व पुढें राजाबरोबर विदूषकास येतांना पाहून पुन्हां 'तो दुष्ट वानर आला' असें तीस खरोखरच वाटून ती भिऊं लागली, असें वर्णन आहे. पण याहिपेक्षां विदूषकाच्या वानरत्वामुळें उत्पन्न झालेला अधिक गमतीचा विनोद मालविकाग्निमित्रांतील पुढील प्रसंगांत आहे.

मालविकेशीं लघळपणाच्या गोष्टी व अतिप्रसंग करीत असतांना इरावती अग्निमित्र राजास पकडते. त्या वेळीं त्या कपटनाटकाचा सूत्रधार विदूषकही जवळ असतो. ते दोघेहि कसेबसे कांहींतरी खोटेंनाटें सांगून इरावतीच्या पेंचांतून सुटावयास पाहत असतात तोंच बातमी येते कीं, राणीच्या धाकट्या बहिणीस पिंगल नांवाच्या एका दांडग्या वानरानें भेडसाविलें, त्यामुळें ती मुलगी भेदरली आहे. अर्थात् राजास तिकडे जाणें प्राप्त झालें; व त्या निमित्तानें इरावतीच्या कचाट्यांतून त्याची व विदूषकाचीहि आयतीच सोडवणूक झाली. तेव्हां त्या वानराच्या बहुमोल कामगिरीवर संतुष्ट होऊन विदूषकाची स्वारी उद्गारते, "शाबास, रे पिंगल वानरा, शाबास! कसा अगदीं आयत्या वेळीं तूं तुझ्या जातभाईच्या (माझ्या) मदतीस धांवलास!" राजाबरोबर विदूषकाचेंहि इरावतीनें कडकपणें पारिपत्य केलें असतें हें पक्कें जाणून विदूषकानें वानरास वरील शाबासकी दिली आहे.

तसेंच मृच्छकटिकांतील मैत्रेयानेंहि आपल्या कुरूपपणावर आपणच पुढील प्रमाणें विनोदी शेरे मारले आहेत व ते विशेष मौजेचे वाटतात. याचें कारण असें कीं, त्यानें स्वतःच्या कुरूपतेला चारुदत्त व वसंतसेना या सुंदर जोडप्याच्या लावण्याची पार्श्वभूमि केली आहे. पहिल्या अंकाच्या शेवटीं एकमेकांचे गुण जाणून, एकमेकांविषयींच्या अनुरागानें प्रेरित होऊन व एकमेकांस सन्निध येऊन चारुदत्त आणि वसंतसेना आपलीं सुंदर मस्तकें रमणीय विनयानें लववून एकमेकांस प्रणाम करतात. त्यावर त्या दोघांसहि नमस्कार करावयास मैत्रेय सरसावतो. पण त्यांचें सौंदर्य व आपली कुरूपता ध्यानीं येऊन तो पुढील उद्गार काढतो. "तुम्हीं दोघांनीं पिकलेल्या भाताच्या दोन शेतांप्रमाणें आपलीं मस्तकें साळीच्या लोंबाप्रमाणें लववून व एकमेकांस चिकटवून मोठ्या प्रेमानें एकमेकांस नमस्कार केला. मीसुद्धां उंटाच्या गुढघ्यासारखें खडबडीत व टेंगळें आलेले माझें मस्तक नमवून तुम्हां दोघांस प्रणाम करतों." तसेंच "वसंतसेनेस तिच्या घरीं पोचवावयास तूं जा." असें चारुदत्तानें त्यास म्हटलें

असतां तो म्हणतो, " नाहीं रे बाबा! तूंच तिच्याबरोबर जा. या हंसगामिनी वसंतसेनेच्या मागून तूं जाऊं लागलास म्हणजे तूं राजहंसासारखा शोभशील. पण तोच मी एक दरिद्री व कुरूप ब्राह्मण तिच्यामागून जाऊं लागलों तर माझ्यावर थट्टेखोर लोक तुटून पडून माझी दशा करतील." एखाद्या सुंदर व तरुण वेश्येबरोबर मैत्रेयासारखा कुरूप व दरिद्री ब्राह्मण जात असलेला पाहून त्याची निर्दयपणें थट्टा करण्याचा मोह चव्हाट्यावरील टवाळांना किती होईल याची कल्पना आजहि करतां येण्यासारखी आहे.

राजशेखराच्या **'विद्धशालभंजिका'** नांवाच्या नाटिकेंत विदूषकाची पुढील थट्टा आहे. राजानें काढलेल्या चित्रांत निरनिराळ्या व्यक्ति दाखवल्यावर तो विदूषकास म्हणतो, " हें वानराचें चित्र म्हणून सांगितलें हें तुझेंच आहे! " यावर तो रागावून म्हणतो, " छे छे! हें माझें चित्र नव्हे. मला माझी बायको तर प्रत्यक्ष देव म्हणते. " त्यावर राजा म्हणतो, " या झाडावरच्या पोपटाचें तर असें मत आहे कीं, शंकराचा गण जो भृंगिरिटी तो तूंच!! "

विदूषकाच्या खादाडपणाबद्दल त्रोटक उल्लेख वर आलाच आहे. पण मृच्छकटिक नाटक सर्व तऱ्हेच्या विनोदाच्या बाबतींत सर्व संस्कृत नाटकांत श्रेष्ठ असल्यामुळें त्यांतील विदूषकाच्या भोजनप्रियतेबद्दलचे उल्लेखहि मोठे मार्मिक व इतर दृष्टीनेंहि रमणीय आहेत. बुभुक्षित असला तरी सूत्रधाराकडील जेवणाचें आमंत्रण नाकारीतच मैत्रेय ब्राह्मण प्रवेश करतो. उलट विक्रमोर्वशीयांतील विदूषक राजानें सांगितलेल्या गुप्त गोष्टीनें आपलें पोट आतां फुटावयास लागलें आहे याला पुढील उपमा देतो. "परान्नाच्या आमंत्रणावर टपून बसलेल्या अधाशी ब्राह्मणाचें पोट यथेच्छ ताव मारल्यामुळें जसें तुडुंब फुगून जातें त्याप्रमाणें माझेंहि पोट राजाच्या रहस्यानें तुडुंब भरलें आहे." (म्हणजे तें रहस्य लोकांस केव्हां एकदां सांगेन असें मला झालें आहे). त्याचे आपल्या भोजनप्रियतेबद्दलचे सर्व उल्लेख चारुदत्ताच्या दारिद्र्यवर्णनाच्या भूमिकेवर त्यानें रंगविले आहेत. त्यामुळें त्यांत एक रमणीय विनोद साधला आहे. तो म्हणतो, " चारुदत्ताचा सखा जो हा मैत्रेय त्याला आतां परक्याच्या घरचीं आमंत्रणें घ्यावीं लागावींना? चारुदत्ताच्या वैभवाचे काळीं हा मैत्रेय रात्रंदिवस मसालेदार मोदकाच्या सुगंधी ढेकरा देत त्याच्या देवडीवर खुशाल पडून राहावयाचा. त्याचे जेवणाचे वेळीं त्याजभोंवतीं इतर खाद्यपेयांचा मोठा गराडा पडून राहत असे. पण तो आकंठ तृप्त असल्यामुळें त्या सर्व खाद्य-

पेयांच्या वाटयांस तो मधूनमधून एखादें बोट लावी न लावी. तें कसें तर एकाद्या चित्रकाराभोंवतीं अनेक रंगांनीं भरलेलीं पात्रें पडलीं असतांना तो मधूनमधून एखाद्यास उगीच थोडासा स्पर्श करतो त्याप्रमाणें." चित्रकाराशीं आपलें असलेलें हें साम्य मैत्रेयानें फार मार्मिकपणें बोलून दाखविलें आहे.

तसेंच वसंतसेनेच्या समृद्ध वाड्यांत असतां त्यानें आपल्या भोजनप्रियतेस अनुसरून पुढील मार्मिक विधानें केलीं आहेत. येथें विदुषकानें केलेल्या स्वैंपाकघराचें वर्णन फारच मजेदार आहे. तो म्हणतो, " येथें दरिद्री लोकांच्या तोंडास पाणी आणणारा हिंगाच्या खमंग फोडणीचा वास दरवळून राहिला आहे. निरनिराळ्या पदार्थांतून निघणाऱ्या सुगंधी धुरानें नेहमीं उबलेला हा मुदपाकखाना खिडक्यांच्या तोंडानें जणों काय निःश्वासच टाकीत आहे. अहाहा, इकडे लाडू वळले जात आहेत, तर त्या बाजूस अनरशाचें तळण चाललें आहे. मला ब्राह्मणाला पुढील विनंति येथें कोणी करील काय? ' भटजीबुवा, या हातपाय धुवा व या सुग्रास अन्नाचे चार घांस खा.' " येथील विदुषकाची भोजनप्रियता वसंतसेनेच्या वैभवाशीं जोडून सांगितल्यानें अधिक रमणीय झाली आहे.

तसेंच वसंतसेनेच्या वाड्यांतून परत आल्यावर वसंतसेनेच्या अनुदार वर्तनानें नाराज होऊन विदूषक चारुदत्ताजवळ पुढील तक्रार करतो. " अरे मित्रा, ती वेश्या इतकी लोभी कीं तिनें तूं मजबरोबर पाठविलेली रत्नावली खुशाल घेतली. गोडगोड बोलली पुष्कळ, पण रत्नावली ठेवून व्यावयास तिनें कमी केलें नाहीं. व दुसरें असें कीं, इतकी श्रीमंतीण असूनहि नुसतें असेंहि म्हणाली नाहीं कीं, ' बाबा मैत्रेया, इतक्या लांबून आलास तर घटकाभर बैस. निदान एक घोटभर पाणी तरी पिऊन जा.' " येथेंहि विदूषकानें आपली भोजनप्रियता तिच्या अनुदारतेशीं मिसळून सांगितल्यामुळें रमणीय वाटते. या उल्लेखाच्या शेजारीं बसविलें असतां कालिदासाच्या व भासाच्या नाटकांतील विदूषकाच्या भोजनप्रियतेबद्दलचे उल्लेख कमी प्रतीच्या विनोदाचे वाटतात. राण्यांकडून मोदकांचीं वाणें मिळण्याची आशा धरणें, चंद्रास अर्ध्या मोदकाची उपमा देणें, शृंगाराच्या औत्सुक्यास भोजनतृप्तीचा इलाज सांगणें वगैरे ठरीव प्रकार कालिदासानें केले आहेत. भासानें स्वप्न-वासवदत्तांत तर आपल्या विदूषकाचें पोट बिघडलेलें दाखविलें आहे. तो

म्हणतो, " वत्सराजाचें पद्मावतीशीं लग्न झाल्यावर माझी सर्व चंगळ चालली आहे. मी चांगला मऊ गाद्यांवर लोळतों, सुग्रास अन्न खातों. पण एक मोठें ल्चांड झालें आहे. मला अन्नच चांगलें पचत नाहीं. जगांत जेवणाचें सुख तर सर्व—पण माझें हतभाग्याचें पोट पार बिघडून गेलें आहे. "

विदूषकाची गणना राजाच्या सेवकवर्गांत होत असली तरी त्याला राजघराण्यांतील सर्व स्त्रीपुरुषांत वावरण्याची व कोणासहि वाटेल तसें बोलण्याची व वाटेल तसें वागण्याची मुभा असे. स्वतां राजाशीं सुद्धां तो फार सलगी करतो. तो राजाला आपला प्रियमित्र मानतो. त्याला उपदेशाचे घोटहि पाजावयास कमी करीत नाहीं व विशेष विनोदाची गोष्ट म्हणजे तो कित्येक प्रसंगीं त्यास फार नाजूक प्रश्न बिन कचरतां विचारतो व कधीं कधीं मार्मिक शेरे मारून त्याची फजिती करण्यासहि मागेंपुढें पाहत नाहीं. अशा ठिकाणचा विनोद हा मागें सांगितल्याप्रमाणें फार मोठ्या माणसाशीं फार लहान माणसानें अतिप्रसंग केल्यानें होतो. मोठ्या माणसांचे दोष दाखविणारा विरळा व ते दाखवावयाचे असले तरी काळवेळ पाहून व व्यवहारांतील इतर बंधनें पाळून एकाद्या शहाण्या प्रधानास दाखवितां येतील. पण राजेसाहेबांच्या नाजूक प्रेमाच्या बाबतींत तर कोणासच कांहीं बोलतां येत नाहीं. पण जेथें इतरांचा प्रवेश नाहीं तेथें विदूषकाचा असल्यामुळें तो कोणताहि आडपडदा न धरतां राजास व इतरांसहि त्यांचे त्यांचे दोष विनोदानें दाखवितो. म्हणून (विशेषेण दूषयति अन्यान्) त्यास विदूषक म्हटलें असावें. बरें तो बोलून चालून विदूषकच असल्यानें त्याचें बोलणें कोणी मनास लावून घेण्याचीहि जरूरी नाहीं. शेक्स्पिअरचे वेळींहि सर्व तऱ्हेची मुभा असलेले असलेच (Allowed, chartered) fools असत.

स्वप्नवासवदत्त नाटकांत विदूषकानें उदयन राजाला एक फार नाजुक पण खरा मार्मिक प्रश्न केला आहे. उदयनाची आवडती राणी वासवदत्ता अग्नींत भाजून मेली, त्यामुळें त्याला पद्मावतीशीं केवळ राजकीय कारणासाठीं लग्न करावें लागलें. मेलेल्या राणीवर त्याचें अतिशय प्रेम; व नवीन पत्नी पद्मावतीहि रूपादि गुणांनीं कांहीं कमी नव्हे. अशा परिस्थितींत विदूषकानें राजास असा सरळ प्रश्न विचारला कीं, " काय रे मित्रा, तुला वासवदत्ता आवडते कां पद्मावती ? " हें ऐकून राजास मोठें अवघड झालें. मृत पत्नीचें दुःख व नूतन भार्येचे रूपविनयादि गुण त्याच्या मनांत येऊन

त्याला कांहींच उत्तर देतां येईना. राजास उत्तर द्यावयास वेळ लागलेला पाहून विदूषक त्यास म्हणतो, " अरे, तूं कांहींएक आडपडदा न ठेवतां खुशाल बोल कीं. दोघींपैकीं कोणाचीहि निंदा येथें करावयास तुला हरकत नाहीं. कारण एक मेली आहे, व दुसरी येथें नाहीं." (**एका उपरता अपरा असन्निहिता ।**) या सर्व प्रसंगाची खरी मौज अशी कीं, हें भाषण उदयनाची नवीन पत्नी आडून ऐकत आहे.

राजा ऐन अडचणींत सांपडला असतां त्याच्या त्या फजितीचे प्रसंगीं फार मार्मिक विनोद विदूषकानें ठिकठिकाणीं प्रगट केला आहे. अशा ठिकाणीं उत्तम प्रसंगनिष्ठ विनोद असून त्यांत विदूषकाच्या विनोदी भाषणानें मनोरम भर पडली आहे. मालविकाग्निमित्रांत तिसऱ्या अंकांत असा प्रसंग आहे कीं मालविका, धारिणीराणीच्या आज्ञेनें अशोक वृक्षास पादस्पर्शानें विकसित करण्यास आली आहे. याच प्रसंगीं बकुलावलिकेनें मालविकेचें मन राजाबद्दल अनुरक्त केलें आहे. प्रथमपासून तिजवर आसक्त असलेला राजा तेथें येऊन तिच्याशीं सलगीच्या गोष्टी करूं लागला आहे, व थोडासा रंगांत येऊन तो पुढील काव्यमय उद्गार काढतो, " हे मालविके, तूं त्या अशोक वृक्षास डाव्या पायाचा स्पर्श केलास, तसा या माझ्या देहाला करून तूं माझे मनोरथ पुरीव. अशोकास जशीं फुलें येत नाहींत तशीं या माझ्या देहालाहि सुखपुष्पें तुझ्या चरणस्पर्शाशिवाय येणार नाहींत ! " राजाचे हे लघळपणाचे काव्योद्गार ऐकून आतांपर्यंत लपून असलेली इरावती राणी चवताळून बाहेर येते, व राजानें वापरलेलें अशोक वृक्षाचें रूपक पुढें चालवून ती मालविकेस म्हणते, " मालविके, पुरीव बाई राजाचे मनोरथ अगोदर. अशोक वृक्षाला तुझ्या स्पर्शानें फुलें येतील अथवा न येतील, पण ह्या चालत्याबोलत्या अशोक वृक्षाला फुलें हमखास येतील व त्याला फलेंहि धरतील." ह्या इरावतीच्या आकस्मिक आगमनामुळें सर्व मंडळी चोरासारखी उभी राहिली. इरावती मोठी तोंडाळ व फटकळ बाई होती. त्यांतून तिला मुद्देमाल सांपडलेला. अशा परिस्थितींत राजाची काय स्थिति झाली असेल याची कल्पनाच करावी. अशा ऐन अडचणीचे वेळीं विदूषक राजाला हळूंच एकीकडे म्हणतो, " अरे, कांहींतरी एखादें कारण शोधून सांग कीं तिला. एकदां चोर भिंतीस प्रत्यक्ष भोंक पाडीत असतांना जर पकडला गेला तर त्यानें खुशाल सांगावें कीं, ' मी कांहीं आतां प्रत्यक्ष चोरी करण्यासाठीं

भोंक पाडीत नव्हतों. भिंतीस भोंक कसें पाडावें याचें शिक्षण घेत होतों.' अर्थात् अशा उत्तराचा कांहीं उपयोग होत नसला तरी अपराध्यानें बचावासाठीं काहींतरी बोलत राहावें."

विक्रमोर्वशीयामध्येंहि असाच अडचणीचा प्रसंग कालिदासानें घडवून आणला आहे. येथें तर विदूषकाच्या हातांतून त्याच्या गबाळेपणामुळें गळून पडलेली उर्वशीनें पाठविलेली भूर्जपत्रावरील प्रेमपत्रिकाच हातांत घेऊन राणी येते. राजाच्या उर्वशीवरील प्रेमाचा तो दस्तऐवजी पुरावाच. त्यामुळें राजास तिच्या माऱ्यापुढें स्वस्थ बसावें लागतें, व तो विदूषकास हळूंच विचारतो, "काय रे, राणीला आतां काय उत्तर द्यावें ?" यावर विदूषक म्हणतो, "आतां कसलें बोडक्याचें उत्तर देतोस ? मुद्देमालासहित सांपडलेल्या चोराला काय उत्तर देतां येणार आहे ?" (**लोत्रेण गृहीतस्य कुंभीरकस्य अस्ति वा प्रतिवचनम् ।**) इतकेंच केवळ बोलून तो स्वस्थ न बसतां राणीस म्हणाला, "राणीसाहेब, यांना जरा पित्तप्रकोप झाला आहे. तेव्हां हे कांहींतरी बोलत आहेत. तेव्हां तुम्हीं यांस प्रथम जेवावयास घाला पाहूं." अर्थात् असें बोलणें म्हणजे राजास अधिक अपराधी ठरविण्यासारखेंच होतें. हाच प्रकार रत्नावलीच्या तिसऱ्या अंकांत झालेला आहे.

विदूषक याप्रमाणें जशी राजाची फजिती करतो तशी इतरांचीहि म्हणजे राणी, प्रधान, सेनापति आणि पूज्य संन्यासिनी व घरांतील वडील माणसें असल्या व्यक्तींचीहि तो हजेरी घ्यावयास कमी करीत नाहीं. अशा मंडळीवरील विदूषकाची टीका कधीं त्यांच्या तोंडावर तर कधीं दुसऱ्या कोणाजवळ केलेली असते.

मालविकाग्निमित्रांतील दुसऱ्या अंकांत राजा प्रेक्षागारांत येऊन बसतो व मालविकेची नृत्यगीताची परीक्षा त्याचेसमोर व्हावयाची असते. अग्निमित्र मालविकेवर फारच भाळला असल्यामुळें तो तिजकडे पाहत असतां अगदींच वाहवेल व ही गोष्ट जवळच बसलेल्या राणीच्या ध्यानांत येईल म्हणून राजास सावध करण्यासाठीं व त्याच वेळीं राणीच्या होत असलेल्या अडथळ्याचेंहि वर्णन करण्यास विदूषकानें एकच लहानसें वाक्य उच्चारलें आहे. तो म्हणतो, "तुमच्या नयनास अगदीं हवे असलेले मधाचे थेंब आतां आपल्यासमोरच आहेत. पण ध्यानांत ठेवा, त्या मधाजवळ मधमाशीहि बसलेली आहे. तेव्हां म्हटलें मधुपान करणें तें जरा खबरदारी राखून करा."

मालविकेच्या नाचण्यांत एक चूक झाली असें विदूषकानें म्हटलें. याचा उल्लेख व विदूषकानें तसें म्हणण्याचें कारण मागें येऊन गेलेंच आहे. विदूषकानें दाखविलेली चूक म्हणजे, त्या प्रयोगापूर्वी विदूषकासारख्या विद्वान् ब्राह्मणाची आरंभीं पूजा केली नाहीं ही होय. यावर परिव्राजिका त्यास खिजवून म्हणाली, " वा, नृत्य-संगीत शास्त्रांतील अगदीं गाभ्यांतली चूक, विदूषका, तूं दाखवलीस." हें बोलणें विदूषकास लागलें. त्याचप्रमाणें शरदृतूंतील मेघांकडे पाहून पाण्याची आशा करणाऱ्या भोळ्या चातका-प्रमाणें त्याचीहि मोदकाची आशा नष्ट झाली. त्यानें किंचित् रुष्ट होऊन तो परिव्राजिकेसारख्या विदूषीस म्हणतो, " अहो अहंमन्य पंडिताबाई, दुसरें राहोच, साधें मोदक खाणेंदेखील तुम्हांस माहित नाहीं. तर तुम्ही इतर ज्ञानाच्या गोष्टी काय सांगाव्या ? केवळ आपल्या वयानें पांढऱ्या झालेल्या केसांमुळें तुम्ही लोकांस भीति दाखवितां येवढेंच काय तें."

शाकुंतलांतील माढव्य नांवाच्या विदूषकानें राजाचा शिकारीचा षोक वाढवून आपल्यास त्रास देऊं इच्छिणाऱ्या सेनापतीचाहि समाचार घ्यावयास कमी केलें नाहीं. सेनापतीनें दुष्यंताजवळ मृगयेची खूप तारीफ केली व त्याचा या बाबतींतील उत्साह वाढविण्याचा प्रयत्न केला. पण राजाला मात्र शकुंतलेवरील त्याच्या आसक्तीमुळें मृगयेची इच्छा राहिली नव्हती. तरीपण मृगयेच्या तर्फेनें बोलून राजाचें मन वळवूं पाहणाऱ्या सेनापतीस त्यानें पुढील टोमणा मारला आहे, " चल चालता हो. राजाला आतां शिकारीची भर देऊं नकोस. मृगया वाईट असते असें त्यास आतां वाटावयास लागलें आहे. कारण तो आतां मनाच्या स्वाभाविक स्थितींत आहे. पण मी तुला सांगतों शिकारीसाठीं रानांत हिंडतां हिंडतां तूं मात्र एखादे दिवशीं माण-साचें नाक खाण्यास चटावलेल्या एकाद्या म्हाताऱ्या अस्वलाच्या तडा-ख्यांत सांपडणार खास ! "

वसंतसेनेच्या वाड्याच्या चौकांतून फिरत असतां मैत्रेयानें वसंतसेनेचा भाऊ व तिची आई यांवर केलेली टीका विनोदाच्या दृष्टीनें अप्रतिम आहे. मैत्रेय वसंतसेनेच्या भावाचें पुढीलप्रमाणें वर्णन करतो. " काय गे चेटी, मारून रेशमी वस्त्रें अंगावर घेतलेला व तेच तेच दागिने अंगावर खच्चून ल्यालेला, अत्तराचे भपकारे सोडणारा व आढ्यतेनें झुलत झुलत चालणारा हा कोण बरें आहे ? " चेटीनें तो वसंतसेनेचा भाऊ आहे असें सांगितल्यावर विदूषक

म्हणतो, "काय विचाऱ्यानें मागच्या जन्मीं तपाचरण केलें असेल म्हणून असल्या मूर्खाला वसंतसेनेचा भाऊ होतां आलें! याचा हा डामडौल व अलंकारभूषणाची वेडी हौस पाहिली म्हणजे हा स्मशानांतील चाफ्याच्या फुलाप्रमाणें वाटतो." वसंतसेनेच्या आईचें वर्णन पुढीलप्रमाणें आहे. म्हातारपणींहि आंबटशोकीपणामुळें अंगावर फुलाचें प्रावरण घेऊन पायाला मारून तेल चोपडून उच्चासनावर बसलेल्या त्या स्थूल व विशालोदर बाईला पाहून तो म्हणतो, "अहो, या डाकिनीच्या पोटाचा काय हा विस्तार! इच्या या विशाल देहाकडे पाहिलें म्हणजे मला असें वाटतें कीं, जशी एकादी महादेवाची प्रचंड मूर्ति प्रथम स्थापन करून नंतर तिच्यावर देऊळ किंवा त्या देवळाचें दार तरी बांधतात (कारण बांधलेल्या लहानशा दारांतून ती आंत जाण्यासारखी नसते), त्याप्रमाणें हिला प्रथम आंत बसवून मग हें घर बांधलें कीं काय?" यावर चेटी मैत्रेयास म्हणते, "अरे, या आमच्या आईसाहेबांची अशी थट्टा काय करतोस? हल्लीं त्यांना चातुर्थिक हिंव लागलें आहे ना?" या माहितीनें मैत्रेयाच्या विनोदास अधिकच भर येऊन तो म्हणतो, "अरे भगवाना चातुर्थिक हिंवा, तूं लागल्यामुळें जर या बाईसारखीच तब्बेत राहणार असेल तर, बाबा! तो उपकार तूं या गरीब ब्राह्मणावर कां करीत नाहींस?" यावर थोडीशी रागावून चेटी म्हणते, "मेल्या, मरत कसा नाहींस लवकर असा बोल्तोस तो." त्यावर हंसून विदूषक म्हणाला, "ए पोरी, मी मरण्यापेक्षां ही ढेरपोटी बाई मेली तर अधिक बरें होईल. कारण नेहमीं आसवें, दारू व इतर पेयें पिऊन तुझी ही बाईसाहेबच त्या अवस्थेला आतां आली आहे. आणि सुदैवानें ही जर आतां चचेल तर शेंकडों कोल्ह्यांना चांगलीच मेजवानी होईल."

संस्कृत नाटकांत वर्णिलेले नायक बहुधा सर्व उत्कट वृत्तीचे असतात. कांहीं मोठ्या उदात्त विचाराचे, तर कांहीं पराक्रमी व साहसी, कांहीं प्रेमानें रंगलेले व त्यामुळें सबाह्य अभ्यन्तर काव्यमय बनून राहिलेले, कांहीं भोगी तर कांहीं त्यागी असेहि आढळतात. या गुणांना अनुसरून त्यांना धीरोदात्त, धीर, प्रशांत व धीरललित अशा संज्ञा आहेत. ते सर्व उच्च दर्जाचे, खानदानीचे व उच्च आचारविचाराचे आहेत. हा समाजाचा वरचा थर झाला. याचे आचारविचार, चालचालणूक अगदीं खालच्या थरांतील लोकांना समजूं शकत नाहीं व त्यामुळें ते तिचें रसग्रहणहि करूं शकत नाहींत. थोरांच्या

वृत्तीचा नाजुकपणा, मनांत एक तर दरबारी रिवाजाप्रमाणें दुसरेंच दाखविण्याची हातोटी, वगैरे नागर वागणूक (refinement) त्यांना उमजत नाहीं. यासाठीं त्या थोरपणाच्या उत्कट वर्तनाचें सामान्य माणसास पटण्यासारखें व रुचण्यासारखें रूप विदूषक नेहमीं करून मांडतो. त्यामुळें थोर विचाराला लघुत्व आणणारें त्याचें ग्राम्यीकरण झालें कीं त्यांतील विसंगतिदर्शनानें एकीकडे विनोद उत्पन्न होतो व दुसरीकडे प्रेक्षकांतील सामान्य समुदायाचें समाधान होतें. नागानन्दांतील नायक जीमूतवाहन हा राज्य टाकून देऊन अरण्यांत वडील-मातोश्रींची सेवा करण्यांतच आनंद मानतो. आतां सामान्य माणसांच्या दृष्टीनें केवढा हा मूर्खपणा! कारण यांतील ध्येयवाद (idealism) त्यांना कळतच नाहीं. तेव्हां सहजच विदूषकाच्या तोंडीं या ध्येयवादाची उघडी व्यावहारिक बाजू (naked practical side) घातलेली असते. तो त्यास सरळ म्हणतो, " कायरे मित्रा, या जिवंत असून मेल्याप्रमाणें झालेल्या तुझ्या बुद्रुक आईबापांच्यासाठीं अरण्यवास पत्करून राहण्याचा तुला कंटाळा नाहीं आला ? म्हणे त्यांच्या पायाची सेवा करतो ! सोड तें सारें व राज्यसुखाचा खुशाल अनुभव घे कसा ! ! "

जसें "वदनकमल, वदनकमल म्हणतां त्याचा अर्थ थोबाडच ना?" किंवा " पदकमलें म्हणजे आमच्या त्या तांगड्या ना ? " असें म्हणणारे अडाणी शब्दालंकाराची नागर ओढणी दूर करून वस्तुज्ञानाला धसमुसळेपणें भिडूं पाहतात, तसाच हा नाजूक वृत्तीशीं त्यांनीं केलेला प्रकार आहे.

चारुदत्त दारिद्र्यांतहि यमनियम, व्रतवैकल्य सोडीत नाहीं. कर्तव्य म्हणून करीत राहतो. त्यास मैत्रेयहि सरळ विचारतो, "मित्रा! इतकी पूजा घेऊनहि जे तुजवर प्रसन्न होत नाहींत त्या देवांना नैवेद्य ठेवावयास मी साफ जाणार नाहीं. त्यांची काय म्हणून पूजा करावयाची ? तूं आपला दुसऱ्या कोणाला पाठव. "

शर्विलक चोर घरफोडी करून गेला याचें वाईट वाटण्यापेक्षां अति साधुवृत्तीच्या चारुदत्तास विषाद वाटतो तो, " चोर बिचारा हात हालवीत किंहो गेला. तो आपल्या स्नेह्यासोबत्यांना आतां काय बरें सांगेल ? चारुदत्ताच्या घरीं गेलों व मला कांहींच मिळालें नाहीं म्हणेल तो. " या विचारानेंच. हे विचार एक प्रकारें उदात्तपणाचे आहेत. त्याची उघडी व्यावहारिक बाजू विदूषक दाखवितो:

तो म्हणतो, " वाः! तूं त्या चोराबद्दल वाईट वाटून घेतोस होय ? "

यापुढचा प्रसंग तर फारच सूचक आहे. आपल्या घरचे वसंतसेनेनें ठेवलेले दागिने चोरीला गेले असें कळल्यावर चारुदत्ताला फार वाईट वाटलें. तो म्हणाला, "मी दरिद्री झालों म्हणून मीच ते दागिने दाबून ठेवून चोरीची नसती भूमका उठविली असें मला लोक म्हणतील व माझें सत्त्व जाईल." व या विचारानें तो एकदम मूर्च्छित पडला. ही चारुदत्ताची सत्त्वस्थ तत्त्वनिष्ठेची सीमा कवीनें दाखविली. पण त्यावर व्यावहारिक वृत्तीचा मैत्रेय काय म्हणतो ऐकाः—

" अरे, कांहीं काळ ठेव म्हणून ठेविलेले दागिने चोरानें नेले म्हणून तुला मूर्च्छा यायला काय झालें ? त्यांत तुझ्यावर कसला आळ येतो ? व पुन्हा आपल्याला असेंहि म्हणतां येईल कीं, ' कोणीं ठेव ठेवली ? कोणीं पाहिली ? साक्ष कोणाची ?' "

विदूषक जन्मानें उच्चवर्णीय ब्राह्मण. पण तो विद्वत्ता, ब्राह्मणोचित आचार, निःस्पृहपणा इत्यादि गुणांनीं शून्य असल्यानें त्याची हास्यास्पदता अर्थात् अधिक होई. म्हणून ब्राह्मणाचे जेवढे म्हणून दोष मार्मिकपणें व विनोदानें दाखवितां येतील तेवढे संस्कृत नाटकांतून दाखविले आहेत. समाजांत पूज्य मानलेल्या वर्गांचें व व्यक्तींचें मार्मिक दोषदर्शन लोकांना नेहमींच विनोदाचा मोठा रोचक विषय असतो. 'अविमारकां'तील विदूषकास दासीनें अज्ञानी म्हटल्यानें त्यानें आपण बौद्ध नसून वैदिक ब्राह्मणच आहोंत असें सांगितलें. तसेंच "वेळ पडल्यास यज्ञोपवीत दाखवून मी ब्राह्मण आहें असें म्हणेन व अंगावरील चीवरानें मी बौद्ध आहें असें भासवीन" असें तो म्हणतो. ब्राह्मणांचा सारा उद्योग म्हणजे परान्न आकंठ जेऊन खुशाल घोरत पडावयाचें. हें सुचविण्यास मृच्छकटिकांतील मैत्रेयानें चवथ्या अंकांत वसंतसेनेच्या देवडीवाल्याला अशा ब्राह्मणाची उपमा दिली आहे.

" **श्रोत्रिय इव सुखोपविष्टो निद्राति दौवारिकः ।** "

तसेंच पूर्वी ब्राह्मण (विशेषतः वैदिक) यांस लिहितां वाचतां येत नसे, व पाठ केलेल्या वेदाचा अर्थहि नीट समजत नसे. यावर अविमारकांत पुढील विनोद केला आहे. चन्द्रिका नांवाच्या दासीस विदूषक म्हणतो, " ज्याला वाचावयास येतें असा ब्राह्मण मी आहें. कारण ' **ब्राह्मणो-**

दुर्लभोऽक्षरज्ञोऽर्थज्ञः ।' " यावर ती आपली अंगठी त्यास दाखवून म्हणते, " असें असेल तर हीं अक्षरें वाच पाहूं." त्यावर विदूषक तिला म्हणतो, " मला अक्षरओळख आहे खास. परंतु ज्या पुस्तकांवरून मला अक्षरओळख झाली त्यांतलीं हीं अक्षरें नाहींत. " (**एतदक्षरं मम पुस्तके नास्ति ।**) वैदिक ब्राह्मणांना लिहितां आलेंच तर तें गिचमिड असावयाचें,* तें दुसऱ्यास वाचतां यावयाचें नाहीं, अशी कबुली मुद्राराक्षसांत खुद्द चाणक्यानें मौजेनें दिली आहे. तेथें चाणक्य म्हणतो, " शिष्या, एक चांगला कायस्थ लेखक बघून आण. कारण किती प्रयत्नपूर्वक लिहिलें तरी ब्राह्मणाचें अक्षर हें कोणास लागावयाचें नाहींच." (**श्रोत्रियाक्षराणि प्रयत्नलिखितान्यपि नियतं अस्फुटानि भवन्ति ।**) विद्धशालभञ्जिकेंत विदूषकानें मौनव्रत धारण केलें होतें, म्हणून त्यानें आपलें म्हणणें राजास जमिनीवर लिहून दाखविलें. तें कसलें राजास समजणार ? म्हणून राजा विदूषकास म्हणतो, "अरे, मी अठरा लिप्या जाणणारा आहें, पण तुझ्या या लिपीपुढें आपण हात टेकले बुवा ! "

श्रीहर्षांच्या नागानन्द नाटकांतील विदूषकानें केलेला विनोद ठराविक सांच्याचा व साधारणच आहे. तथापि तिसऱ्या अंकांत एक विनोदी प्रसंग वर्णिला आहे, व त्यांत विदूषकाचा विनोद बराच चांगला आहे. वेष पालटल्यानें व गैरसमजामुळें, येथील विनोद बिचाऱ्या विदूषकास खर्ची घालून केला आहे. शेखर नांवाचा एक विट नवमालिका नांवाच्या दासीवर अनुरक्त

---

* जुन्या काळच्या वैदिक ब्राह्मणाचें लिहिणें व वाचणें यांच्याशीं किती सरळ होतें यासंबंधींचें एक मोठें विनोदी सुभाषित आहे. तिघी पतिव्रता आपापल्या पतींच्या लिहिण्यावाचण्यांतील कौशल्याची तारीफ पुढीलप्रमाणें करीत आहेत–

चतुरः सखि मे भर्ता; यल्लिखितं तत् परो न वाचयति ।
न वाचयति परलिखितं, स्वयमपि लिखितं स्वयं न वाचयति ॥

पहिली स्त्री म्हणते, " आमच्या घरच्या पुरुषांच्या लिहिण्यांत असें चातुर्य आहे कीं, यांनीं जें काय लिहिलें असेल तें दुसऱ्यास मुळींच उलगडावयाचें नाहीं." दुसरी म्हणते, " आमच्या घरची स्थिति वेगळी. त्यांना दुसऱ्याचें अक्षर लागत नाहीं." तें ऐकून तिसरी म्हणाली, " हात्तिच्या, येवढेंच ना ? आमच्या स्वारींची तऱ्हा या सर्वांहून और आहे. तिकडे मुळीं स्वतःच लिहिलेलें स्वतःला वाचतां येत नाहीं !! "

असून तिची गांठ घेण्यासाठीं दारू पिऊन धुंद होऊन जात आहे. त्यानें भडक वेष केला आहे व खांद्यावर दारूचा हंडा भरून घेतला आहे. तो म्हणतो, " जो दररोज दारू पितो, व आपल्या प्रियकरणीचें सहवाससुख भोगतो ते दोघेहि देवच. एक बलदेव, (बळराम याला दारूचा फार नाद असे) व दुसरा कामदेव. " असें बडबडत झिंगलेली ही स्वारी झोंके खात उद्यानांतून चालली आहे. इतक्यांत विदूषक हातांत राणीकडून मिळालेलीं दोन रेशमी वस्त्रें घेऊन प्रवेश करतो. तोंच त्याच्या अंगावर भुंग्यांचा थवाच्या थवा येऊन बसतो. भ्रमर आपल्या अंगावर कां बसावेत याचें कारण प्रथम त्यास कळेना, पण लगेच त्यानें आपल्याच अंगाचा वास घेऊन पाहिला व याच्या ध्यानांत आलें कीं, हा राजाचा मित्र म्हणून राजाच्या लग्नांत, राजाच्या मेहुण्यांनीं याच्या अंगाला खूप उटणीं आणि सुगंधी द्रव्यें चोपडलीं होतीं. व म्हणून तो म्हणतो, " त्या माझ्या आदरामुळेंच हा अनर्थ ओढवला. " भ्रमरांच्या दंशनिवारणार्थ त्यानें हातांत असलेल्या रेशमी वस्त्रानें आपलें तोंड झांकलें व अंगावरहि दुसरें वस्त्र घेऊन तो चालूं लागला. त्या बुरखेवाल्या व्यक्तीस पाहिल्यावर झिंगलेल्या शेखरास वाटलें ही आपलीच नवमालिका. आपल्यास यावयास उशीर झाला म्हणून रागावून चालली आहे. असा विचार करून तो तिला धरावयास पुढें होतो. या ब्राह्मण विदूषकाला शेखराच्या तोंडाची घाण असह्य होऊन तो त्यास दूर लोटूं लागतो, तों तों शेखरास वाटतें कीं आपली नवमालिका आपणांवर फारच रागावली आहे. म्हणून तो तिचे पाय धरूं लागतो. एवढ्यांत खरी नवमालिका खरेंच तेथें येते, व आपला प्रियकर शेखर दुसऱ्या एका स्त्रीशीं लगट करीत आहे असें समजून रागावते. पण या विदूषकास नवमालिका समजून शेखर तसें वर्तन करीत आहे असें विदूषकाच्या बोलण्यावरून तिनें ताडलें. तरी रागाचा उसना आव आणून तिनें शेखरास दरडाविलें, " कोठल्या स्त्रीशीं ही लगट तुम्हीं चालविली आहे ? " इतक्यांत विदूषक आपणच म्हणतो, " अहो माझ्याशीं !! " विदूषकानें मुद्दामच ही आपली थट्टा केली असें वाटून शेखर त्यालाच शिव्या देतो व आपल्या चेटास सांगतो कीं, " या भटजीला धरून ठेव. " विदूषक पळून जाऊं लागतो, पण चेट त्याला तुटलेल्या यज्ञोपवीतानें धरून ठेवितो. विदूषक हा राजाचा मित्र म्हणून यापुढें त्याची थट्टा थांबविण्यांत येते आणि त्याचा व नवमालिकेचा

सन्मान विट व चेट त्यांस दारूचे पेले देऊन करतात. नवमालिका दिलेला मद्याचा पेला गट्ट करते, पण विदूषक तोंड वेडेंवांकडें करून म्हणतो, "अरे, मी ब्राह्मण आहें." यावर विट त्यास म्हणतो, "तूं ब्राह्मण तर तुझें जानवें कोठें आहे?" विदूषक आपल्या गळ्यांत यज्ञोपवीत पाहूं लागतो, तों तें तुटून पडल्यामुळें त्यास सांपडत नाहीं. तेव्हां विट त्यास म्हणतो, "निदान वेदाक्षरें तरी म्हण पाहूं." यावर विदूषक म्हणतो, "या तुमच्या दारूच्या घाणीमुळें तीं आतां आंत घट्ट बसलीं. तीं वर यावयाचीं नाहींत." यापुढें स्नान करून विदूषक आपल्या कामास निघून जातो.

याच अंकांत प्रत्यक्ष नायक-नायिकेच्या समक्ष विदूषकास फसवून एका दासीनें त्याच्या तोंडास काळा रंग फासून त्याची थट्टा केलेली आहे. या शांत व करुणरसप्रधान नाटकांत थोडी थारेपालट पाहिजे म्हणून वरील थोडा कृत्रिम विनोदाचा प्रसंग मुद्दाम घातलेला दिसतो.

वर दर्शविलेल्या विदूषकाच्या कांहीं स्वभावविशेषांतून स्वभावनिष्ठ विनोद कसा निर्माण झाला आहे तें दाखविलें. तसेंच विदूषकामुळें घडून आलेल्या विनोदी प्रसंगांनीं प्रसंगनिष्ठ विनोद (Humour of situation) कसा निष्पन्न झाला तेंहि पाहिलें. आतां विदूषकाच्या बोलण्यांत कांहीं वेळां ज्या चमत्कारजनक विनोदी उपमा व समाजावर विनोदी टीका वगैरे प्रगट होतात त्यांमुळें उत्पन्न होणारा कल्पनानिष्ठ किंवा शब्दनिष्ठ विनोद पाहूं.

विद्धशालभञ्जिकेंतील चारायण नांवाच्या विदूषकानें प्रेमवेड्या राजास व्यावहारिक शहाणपण पुढील विनोदी म्हणींनीं शिकविलें आहे. राजाला स्वप्नांत एक अत्यंत रूपवती स्त्री दिसली. तिच्यावर तो इतका भाळला कीं, आपल्या वर्तनानें आपल्या राणीचें मन दुखविलें जात आहे याचें त्यास भानच राहिलें नाहीं. या प्रसंगीं विदूषक राजास म्हणतो, "स्वप्नांतल्या स्त्रीच्या मागें लागून लग्नाची बायको कशी तूं दवडतोस? हें तुझें वर्तन '**नटे दृष्टे मण्डिते उपविष्टः पतिर्मुण्डितः**' या म्हणीप्रमाणें झालें. म्हणजे एका बाईला एक मोठा सुरूप व अलंकारांनीं नटलेला नाटकांतील नट दिसला म्हणून त्याच्यावर भाळून तिनें आपल्या हक्काच्या घरच्या पतीला त्याचें मुंडण करून विद्रूप केलें. त्यामुळें नट तर मिळायचा नाहींच व नवराहि नाखूष, त्यामुळें तिची 'तेलहि गेलें तूपहि गेलें, व धुपाटणें हातीं आलें' यासारखी स्थिति झाली." तसेंच, 'आज मिळणारी तित्तिरीपक्षीण

पुरवली, पण उद्यां प्राप्त होणारी मयूरी नको.' (**वरं तत्कालोपनता तित्तिरी न पुनर्दिवसान्तरिता मयूरी ।**) हीहि म्हण याच प्रसंगीं वापरली आहे.

सदर विदूषकाची थट्टा करण्यासाठीं राणीनें त्याचें लग्न एका बन्धुलाशीं (एक स्वैरवर्तनी छाटका पोऱ्या) लावावयाचें योजिलें व त्यास लग्नाच्या पोषाखानें सजविलें. त्या वेषांत त्यास पाहून राजानें विचारलें कीं, "हें रे काय ?" त्यावर तो म्हणतो, "राणीसाहेब आज आमचें लग्न करणार आहेत." "पण मुलगी कोण व कोणाची ?" असा प्रश्न राजानें केला. त्यावर त्या थट्टेच्या प्रकाराचा वास या धूर्त विदूषकास अगोदरच असल्यानें तो तिचें पुढील वर्णन करतोः—

"आमच्या श्वशुरांचें नांव शशशृंग, आमच्या सासूबाई मृगतृष्णिका-काकू व त्यांचें कन्यारत्न 'अम्बरमाला' (आकाशपुष्पांची माला) हें आमचें कुटुम्ब ! !"

राजास एकदां अचानक ऐकूं आलेले शब्द कोणीं उच्चारले व त्याचा अर्थ काय असा घोंटाळा पडला. त्यावर विदूषक एकदम त्यास म्हणतो, "अरे, शेंडी बांध. ही आकाशवाणी आहे. तुम्हां पंडित लोकांचें असेंच आहे. साध्या गोष्टींत भलभलत्या कल्पना लढवून तुम्ही अर्थाचा अनर्थ करतां व अखेरीस या काथ्याकुटीचें तुम्हांस काय मिळालें म्हणावें, तर भोपळ्याएवढें पूज्य ! त्यापेक्षां मग आमच्यासारखे मूर्खच पुरवले." या अर्थाच्या त्यानें पुढील दोन विनोदी उपमा दिल्या आहेतः "पंडित हे भांबावलेल्या माकडाप्रमाणें आहेत. त्यांस आपल्या भ्रमांत फळांची विस्मृति पडते व मूळहि गवसत नाहीं व मग ते केवळ हातांत पानें धरून बसतात. (**पण्डिताः खलु अलीकविकल्पैः विस्मृतफलाः इव मर्कटाः मूलं अलभमानाः प्रल्लवग्राहिणो भवन्ति ।**) पण आम्ही मूर्ख मात्र फणसाचीं झाडें राखणाऱ्या माळ्याप्रमाणें आहोंत. आमचें सारें लक्ष मूळावर असल्यामुळें आम्हांला तेथेंच फळहि मिळतें." (**मूर्खाः पुनः पनसवनपालकाः इव मूलं अनुसरन्तः फलं प्राप्नुवन्ति ।**) मूलग्राही व पल्लवग्राही पाण्डित्य या दोन शब्दांनीं सूचित झालेल्या रूपकाचा हा किती मनोहर विस्तार केला आहे पहा. त्याचप्रमाणें पाण्डित्यावरील सदर टीकाहि मोठी मार्मिक आहे.

मृच्छकटिकांतील मैत्रेय विदूषक चारुदत्तास म्हणतो आहे कीं, "देवतांना नैवेद्य ठेवून येण्यास मी चव्हाट्यावर जाणार नाहीं. कारण मी दुर्दैवी

ब्राह्मण. माझ्या बाबतींत नेहमीं सुलटें असलें तरी उलटें होतें." यास त्यानें पुढील विनोदी उपमा दिली आहेः "जसें आरशांतील आपल्या प्रतिबिंबांत डावी बाजू उजवीकडे व उजवी डावीकडे दिसते त्याप्रमाणें."

अविमारकांतील विदूषकानेंहि अशीच एक चमत्कारिक उपमा योजिली आहे. तो म्हणतो, "ह्या दासीच्या मागें मला धांवतां येत नाहीं. माझे पाय तेथल्या तेथेंच पडत आहेत. जसें एखाद्याच्या मागें स्वप्नांत हत्ती लागावा व त्यास पळतां येऊं नये तसें माझें झालें आहे." (**मम पादौ स्वप्ने हस्तिना आसाद्यमानस्य इव तत्र तत्र एव पततः।**)

मृच्छकटिकांतील मैत्रेयानें वाऱ्याच्या झोतांत फुरफुरणाऱ्या दिव्याच्या ज्योतीला पुढील उपमा दिली आहेः "यज्ञस्तम्भाजवळ मारण्यासाठीं आण-लेल्या बोकडाच्या हृदयाप्रमाणें वाऱ्यामध्यें त्या दिव्याची ज्योत फुरफुरत आहे." तसेंच विदूषकाच्या हातांत असलेल्या वांकड्यातिकड्या दांडक्याला, मृच्छकटिकांत व विद्धशालभञ्जिकेंत कुटिलता किंवा वांकडेपणा हा समान धर्म कल्पून कधीं दुर्दैवी लोकांच्या वांकड्या नशिबाची, कधीं दुष्ट लोकांच्या वांकड्या हृदयाची, तर कधीं रागावलेल्या स्त्रियांच्या वांकड्या भुवयांची उपमा दिलेली असते. दारिद्र्यामुळें आपल्या घरच्या दिव्यांत तेल नाहीं ही गोष्ट दीपिकांना वेश्यांची उपमा देऊन विदूषक पुढीलप्रमाणें सांगत आहेः (**ताः खलु अस्माकं प्रदीपिकाः अपमानितनिर्धनकामुकाः इव गणिकाः निस्नेहाः इदानीं संवृत्ताः।**) आपल्या प्रियकरावर एकदां प्रेम करणाऱ्या वेश्या त्याचे जवळची सम्पत्ति नाहींशी झाली म्हणजे त्याचा अपमान करून त्यास घालवून देतात व आपल्या प्रियकरावरील आपल्या स्नेहाचा बिंदुहि (निस्नेहः) ठेवीत नाहींत त्याप्रमाणें दारिद्र्यामुळें आमच्या दीपिकेंत तेल (स्नेह) राहिलें नाहीं. येथें दाखविलेलें साधर्म्य विनोदी असूनहि त्यांत 'स्नेह' शब्दावरील श्लेषानें शब्दनिष्ठ विनोदाची भर पडली आहे.

तसेंच मृच्छकटिकाच्या चवथ्या अंकांत विदूषक वसन्तसेनेच्या वाड्याचें वर्णन करीत आहे. तेथील पशुपक्ष्यांना त्यानें दिलेल्या विनोदी उपमा या दृष्टीनें अत्यन्त रमणीय आहेत. फुसफुसणाऱ्या रेड्यास अपमान झालेल्या कुलीन गृहस्थाची उपमा दिली आहे. तसेंच 'कुरकुर' शब्द करणाऱ्या सारिकेला डोक्यावर चढून बसलेल्या व कुरकुर करणाऱ्या गृहदासीची उपमा दिली आहे.

ज्या ज्या नाटकांत विदूषक आहे त्या त्या नाटकांतील विदूषकाशीं संबंध असलेला बहुतेक विनोद विदूषकाच्या गुणदोषाच्या सूत्रांत ओवून आतांपर्यंत सांगितला. विदूषकाव्यतिरिक्त विनोद बहुतेक नाटकांत नाहींच. याला पहिला अपवाद मृच्छकटिक होय.

मृच्छकटिकांत विदूषकाखालोखाल विनोदी पात्र शकाराचें आहे. या पात्राचें सर्वच कांहीं और आहे. परस्परविरुद्ध दोषांचें तें एक अभिनव मिश्रणच शूद्रकानें निर्मिलें आहे. शकार जितका धीट व उलट्या काळजाचा दिसतो तितकाच तो भेंकडहि आहे, जितका आचरट व मूर्ख भासतो तितकाच तो हिकमत्या व पाताळयंत्री आहे. तो जितका घमेंडखोर तितका लाचारहि आहे. तो जितका रानदांडगा तितका गुलहौशी रंगेलहि आहे. आपल्या जन्मजात दुष्टपणावर विनोदी वृत्तीचें आवरण तो घालतो. त्यामुळें त्याच्या विनोदांत मनुष्यद्वेषाची (cynical) छटा सर्वत्र आहे. त्याला माणसें किड्यामुंगींसारखीं वाटतात. त्याचा आचरटपणा सहेतुक असतो. त्यांत तो आपल्या दुष्ट सामर्थ्याची जाणीव पदोपदीं दाखवीत असतो. हॅम्लेटनें जसें सोईसाठीं वेडेपण घेतलें तसें त्यानें सोईसाठीं विनोदाचें पांघरूण घेतलें आहे. नीरोला रोम पेटलेलें पाहून जसें सैतानी हंसें कोसळलें, किंवा मान कापलेली मेंढी तडफडतांना पाहून जशी एकाद्या निर्दयाची करमणूक व्हावी तशी दुसऱ्याच्या अपमानानें, हालानें व मृत्यूनें याच्या आनंदाला उकळ्या येत असतात. एखाद्या बोक्यानें उंदराच्या पोरास जसें तीक्ष्ण पंजांनीं ओरखडे काढून खेळवावें तसा तो बौद्धभिक्षूशीं तिखट विनोदानें खेळत आहे (अंक ९). भर कोर्टांतहि " आम्ही कोठेंहि बशूं." येथें 'बशू' असें म्हणून तो न्यायाधिशाच्या डोक्याकडे जो हात दाखवतो तो आचरट किंवा वेडा म्हणून नव्हे तर त्यास आपल्या सामर्थ्याची पुरी जाणीव असून ' मी वाटेल तें करीन ' या बुद्धीनें वागणारा व इतरांचा उपमर्द करणारा तो दुष्ट आहे म्हणून. जो आपल्या शत्रूचा वध झालेला पाहील त्याला कधीं रांजणवाडी (नेत्ररोग) होत नाहीं म्हणून तो आनंदानें चारुदत्ताचा वध पाहावयास आलेला आहे. त्याच्या कारस्थानांत आयागोचा खुनशीपणा व वर्तनांत फॉल्स्टाफचा मूर्खपणा आहे. ' शीर्ष-मस्तक ', ' नर-पुरुषमनुष्य', ' शकुनिखगविहङ्ग ' अशी शब्दाची द्विरुक्ति करणें, ' श ' वर्ण शक्य तेथें घालणें, " गाडी आली ? बैलहि आले ? तूंहि आलास ? " असें

आपल्या चेटास विचारणें, जटायूनें वालीची बायको ओढली, रावण कुंतीच्या मागें लागला अशी बालिश बडबड करणें, इत्यादि प्रकारें तो विनोद किंवा आचरटपणाच करतो. त्यामुळें अगदीं हलक्या दर्जाच्या प्रेक्षकांची करमणूक होत असेल. तसा भाग विदूषकाच्या वर्तनांत व बोलण्यांत थोडासा ठेविलेला असतो तो याच हेतूनें. सर्व दर्जाच्या लोकांना संतुष्ट करणें हें नाटककाराचें कामच आहे.

वरील आचरट विनोदापेक्षां थोड्या बऱ्या प्रकारचा कल्पनानिष्ठ विनोदहि शकार करतो. अन्धेरांत वसन्तसेना एकदम नाहींशी झालेली पाहून तो म्हणतो, "अरे विटा, उडदाच्या राशींत शिरलेल्या काजळाच्या गोळीप्रमाणें वसन्तसेना अन्धःकारांत नाहींशी झाली!" तसेंच ती पुढें गेली असतांना तिच्या अंगावरील पुष्पमालांचा वास व तिच्या पायांतील पैंजणांचा आवाज यांचें ज्ञान त्याला होत होतें. त्यास अनुसरून तो म्हणतो, "मला तिच्या पुष्पमालांचा वास ऐकूं येत आहे, पण माझ्या नाकपुड्या अंधारानें भरल्या असल्यामुळें मला तिच्या पैंजणांचा वास स्पष्टपणें येत नाहीं." विट हा सुशिक्षित ब्राह्मण असल्यामुळें त्याच्या उपमा व वर्णनप्रकार हा शकाराच्या असंस्कृत वाणीपेक्षां केव्हांहि आल्हाददायक वाटतो. शकारानें स्वतःसाठीं वापरलेल्या उपमा त्याची हीन संस्कृति दाखविणाऱ्या व त्यास कमीपणा आणणाऱ्या असल्या तरी त्याची त्याला दिक्कत नाहीं. "कुत्रे व कुत्र्या भोंकत मागें लागल्या असतां जसा एखाद्या गांवांतून कोल्हा पळत सुटावा त्याप्रमाणें मी आपल्या घरीं जातों" असें तो ऐटीनें म्हणतो. त्याच्या भीषण विनोदाचें आणखी एकच उदाहरण देऊन आपण शकाराची रजा घेऊं. शकार आचरटपणानें गातो. त्यावर विटानें त्यास "आपण गन्धर्व केव्हां झालांत?" म्हणून विचारलें. तेव्हां त्यानें उत्तर केलें, "अरे, मी गंधर्व कसा नाहीं होणार? मी घसा साफ होणारीं सर्व औषधें, हिंगूळ, सुंठगूळ, मिरें इत्यादि फस्त केलीं आहेत व वर कोकिळेचें मांसहि खाल्लें आहे, तेव्हां माझा स्वर मधुर कसा होणार नाहीं?"

शकारानंतर उत्तम स्वभावनिष्ठ विनोद दर्दुरकाच्या पात्रांत सांपडतो. दुसऱ्या अङ्कांतील द्यूतकाराचा सबंध प्रवेशच अत्यंत विनोदी आहे. संवाहक नांवाच्या एका जुगाऱ्याच्या मागें माथुर व द्यूतकर असे दोन जुगारांच्या अड्यांतील अधिकारी लागले आहेत. कारण संवाहक हा दहा सोन्यांचीं

नाणीं हरला, पण जिंकणाऱ्यांना देण्यास त्याच्याजवळ पैसा नसल्यामुळें तो पळून जाऊं लागला. पळतां पळतां तो एका देवीच्या देवळांत शिरून देवीच्या जागीं निस्तब्ध उभा राहतो. पण हीहि त्याची युक्ति विफल होऊन अखेरीस तो त्या अधिकाऱ्यांच्या हातीं सांपडतो. ते निष्ठुरपणानें त्यास मारीत असतात. इतक्यांत वर सांगितलेला दर्दुरक मोठ्या ऐटींत प्रवेश करतो. दर्दुरक हाहि एक लफंग्या बनलेला जुगारीच आहे. संवाहकाला माथुर आणि द्यूतकर मारीत असतांना त्यानें संभावितपणाची ऐट आणली व तो त्या भांडणांत शिष्टाई करण्यास पुढें सरसावला. प्रथम या दर्दुरकानें द्यूतास बिनसिंहासनाच्या राजाची दिलेली उपमा फारच विनोदी आहे. त्याच-प्रमाणें द्यूताच्या नादानें आपण निष्कांचन कसे बनलों व संसारांतून कसे उठलों याचें वर्णन त्यानें 'त्रेताहृतसर्वस्व...' या श्लोकांत सुंदर तऱ्हेनें केलें आहे. तसेंच त्यानें आपल्या अंगावर घेतलेल्या वस्त्राचें वर्णन अत्यंत विनोदी असल्यानें जसेंच्या तसेंच देणें बरें.

अयं पटः सूत्रदरिद्रतां गतो
ह्ययं पटच्छिद्रशतैरलङ्कृतः ।
अयं पटः प्रावरितुं न शक्यते
ह्ययं पटः संवृत एव शोभते ॥

तसेंच पैसे बुडविल्यामुळें द्यूतकारांच्या हातचा मार यानेंहि पूर्वी पुष्कळच खाल्ला होता. असे हे खानदानीचे, इभ्रतदार दर्दुरकमहाराज शिष्टपणानें भांडण सोडविण्यास पुढें येत आहेत. पहिल्या झपाट्यासच त्यांनीं भांडणाच्या मूळावरच घाव घातला. तो म्हणाला, "केवळ दहा सुवर्णांच्या नाण्यांसाठीं असा तंटा? हा पैका म्हणजे कःपदार्थ आहे." माथुर कांहीं कमी वस्ताद नव्हता. त्यानें दर्दुरकाच्या काखेंतील वर वर्णन केलेलें जाळीदार महावस्त्र बाहेर ओढून तो भोंवतीं जमलेल्या लोकांस तें दाखवीत म्हणतो, "असले शेले पांघरणारा हा गृहस्थ दहा सोन्याच्या नाण्यांना कःपदार्थ मानतो." पण दर्दुरक असल्या फजितीला दाद देणारा नव्हता. तो हजरजबाबीपणानें त्यास म्हणतो, "अरे, जवळ असलेली संपत्ति कोणी काय रस्त्यानें मिरवीत नेतो काय? सहज एकदां खेळावयास बसलों तर दहा नाणीं मिळवून देईन." सरतेशेवटीं मारामारी करून व माथुराच्या डोळ्यांत प्रत्यक्ष धूळ टाकून त्यानें संवाहकास त्यांच्या कचाट्यांतून सोडविलें.

तसेंच, सहाव्या अंकांतील चन्दनक व वीरक यांचें भांडणहि मोठें मौजेचें आहे. चन्दनक व वीरक हे दोन्ही हलक्या जातीचे असून भांडणाच्या आवेशांत त्यांनीं आपल्या कुळ्या उद्धारल्या आहेत. चन्दनक म्हणतो, "तुझी जात मी कशाला काढूं ? कवठ न फोडलेलेंच बरें. (**किं कपित्थेन भग्नेन।**) कारण तें आंत कुजकेंच निघावयाचें." त्यांपैकीं एक जातीचा न्हावी व दुसरा चांभार असावासें दिसतें. तेव्हां जातीचा चांभार म्हणून चिडविण्यास वीरकानें चन्दनकाची पुढीलप्रमाणें चेष्टा केली आहे. "अरे, तुझी जाती तर फार शुद्ध! तुझी आई नौबत व तुझा बाप नगारा! आणि वांकडतोंड्या करटक तुझा भाऊ! आणि असा तूं सेनापति झाला आहेस."

शर्विलक नांवाच्या ब्राह्मण चोरानें या आपल्या दरोड्याच्या धंद्यांत आपल्यास आपल्या यज्ञोपवीताचा कसा उपयोग होतो त्याचें केलेलें वर्णन फारच विनोदी आहे. तो म्हणतो, "यज्ञोपवीत हें ब्राह्मणाचें मोठेंच उपकरण. त्यांतून माझ्यासारख्या (घरफोडीचा धंदा करणाऱ्या) ब्राह्मणास तर त्याचा उपयोग विशेषच. कारणः—

एतेन मापयति भित्तिषु कर्ममार्गं
एतेन मोचयति भूषणसंप्रयोगम् ।
उद्‌घाटको भवति यन्त्रदृढे कपाटे
दष्टस्य कीटभुजगैः परिवेष्टनं च ॥ (अं. ३. १६)

या यज्ञोपवीताचे योगानें भिंतींत पाडावयाच्या भोंकाचें मोजमाप घेतां येतें, तसेंच (झोंपीं गेलेल्या स्त्रियांच्या अंगावरील) दागिन्यांचे वेढे सैल करून ते यानें काढून घेतां येतात. कोठें दारास कडी कोयंडा घट्ट बसलेला असल्यास यानें तो वर ओढून काढतां येतो व चोरी करीत असतां हातापायास सापकिडा कांहीं चावलाच तर यानें तो अवयव घट्ट आवळून टाकतां येतो ! !

विदूषक वगळला तरी ज्यामध्यें विनोद शिल्लक राहतो असें दुसरें नाटक विद्धशालभञ्जिका हें होय. स्त्रियांस पुरुषांचा व पुरुषांस स्त्रियांचा मुद्दाम वेष देणें किंवा स्त्री ही पुरुष समजली जाऊन व पुरुष हा स्त्री समजला जाऊन तशा स्थितींत राहणें, यामुळें नाट्यकथानकांत गुंतागुंत, कथाविस्तार व विनोदहि होत असतो. या कल्पनांचा आश्रय शेक्स्‌पिअरनेंहि आपल्या

As You Like It, Twelfth Night वगैरे नाटकांतून केलाच आहे. विद्धशालभञ्जिकेंत याच घोंटाळ्यामुळें फार उत्तम विनोद उत्पन्न झाला आहे.

लाट देशाचा चन्द्रवर्मा म्हणून एक राजा होता. त्याला एक मृगाङ्कावली म्हणून मुलगी झाली. पण त्याला पुत्र नसल्यामुळें ती मुलगी नसून मुलगाच आहे असें त्यानें जाहीर केलें होतें. पुढें विद्याधरमल्ल नांवाच्या सार्वभौम राजाची खंडणी लाटेश्वराकडे थकल्यामुळें विद्याधरमल्लाचा प्रधान भागुरायण यानें त्या पुत्रास आपल्याकडे ओलीस ठेवून घेतलें. भागुरायणास मात्र हा मुलगा नसून मुलगी आहे ही गोष्ट हेरांकडून कळली होती, व या मृगाङ्कावलीचें अखेरीस राजाशीं लग्न व्हावें या हेतूनें ती राजाच्या नजरेस सन्दिग्धपणें येईल अशी योजनाहि त्यानें दासीकडून करविली होती. दरम्यान कुंतल देशाच्या राजाची कुवलयमाला नांवाची राजकन्या तिच्या बापाचा पराभव झाल्यामुळें विद्याधरमल्लाच्या राणीच्या ताब्यांत दिली गेली. कुवलयमालेवरहि राजाची दृष्टि गेलीच होती. म्हणून राणीनें अशी युक्ति योजिली कीं, मृगाङ्कवर्मा (मृगाङ्कावलीचें पुरुषवेषांतील नांव) हा जो तिच्या मामाचा मुलगा त्याच्याशीं या कुवलयमालेचा विवाह लावून द्यावा, म्हणजे आपल्यास आपल्या मामेभावाचें लग्न केल्याचें श्रेय मिळेल व कुवलयमालेचा कांटाहि आपल्या मार्गांतील दूर होईल. पण हेंहि मृगाङ्कवर्मा व कुवलयमाला यांचें लग्न साधेपणीं न लावतां त्यांत राणीनें आणखी एक डाव साधून घेण्याचा घाट घातला. राजाच्या चारायण नांवाच्या विदूषकानें कांहीं हिकमत करून मेखला नांवाच्या राणीच्या दासीची विटंबना केली होती. त्याचा सूड राजावर उगवावा म्हणून तिनें पुढील युक्ति योजिली. तिनें राजास असें खोटेंच सांगितलें कीं, "मृगाङ्कावली नांवाची मृगाङ्कवर्म्याची एक बहीण आपल्या भावाला भेटण्यासाठीं आली आहे. आमच्या मामांची अशी इच्छा आहे कीं, तिचा तुमच्याशीं विवाह व्हावा. आपणहून हिला मी आपली सवत कशी करतें याबद्दल आपण शंका घेऊं नये. कारण आजवर आपल्यास आवडणाऱ्या पुष्कळ स्त्रिया मीं आपणांस अर्पण केल्या आहेत." या गोष्टीवर राजाचा विश्वास बसला, व मृगाङ्कवर्मा नांवाच्या पुरुषाचें आपल्या पतीशीं लग्न लावून त्याची फजिती करण्याचा आपला हेतु सफल होईल असें राणीस वाटूं लागलें. असल्या विचित्र विवाहानें थोडा वेळ राजाची थट्टा केल्यावर मृगाङ्कवर्म्याशीं कुवलयमालेचा त्याच

जागीं विवाह लावावा, अशी राणीची इच्छा होती. म्हणून कुवलयमालेसहि तिनें स्त्रीवेषांतील मृगाङ्कवर्म्याबरोबर नवरीच्या वेषांत घेतलें होतें. असल्या या दुहेरी लग्नाचा अत्यंत विनोदी प्रसंग चवथ्या अंकांत दाखविला आहे.

राजा नवरदेव म्हणून उभा, राणीच्या मताप्रमाणें नवरी म्हणून स्त्रीवेषांत आणलेला मृगाङ्कवर्मा त्याच्यासमोर उभा व कुवलयमालाहि राजाच्या थट्टेचा हा सोहाळा संपून राजाच्या नवरीशीं आपलें लग्न केव्हां लागतें म्हणून वाट पाहत जवळच उभी ! विवाहविधि चालू झाले, इतक्यांत दूताकरवीं बातमी आली कीं, लाटदेशच्या चंद्रवर्म्याला खरोखरच मुलगा झाला. भागुरायण प्रधान तेथें येऊन त्यानें ही वेळ रहस्य उघड करावयास योग्य आहे असें समजून मृगाङ्कवर्मा व मृगाङ्कावली यांचें खरें रहस्य उघड केलें. अर्थात् राणीचा डाव राणीवरच उलटला, व राजासमोरील राणीच्या मतानें पुरुष असलेली व्यक्ति राणीची सवत होऊन तिची बायकोहि राजाची पत्नी झाली !! यावर शेवटीं विदूषकानें एक विनोदी शेरा मारला आहे. तो म्हणतो, " आमच्या खेडे-गांवांत अशी म्हण आहे कीं, मेहुण्याची बायको ही आपली अर्धी बायको असते. (कारण मृगाङ्कवर्मा हा राणीचा मामेभाऊ असल्यानें राजाचा मेहुणाच होता.) पण मित्रा, तुझी तर ती (कुवलयमाला) सगळीच बायको झाली !! "

तसेंच या नाटकांत विदूषकाचें एका बन्धुलाशीं लग्न, मेखला नांवाच्या राणीच्या दासीस मृत्यूचें भय घालून तिला विदूषकास आपल्या पाठीवर घ्यावयास लावणें, वगैरे कांहीं विनोदी व आचरटपणाचे प्रसंग आहेत. विदूषकाच्या बायकोचा नाटकांत प्रत्यक्ष संबंध आणणें ही गोष्ट या नाट-कांत प्रथमच केली आहे. तसेंच As You Like It यांतील ' टच्स्टोन ' नांवाच्या विदूषकाच्या लग्नाचा प्रसंग शेक्स्पिअरनें जसा रंगविला आहे तसा याहि नाटकांत तोच आहे, हें साम्य लक्षांत आल्यावांचून राहत नाहीं.

श्रीहर्षाच्या रत्नावलींतहि वेष पालटण्यामुळें झालेला गोंधळ व त्यापासून उत्पन्न होणारा विनोद तिसऱ्या अंकांत वर्णिला आहे.

वत्सराजाचें सागरिकेवर प्रेम आहे असें पाहून वासवदत्ता राणीनें तिला नजरकैदेंत ठेविली. पण विदूषकानें पहारा करणाऱ्या दासीस फितवून राजाची आणि सागरिकेची गुप्त स्थळीं गांठ पाडण्याची पुढील युक्ति केली. त्यानें सागरिकेस वासवदत्तेचा वेष घेण्यास सांगितलें, व पहारेवाल्या दासीला

राणीच्या दासीचा वेष घेण्यास सांगितलें. या बेताची गुप्तता विदूषकानें आपल्याकडून कितीहि राखिली असली तरी तो वासवदत्ता राणीस कळल्यावांचून राहिला नाहीं. म्हणून ठरलेल्या स्थळीं आणि ठरलेल्या वेळाच्या किंचित् अगोदर खरी वासवदत्ता आपल्या खऱ्या कांचनमाला नांवाच्या दासीसह राजाची खोड मोडण्यासाठीं येऊन उभी राहिली. विदूषक तेथें तयार होताच. त्यास वाटलें, "बरें झालें, ठरल्याप्रमाणें सागरिका वासवदत्तेचा वेष करून आपल्या दासीसह आली." म्हणून तो सागरिकेस उद्देशून बोलावयाचे शब्द बोलूं लागला. राजाहि ठरल्याप्रमाणें तेथें आला. विदूषकानें सागरिकेची (?) राजाशीं ओळख करून दिली व सगळ्यांत मौज म्हणजे विदूषक सागरिकेला (?) असें म्हणूं लागला कीं, "सागरिके, स्वस्थ मनानें राजाशीं बोल. नेहमीं वासवदत्तेचे कडू शब्द ऐकून किटलेले राजाचे कान, तुझ्या मधुर शब्दानें थोडे आनंदित होऊं देत." राणी वासवदत्ता आपल्या तोंडावर चाललेली ही आपलीच निंदा मुकाट्यानें ऐकत होती. राजाहि तिला सागरिका समजून तिच्याशीं अधिकअधिक लघळपणा करूं लागला होता. तो असह्य होऊन तिनें आपलें खरें स्वरूप प्रकट केलें; आणि राजा व विदूषक आश्चर्यानें व भीतीनें स्तम्भितच झाले!

या प्रकारानंतर वासवदत्ता फारच रागावली. राजा तिच्या हातांपायां पडूं लागला. पण त्याचें कांहींएक न ऐकतां मोठ्या फणकाऱ्यानें वासवदत्ता निघून चालती झाली. राजा व विदूषक चिंतेंत पडले. पुढें काय होईल हें त्याला कळेना. पण त्यांना मनांत अशी आशा वाटत होती कीं, वासवदत्तेला प्रसंगीं आपल्याशीं कडक वागल्याबद्दल पश्चात्ताप होईल. असा विचार करीत ते उभे आहेत इतक्यांत खरी सागरिका वासवदत्तेच्या वेषांत तेथें आली. जरी ती या वेषांत येथें आली होती तरी आपला हा बेत राणीस कळल्यास काय अनर्थ होईल या भीतीनें व एकंदर आपल्या पराधीन जीवनाबद्दल तिटकारा उत्पन्न होऊन ती एका लतेचा गळफांस लावून घेऊन मरावयाच्या सिद्धतेनेंच आली होती. तिला येतांना पाहून राजाला व विदूषकाला वाटलें कीं ही पश्चात्तप्त वासवदत्ताच येत आहे. तिला प्रत्यक्ष पाहिल्यावरहि राजाला वाटलें कीं खरोखरच वासवदत्ता गळफांस लावून आत्महत्या करीत आहे, म्हणून त्वरेनें तिला सोडविण्यास तो तिच्याजवळ गेला. पण पाहतो तों ती वासवदत्ता नसून सागरिकाच होती. अर्थात् अचानकपणें

एकमेकांची गांठ पडल्याबद्दल या प्रेमी युगलाला आनन्द होत आहे, मेघ न येतांच होणारी ही वृष्टि आहे असें तीं म्हणत आहेत, तोंच विदूषकानें त्यास इषारा दिला, "जपून असा. कदाचित् या पडत असलेल्या अनभ्रवृष्टीला एखाद्या अवेळीं सुटलेल्या झंझावाताप्रमाणें वासवदत्ता येऊन उडवून लावील." आणि आश्चर्याची गोष्ट कीं वासवदत्ता पश्चात्तप्त होऊन खरोखरच तेथें आली. तिला वाटलें आपण आपल्या पतीस निष्कारण वाईट वागविलें, म्हणून एकदम अचानकपणेंच त्यास आलिंगन देऊन प्रसन्न करावें. असें म्हणून जों ती जवळ जाऊं लागते तों राजाचा सागरिकेशीं चाललेला एकान्त तिच्या दृष्टीस पडला. सागरिका म्हणत होती, " तुम्हांला वासवदत्ता जीविता-पेक्षां प्यारी, तेव्हां माझ्यावर प्रेम करून वासवदत्तेचा अपराध कां करतां ?" राजा तिला म्हणतो, " छे, छे, असें कोठें झालें आहे ! वासवदत्तेपेक्षां तुझ्या ठिकाणींच माझी अधिक प्रीति आहे." हें बोलणें वासवदत्तेच्या कानांत तापलेल्या तेलाप्रमाणें पडलें; व ती एकदम पुढें होऊन त्यास म्हणाली, " बरोबर आहे, माझ्यावर आपलें प्रेम नाहीं हें मी जाणतेंच ! " अर्थात् विदूषक व राजा यांना तिच्यापुढें नाकदुराया काढतां काढतां पुरेसें झालें. इंग्रजींतील 'Dramatic irony' मुळें उत्पन्न होणारा हा विनोद असून असल्या प्रसंगास संस्कृतांत 'पहिलें पताकास्थान' म्हणतात.

विदूषक वगळूनहि इतर पात्रांकरवीं चांगला विनोद साधला आहे असें तिसरें उदाहरण शाकुंतलाचें. याच्या साहाव्या अंकाच्या प्रारंभीं असणाऱ्या 'धीवरप्रवेशां'त स्वभावनिष्ठ विनोद व उत्तम उपरोध यांची उत्कृष्ट सांगड घातली आहे.

राजाची मुद्रांकित आंगठी बाजारांत विकत असतां एका कोळ्याला दोन पोलिस शिपायांनीं पकडलें; व कोतवालसाहेबांसमोर ते त्याची चव-कशी करूं लागले. पोलिस लोकांना साजतील असे उपमर्दकारक शब्द कोळ्यास बोलून त्याच्या मासे मारण्याच्या पिढीजात धंद्याची त्यांनीं टवाळी केली. त्यावर पोलिस लोकांच्या कचाटांत असूनहि त्यानें आपल्या पिढीजात धंद्याचें समर्थन केलें, व तें करीत असतां त्या काळच्या ब्राह्मणांवर जातां जातां एक उपरोधिक विनोदाचा नाजुक टोला त्यानें हाणला आहे. तो म्हणतो, " अहो दादा ! निंद्य असलं तरी आपापल्या मागं लागलेलं आपल्या जातीचं काम आपण सोडून कसं चालणार ? आतां बघा ! यज्ञांत

बुक्क्यांनीं बोकड मारणारे बामणबुवा घ्या, ते वरून निर्दय दिसले तरी आपण त्यांना अन्तःकरणाचे मोठे कनवाळूच मानतों कीं नाहीं ?" (**पशुमारणकर्मदारुणोऽनुकम्पामृदुरेव श्रोत्रियः ।।**)

पुढें ही आंगठी राजास कोतवालसाहेबांनीं नेऊन दाखविली, त्या वेळीं दुष्यन्तास शकुन्तलेची स्मृति झाल्यानें त्यानेंहि आणणाऱ्या त्या कोळ्यास बक्षिस देण्यास फर्माविलें. सुळीं चढवावयास नेलेल्याला हत्तीच्या गंडस्थळावरून मिरवीत न्यावें तसें झालें हें ! पण त्यामुळें या उद्दाम पोलिस लोकांच्या कठोर वर्तणुकीचा नूर एकदम पालटला. "चोरीच्या अपराधाबद्दल तुला फांसावर चढविलेला बघेन किंवा कोल्ह्याकुत्र्याकडून जिवंत फाडलेला पाहीन" अशा वल्गना करणारे पोलिस त्या कोळ्यास बक्षिस मिळालेलें पाहतांच एकदम त्याचे दोस्त बनले. त्याच्या गळ्याभोंवतीं वधाच्या वेळीं पुष्पमाला घालावयास ते थोड्या वेळापूर्वी तयार होते ते त्याच्याच गळ्यांत आतां हात घालून त्याची लाडीगोडीच्या गोष्टींनीं खुशामत करूं लागले. पण त्या वेळींहि त्या मार्मिक कोळ्यानें आपल्या बक्षिसाचा अर्धा भाग त्या शिपायांस देतां देतां त्यांना टोला दिला, "शिपाईदादा, हें तुमच्या थोर मनाबद्दलचें बक्षिस धरा (किंवा माझ्या गळ्यांत वधाची जी माळ आपण बांधणार होतां तिची किंमत ही घ्या)"—**इतोऽर्धं युष्माकं सुमनो मूल्यं भवतु**—झालें; मागचें सर्व विसरून ती मंडळी आपल्या नुकत्याच जमलेल्या मैत्रीची पहिली सलामी सुरादेवीच्या समोर देण्यास गुत्त्याकडे चालती झाली ! !

आतां विदूषक नसलेल्या नाटकांतील विनोद पाहूं.

मागें सांगितल्याप्रमाणें भवभूतीनें आपल्या नाटकांत विदूषक कोठेंहि घातला नाहीं. मग याचें कारण विदूषकद्वारा ब्राह्मणवर्गाची निंदा होते असें त्यास वाटलें हें असो, किंवा स्वतः तो विनोदविमुख प्रवृत्तीचा असो. नाहीं म्हणावयास भवभूतीनें एकदोन ठिकाणींच आपल्या नाटकांतून विनोदाची थोडी चुणूक दाखविली आहे. उत्तररामचरिताच्या चवथ्या अंकांत वाल्मीकीच्या आश्रमांतील दोन शिष्य मोकळेपणानें बोलत बसले आहेत असा प्रसंग आहे. त्याच दिवशीं आश्रमांत कोणी बडे पाहुणे येणार होते. 'शिष्टागमने अनध्यायः' या नियमानें आश्रमांतील शिष्यांस सुट्टी मिळाली होती. त्यामुळें आनन्दून जाऊन सौधातकी नांवाचा विद्यार्थी मोठ्या मोकळेपणानें म्हणतो, "नानाप्रकारच्या पिकलेल्या दाढ्या धारण करणाऱ्या व

आम्हांस सुट्टी देणाऱ्या या पाहुण्यांचें मनःपूर्वक स्वागत असो. " त्यावर दांडायनानें म्हटलें, " वा ! वडील माणसांबद्दल चांगला आदर व्यक्त करतोस रे ? " यावर सौधातकी विचारतो, " बरें तें असो, पण काय रे दांडायना, या बुढ्ढक मंडळीच्या कळपाचा तो जो म्होरक्या बुड्ढा होता त्याचें नांव काय ? " यावर दांडायन त्यास थोडेंसें चापून म्हणतो, " अरे, वेड्या, थट्टा काय चालविली आहेस ? हे तर वसिष्ठ ऋषि ! दशरथमहाराजांच्या कौसल्यादि स्त्रियांसहित ते येथें आले आहेत." यावर सौधातकी म्हणतो, " हे वसिष्ठऋषि काय ? मला वाटलें कीं, हें कोणी लांडगे किंवा वाघ असावे. कारण यांनीं आश्रमांत येतांच ती गरीब बिचारी कल्याणी कालवड गट्ट केली ! " पूर्वी अतिथि म्हणून आलेल्या विद्वान् ब्राह्मणाला समांस (गोमांस देखील) मधुपर्क म्हणून देत असत; व वसिष्ठाला तो मधुपर्क देण्यासाठीं सौधातकीनें म्हटल्याप्रमाणें कालवड मारली गेली.

तसेंच, याच अंकांत रामाच्या आश्वमेधीय अश्वास पाहून वाल्मीकीच्या आश्रमांतील कुमारांनीं त्याचें केलेलें वर्णनहि विनोदी आहे. पण त्यांतील विनोदापेक्षां स्वभावोक्तिच अधिक प्रभावी आहे. तो श्लोक असाः

पश्चात् पुच्छं वहति विपुलं तच्च धूनोत्यजस्रं
दीर्घग्रीवः स भवति खुरास्तस्य चत्वार एव ।
शष्पाण्यत्ति प्रकिरति शकृत्पिण्डकानाम्रमात्रा-
न्किं वाऽऽख्यातैर्व्रजति स पुनर्दूरमेह्येहि यामः ॥

मालतीमाधवाच्या सातव्या अंकांत एक कांहींसा विनोदी प्रसङ्ग भवभूतीनें वर्णिला आहे. येथें माधवाचा मित्र मकरन्द यानें मालतीचा वेष घेतला आहे, व त्याचें नन्दन नांवाच्या एका कुमाराशीं लग्न लावून दिलें आहे. मालतीचा वेष घेतलेला मकरन्द तोंडावर पांघरूण घेऊन पलंगावर पडून राहिला असतां (खोट्या) मालतीनें आपला भाऊ जो नन्दन त्याच्याशीं केलेल्या उद्धट वर्तनाबद्दल तिला नन्दनाची बहीण मदयन्तिका दोष देत आहे. खुद्द मदयन्तिकेचें प्रेम मकरन्दावर होतें. याविषयीं तेथें गोष्टी निघाल्या, व मदयन्तिकेनें गोष्टीच्या भरांत बुद्धरक्षिका, लवङ्गिका वगैरे स्त्रियांसमोर आपलें मकरन्दावरील प्रेम व्यक्त गेलें. किंवा असें म्हणण्यापेक्षां त्या दोघींनीं चतुरपणानें मदयन्तिकेस तें वदावयास लाविलें. अशीं गमतीचीं बोलणीं होऊन मदयन्तिका जावयास निघते तोंच मकरन्दानें

आपलें स्वरूप प्रगट करून तिला ओळख दिली. हेंहि ' प्रथमपताका-स्थाना 'चेंच उदाहरण म्हणून देतां येईल. मालतीमाधव नाटकांतील कामन्दकी हें अत्यन्त गंभीर पात्र आहे, पण भवभूतीनें तिचे तोंडीं एकदांच एक विनोदाचें वाक्य घातलें आहे. मालतीच्या वेषांत मकरन्द नन्दनाशीं लग्न लावावयास जात असतां कामन्दकी त्यास उद्देशून म्हणते, " वा ! मालती तर फक्कड सजली !"

कृष्णमिश्राचें ' प्रबोधचन्द्रोदय ' नांवाचें एक नाटक आहे. त्याचा विशेष हा कीं, तें रूपकात्मक आहे. मोह हा कामक्रोधादि विकारांचा आश्रय करून विवेकावर हल्ला चढवीत आहे, व अखेरीस विवेकाचा जय होऊन महा-मोहरूपी खलनायकाचा पराजय होतो, असें याचें कथानक आहे. करुणा, क्षमा, श्रद्धा इत्यादि स्त्रीपात्रें व संतोष, विवेक, लोभ, दम्भ इत्यादि पुरुष-पात्रें यामध्यें आहेत.

या नाटकाच्या तिसऱ्या अंकांत महामोहरूपी खलनायकाला अखेरीस जाऊन मिळालेल्या तीन धार्मिकांचें विनोदपर वर्णन आहे. त्यांतील एक दिगंबर जैन, दुसरा बौद्ध भिक्षु व तिसरा कापालिक. बुद्धभिक्षु अहिंसाधर्माचा अभिमानी, कापालिक हिंसात्मक घोर कर्मांचा पुरस्कर्ता, तर दिगंबर जैनाचा मनोविकाराच्या दमनावर भर. या तिघांचे आपापल्या धर्मांविषयींचे अभिमान नाटककर्त्यानें मोठ्या विनोदबुद्धीनें दाखविले आहेत. जैन व बुद्धधर्मांतील कांहीं कल्पनांचा अतिरेक व दुरुपयोग केला जात होता. त्यावर येथें उप-रोधिक विनोदी टीका आहे. जैन तत्त्वज्ञानांत व आचारांत मनोविकाराच्या दमनाचें नसतें खूळ माजलें होतें व धूर्त धार्मिकांकडून त्या दमनकल्पनेचा दुरुपयोग केला जात होता, ही गोष्ट क्षपणकाच्या पुढील भुरळ पाडणाऱ्या तत्त्वज्ञानावरून स्पष्ट होईल. तो म्हणतो, " आत्मा हा मूळचा स्वच्छ आहे, पण देहांतील मनोविकारांच्या मलामुळें तो आपल्यास कळत नाहीं. म्हणून साधुजनांच्या सेवेमुळें मनोमल धुवून टाकून त्याला जाणा. आतां साधूंची सेवा कशी करावी म्हणाल, तर सांगतों ऐका. त्यांना लांबूनच प्रणाम करावा. मोठ्या सत्कारानें मिष्टान्नाचें भोजन घालावें; व जरी हे साधु घरांतील बायकांशीं रममाण झाले तरी मनांत ईर्ष्या किंवा मत्सर बाळगूं नये. कारण ईर्ष्या हा मनोविकार असल्यानें तो मळ आहे ! " (**ईर्ष्यामलं न कार्यं ऋषीणां दारान्रममाणानाम् ।**)

तसेंच बौद्धधर्माच्या तत्त्वज्ञानांतील क्षणभंगवाद, व त्यामुळें हास्यास्पद ठरणारी मोक्षाची कल्पना व बुद्धाचें सर्वज्ञत्व या कल्पनांची थट्टा जैन क्षपणकाकडून करविली आहे. 'ब्रह्मसूत्र-शांकरभाष्या'च्या दुसऱ्या अध्यायांतील दुसऱ्या पादांत सूत्र अठरा ते सत्ताविसांमध्यें कांहीं बुद्धमतांचें खंडन केलें आहेच. तें गंभीरपणें केलें आहे व हें थोड्या अतिशयोक्तिपूर्ण व विनोदी भाषेंत केलें आहे इतकेंच. बुद्धभिक्षु म्हणतो, " आमच्या बुद्धानें असा धर्म-मार्ग सांगितला आहे कीं, ज्यामध्यें विषयसुख व मोक्ष हे एकदम मिळावेत. लेण्यांत राहावें, सुंदर स्त्रियांच्या सहवासाचें सुख सेवावें, मऊ शय्येवर लोळावें व क्रीडानंदांत ज्योत्स्नाधवल रात्री घालवाव्यात. " यावर वरील जैन क्षपणक (दिगंबर) येऊन त्यास म्हणतो, " अरे, तुम्ही बुद्ध लोक जगांतील प्रत्येक वस्तूचा दरक्षणीं नाश होतो असें जर मानतां, तर प्रतिक्षणीं नाश पावणारा जो तूं त्यानें हें भिक्षुव्रत कोणासाठीं चालविलें आहे ? " यावर भिक्षु उत्तर करतो, " अरे, आमच्या संततीमध्यें ज्ञानवान् झालेला व ज्यानें वासनांचा क्षय केला आहे असा कोणीतरी मुक्त होईलच कीं नाहीं ? " यावर क्षपण-कानें शेरा मारला कीं, " मूर्खा, कोणत्या तरी एका मन्वन्तरांत, कोणीतरी एक मुक्त होणार ! आणि तसा तो तुझ्या संततींत झाला असें मानलें तरी तुला काय त्याचें ? "

यानंतर क्षपणकानें, बुद्ध हा सर्वज्ञ होता या गोष्टीची थट्टा पुढीलप्रमाणें उडविली आहे :

क्षपणक–काय रे बुद्ध भिक्षो, तुमचा बुद्ध सर्वज्ञ आहे हें तुला कसें समजलें ?

बुद्धभिक्षु–बुद्धाच्याच ग्रंथावरून बुद्ध सर्वज्ञ होता असें आम्ही जाणतों.

क्षपणक–अरे, निर्बुद्ध बुद्धा, जर बुद्धाच्याच बोलण्यावरून त्याचें सर्वज्ञत्व तुम्ही कबूल करतां, तर मीहि म्हणतों कीं मी सर्वज्ञच आहें आणि तुला सांगतों कीं, तूं आपल्या बापजाद्यांसह सात पिढ्यांचा माझा दास आहेस.

यानंतर अघोरपंथी कापालिक प्रवेश करतो.

कापालिकाच्या भयंकर धर्माच्या मानानें बुद्ध-जैनांचे परस्पर मतभेद कांहींच नाहींत. त्यामुळें ते दोघे एकमतानें कापालिकाची निंदा करूं लाग-तात व कापालिक आपला भयंकर धर्म हातांत तीक्ष्ण तरवार घेऊन त्यांस समजावून सांगतो. त्याच्या गळ्यांतील हडकाच्या माळा, प्रेतांच्या कवट्यांतून

जेवण, स्मशानांतील वास, सुरापान, मांसभक्षण, योगाच्या जोरावर त्याचीं आकाशांतील उड्डाणें व हातांतील खड्ग वगैरे भयंकर प्रकार पाहून हे दोन्ही अहिंसावाले भेदरून जातात व अखेरीस कांहींसें भयानें व बरेंचसें मोहानें ते कापालिकाच्या धर्मांत सामील झाले असें दाखवून हा विनोदी अंक संपविला आहे. जेव्हां जेव्हां जैन किंवा बुद्ध भिक्षूस कापालिकाच्या तत्त्वज्ञानाबद्दल अश्रद्धा वाटे तेव्हां तेव्हां कापालिक त्यांना एका सुंदर कापालिनीचें आलिंगनसुख चाखवी व मद्याचा एक घोट देई. या दोन्ही औषधांमुळें त्यांचा अश्रद्धारोग लगेच बरा होई व ते कापालिक तत्त्वज्ञानाचा स्वीकार करूं लागत.

क्वचित् सुरापानाबद्दल या दोघां धर्मनिष्ठ भिक्षूंस शंका आलीच तर कापालिक लगेच सांगे, ''अरे, पुष्कळ धर्मज्ञांनीं '**स्त्रीमुखं तु सदा शुचि।**' असें सांगितलें आहे. तेव्हां त्या मुखाशीं संबंध असलेली सुरा पवित्रच ठरते.''

राजशेखराच्या बालरामायण नाटकांतहि तुरळक विनोदस्थळें आहेत. चवथ्या अंकाच्या आरंभीं युद्धप्रसंगास भ्यालेल्या एका बटूचें व एका उपाध्यायाचें भाषण फार विनोदी आहे. मुद्राराक्षस नाटक विनोदविरहित आहे. पांचव्या अंकांत मात्र एक क्षपणक व एक राजसेवक या दोघांचें किंचित् विनोदी संभाषण आहे. सिद्धार्थक हा अगोदरच गांवास निघाला आहे, व सहज वाटेंत भेटलेल्या क्षपणकास विचारीत आहे कीं, " काय रे भिक्षो, आज गांवाला जावयाला दिवस बरा आहे का ? " अर्थातच क्षपणक त्यास हंसून म्हणतो, " भल्या गृहस्था, हजामत करून घेऊन मग आज हजामतीला दिवस बरा आहे कीं नाहीं हें तूं विचारीत आहेस ! " (**मुण्डितमुण्डो नक्षत्राणि पृच्छसि** ।) हल्लींसुद्धां शाळेंतील कांहीं भाबडीं किंवा मिष्किल मुलें वर्गांत प्रवेश करून बांकावर बसण्यापूर्वीं शिक्षकास " May I come in, Sir ? " असा प्रश्न विचारतात त्यापैकींच हा प्रकार आहे.

तसेंच पहिल्या अंकांत चाणक्याचें आपल्या शिष्यास उद्देशून थोडेसें भाषण आहे. त्यांत अस्फुट अशी विनोदाची छटा आहे. चाणक्य कांहीं विशेष बेत ठरवून आपल्या पक्षाची मंडळी मुद्दाम परपक्षास धाडीत आहे. आतां अमका गेला, मग भागुरायण गेला असें पाहून तो भाबडा शिष्य मोठ्या दुःखानें आपल्या गुरुजीस म्हणतो, " हाय ! हाय !! गुरुजी, आपलें सर्वच तंत्र बिघडलें. " त्यावर आपले बेत सफल होत आहेत म्हणून

प्रसन्न झालेले चाणक्याचार्य आपल्या भोळ्या शिष्याच्या भाविक दुःखानें थोडेंसें गालांतल्या गालांत हंसून त्यास म्हणतात, “ बाळा, तूं नको दुःख मानूं. गेलेले जाऊंद्यात. जे अजून गेले नाहींत, तेहि गेले तरी हरकत नाहीं. फक्त माझी बुद्धि मला सोडून गेली नाहीं म्हणजे झालें.”

दिङ्नागाच्या कुन्दमाला नाटकाच्या चवथ्या अंकांत पुढील प्रसंग आहे. राम वाल्मीकीच्या आश्रमांत आल्यावर त्याला कण्व नांवाचा एक बालपणींचा मित्र भेटतो. राम व कण्व दोघेहि आतां वयस्क झालेले. तेव्हां कण्वानें रामास ‘हे राजन्,’ म्हणजे ‘अरे राजा,’ अशी हांक मारली. अशी हांक मारण्याचें कारण ते दोघेहि आतां वयस्क झाले होते हेंच होय. या अभिप्रायानें राम त्यास म्हणतो, “ अरे, आपल्या लहानपणीं तूं मला ‘ राम ’ अशी हांक मारीत होतास, व मी तुला नुसतें ‘ कण्वा ’ असें म्हणत होतों. पण आज केवळ आपल्या थोर वयामुळेंच तुम्ही ‘ आर्यकण्व ’ बनलांत व आम्ही ‘ राजे ’ ठरलों ! ”

प्रसन्नराघव, अनर्घ्यराघव वगैरे नाटकांतून विशेष उल्लेखनीय अशीं विनोदस्थळें सांपडत नाहींत. तसेंच विनोदासाठीं नाटकें निवडतांना साधारण प्रसिद्ध अशींच व प्रातिनिधिरूप असणारीं नाटकेंच आम्हीं निवडलीं आहेत.

संस्कृत नाटकांतील विनोदाचा निरोप घेण्यापूर्वी या नाटकाच्या प्रारंभींच असलेल्या नांदीपद्यांमध्यें मोठ्या रमणीयतेनें व्यक्त झालेल्या एका विशिष्ट प्रकारच्या विनोदाचा उल्लेख करणें अवश्य आहे. या विनोदप्रकाराकडे कोणाचें फारसें जावें तितकें व जावें तसें लक्ष गेलेलें दिसत नाहीं. या विनोदाची मौज अशी आहे कीं, हास्यरसाला प्रतिकूल मानल्या जाणाऱ्या ईश्वरविषयक भक्तीच्या पार्श्वभूमिकेवरच त्याचा उद्भाव असतो. नांदीचें मुख्य प्रयोजन स्तुतीनें इष्ट देवतांना आनंद देणें हें होय. (**नन्दति देवता अस्यामिति नान्दी ।**) व स्तुतीनें प्रसन्न झालेल्या देवतेच्या कृपेनें आरंभिलेलें कार्य निर्विघ्नपणानें पार पाडणें हा तिचा हेतु. पण या नान्दीपद्यांतून अवलम्बिलेल्या देवतास्तुतीचा प्रकार पाहिला कीं, त्या प्रसन्न होण्यापेक्षां रागावत कां नाहींत ? अशी शंका वाचकांस प्रथमदर्शनीं येते. कारण त्यांत इष्ट देवतेला उपहासास्पद करण्यासाठीं कोठें तिचा उणेपणा दाखविलेला असतो, तर कोठें फटफजिती झालेली वर्णिलेली असते. कोठें तिच्या वेषाचा तर कोठें परिवाराचा विचित्रपणा उघड करून दाखविलेला असतो. सामान्यतः

विनोदविमुख असणाऱ्या भवभूतीनें आपल्या मालतीमाधव नाटकाच्या आरम्भींच्या नान्दीपद्यांत गणपतीच्या नासारन्ध्रांत भ्यालेला सर्प शिरत आहे व तो त्यास सूं सूं करून झिडकारून लावीत आहे, असें वर्णन केलें आहे. विशाखदत्ताच्या मुद्राराक्षस नाटकाचे आरम्भीं शङ्करानें पार्वतीशीं शब्दच्छल करून तिला फसविण्यांत केलेला धूर्तपणा व्यक्त केला आहे. कालिदासानें मालविकाग्निमित्राचे आरम्भीं स्त्रीलंपटत्वामुळें शङ्कर पार्वतीस आपलें अर्धें अंगच करून वसवितो असें म्हटलें आहे. रत्नावली, प्रियदर्शिका इत्यादि नाटकांतून कधीं शङ्करासारख्या विचित्र पतीशीं वागतांना पार्वतीची झालेली तारांबळ, तर कधीं गंगेसंबंधांत शिवपार्वतीचा तंटाच वर्णिला आहे. घरगुती नाजुक बाबीचा असा हा सार्वजनिक उल्लेख केलेला पाहून कोणासहि झाला तरी रागच यावयास पाहिजे. पण हे उल्लेख फारच कौशल्यानें केले असल्यामुळें देवतेचा कोप होणें किंवा प्रेक्षकास पावित्र्यविडम्बन झालें असा भास होणें यांपैकीं कांहींच होत नाहीं. कारण या वर्णनांत एकीकडे खुद्द कवीच्या देवताविषयक आदराचा तोल व दुसरीकडे भक्तांच्या भावनांचा नाजुक तोल हे दोन्ही संभाळलेले असतात. कारण कवि आपली भक्तीची बैठक न सोडतां व वर्ण्य देवतेचें अगाध सामर्थ्य व ऐश्वर्य डोळ्याआड न होऊं देतां तिच्याशीं ही लडिवाळ धिटाई करीत असतो. देवतेशीं असली सलगी आपल्या धर्मांत असलेल्या अवतारकल्पनेला व तिच्या पोटीं असणाऱ्या सगुण भक्तीला साजेशी आहे. देवाला मनुष्य कल्पावयाचा व त्याच्यावर क्षणभर सर्व मानुषतासुलभ मनोविकारांचा आरोप करावयाचा. पण तसें करतांना तो दिशा व काल यांनीं अपरिच्छेद्य व गुणातीत आहे हें विसरावयाचें नाहीं या सविकल्पक समाधीवर ह्या विनोदमिश्रित भक्तीची खरी बैठक आहे.

मुद्राराक्षसांतील शङ्कराच्या लुच्चेगिरीचा उल्लेख पुढीलप्रमाणें मोठ्या खुबीदारपणानें केला आहे. शङ्करानें मस्तकावर धारण केलेल्या गंगेबद्दल पार्वतीस सदैव मत्सर वाटतो व त्याबद्दल ती शङ्करास कित्येक वेळां पेंचांत आणण्यास बघते, ही कल्पना अनेक नान्दीपद्यांतून आहे. शङ्करहि कांहीं लप्पंछप्पं करून पार्वतीच्या पेंचांतून सुटण्यास पाहत असतो. त्यांपैकीं एका प्रसङ्गाचें वर्णन येथें आहे.

"आपल्या डोक्यावर बसलेली ही कोण ?" असा पार्वतीनें प्रश्न केल्यावर शङ्कर मुद्दाम वेड पांघरून उत्तर देतो. "ही तर चंद्रकोर !" पार्वती म्हणते, "काय ? हें हिचें नांव आहे ?" शङ्कर म्हणतात, "होय. तेंच तूं विसरलीस वाटतें ?" यावर थोडेंसें चिडून पार्वती म्हणते, "अहो, मी तुम्हांला तुमच्या डोक्यावरील स्त्रीबद्दल विचारिलें, चन्द्राबद्दल नव्हे." (**नारीं पृच्छामि नेंदुम्।**) त्यावर अधिकच वेड पांघरून शङ्कर म्हणतो, "पुरुषावर विश्वास नसल्यास तूं एखाद्या स्त्रीस विचार. विजया नांवाची तुझी सखी आहेच." अशा तऱ्हेनें पार्वतीच्या प्रश्नाच्या तडाख्यांतून गंगेचें रक्षण करण्याचें शङ्कराचें चातुर्य (शाठ्य) तुमचें रक्षण करो.

वेणीसंहार नाटकाच्या प्रारंभीं राधाकृष्णाच्या शृङ्गारांतील एक विनोदी प्रसंग आहे. रासक्रीडा करीत असतांना रागावून व खेळ तेथेंच टाकून राधा फणकाऱ्यानें जाऊं लागते. कृष्णहि तिच्यामागून तिच्या पावलावर पाऊल ठेवीत व तिच्यासारखा हावभाव करीत तिच्या मागें जातो. कांहीं वेळानें कृष्ण आपल्या मागून येत आहे हें पाहून तिनें उसना आणलेला राग गळून जातो व त्या दोघांची दृष्टादृष्ट होऊन या भांडणाचें मधुर हास्यांत पर्यवसान होतें. यांतील सूक्ष्म विनोद शृङ्गाररसाचा आनुषंगिक आहे.

शंकर ही नाटकाची अधिदेवता असल्यामुळें वरील प्रकारचीं वर्णनें बहुधा शंकरास अनुलक्षूनच आहेत. शिवाय कोणाहि विनोदी कवीला सहज दिसेल असा विचित्रपणा शंकराच्या वेषांत व गृहस्थितींत आहे. यासंबंधीं आणखी कांहीं गंमतीचीं पद्यें खालीं देतों. सदर पद्यांच्या रचनेवरून तीं मुळांत नान्दीपद्यें असावींत असें वाटतें. पण त्यांचा संदर्भ मात्र उपलब्ध नाहीं. कदाचित् कवींनीं केवळ स्फुट श्लोक म्हणूनहि त्यांची रचना केली असेल.

एकदां शंकरास पार्वतीनें सहज प्रश्न केला कीं "माझे जसे अत्यंत समृद्ध मातापितर आहेत तसे तुम्हांला कोठें आहेत ?" नगाधिराज हिमवान् व मेना हीं आपलीं मातापितरें असा पार्वतीस अभिमान होता व शंकर हा तर बोलूनचालून एकटा फटिंग. ना ठाव ना ठिकाण ! इतकेंच नव्हे, तर तो कोणाच्या पोटीं जन्मला हेंहि कोणास माहीत नाहीं. तेव्हां अशा या दरिद्री व बेवारसी नवऱ्याला थोडें खिजवावें असा पार्वतीच्या प्रश्नाचा हेतु. पण शंकर कसला वस्ताद ! त्यानें लागलींच उत्तर केलें, "मीहि तुला उलट असा प्रश्न विचारतों कीं, मला जसे समृद्ध सासूसासरे आहेत तसे तुला कोठें

आहेत दाखव!" एकाच भांडवलावर दोघांनीं व्यापार करूं पाहण्यासारखें हें झालें.

क तिष्ठतस्ते पितरौ ममेवे-
त्यपर्णयोक्ते परिहासपूर्वम् ।
क वा ममेव श्वशुरौ तवेति
तामीरयन्सस्मितमीश्वरोऽव्यात् ॥

खालील श्लोकांत पार्वतीस शंकराच्या भिक्षापात्र-अवलंबनानें लाजिरवाण्या झालेल्या जिण्याची लाज वाटून ती त्यास शेतकी करण्यास विनन्ति करीत आहे अशी कल्पना आहे. शेतीची समग्र सामग्री जुळविण्याचें तिचें कल्पनाचातुर्य पहा—

रामाद्याचय मेदिनीं धनपतेर्बीजं बलाल्लाङ्गलं
प्रेतेषान् महिषं तवास्ति वृषभः फालं त्रिशूलादपि ।
शक्ताऽहं तव चान्नदानकरणे स्कन्दोऽस्ति गोरक्षणे
खिन्नाऽहं हर भिक्षया कुरु कृषिं गौरीवचः पातु वः ॥

परशुरामापासून शेतीस जमीन, तिच्यांत पेरावयास कुबेरापासून बीं, बळरामापासून नांगर, यमापासून रेडा, घरचाच नंदी, त्रिशूळाचा नांगरास फाळ, गुरें राखावयास कार्तिकेय, व शेतावर न्याहारी घेऊन यावयास खुद्द पार्वती! आहे कीं नाहीं शेतीचा थाट?

पुढील श्लोकांत पार्वतीनें शङ्करास शब्दांत पकडून फजित केला आहे. शङ्कर दाराबाहेर उभे राहून पार्वतीस दार उघडण्यास विनंति करीत आहे, व पार्वती मुद्दामच "कोण बाहेर आहे?" असा प्रश्न विचारीत आहे. शङ्कर आपलें नांव सांगत आहेत, पण पार्वती त्याचा दुसरा अर्थ करून त्यास झिडकारीत आहे असा शब्दश्लेषावर अधिष्ठित असलेला विनोद येथें आहे.

कस्त्वं शूली मृगयभिषजं नीलकण्ठः प्रियेऽहं
केकामेकां कुरु पशुपतिर्नैव दृश्ये विषाणे ।
स्थाणुर्मुग्धे न वदति तरुः जीवितेशः शिवायाः
गच्छाटव्यामिति हतवचाः पातु वश्चन्द्रचूडः ॥

संस्कृतांतील दशरूपकांपैकीं (नाट्याच्या दहा प्रकारांपैकीं) नाटक-(नाटिका), प्रकरण, या दोन प्रकारांतील विनोदाचा विचार झाला. आतां

खुद्द हास्यरसाचें माहेरघरच जें प्रहसन त्यांतील एकदोन ठळक प्रकरणांचा विचार करूं.

प्रहसनांत सामान्यतः निन्द्य व हलक्या दर्जाचीं पात्रें घालून विनोद उत्पन्न केला असतो. त्यांत दंभस्फोट, परधर्मीतील आचारावर विनोदी टीका इत्यादि प्रकार आढळतात. यांत तपस्वी, चेट, विट, वेश्या इत्यादि पात्रें असतात. यांत एकच अंक असतो.

'मत्तविलास' नांवाचें प्रहसन इ. स. ७ व्या शतकांत होऊन गेलेला महेन्द्रविक्रमवर्मा यानें लिहिलें आहे. तो पल्लव वंशांतील एक राजा होता. त्याची या प्रहसनांत चांगल्यापैकीं विनोदबुद्धि प्रकट झाली आहे.

यांतील संविधानकः--कोणी एक सत्यसोम नांवाचा कापालिक दारू पिऊन आपल्या देवसोमा नांवाच्या पत्नीशीं विनोदी बडबड करीत असतां, तीं दोघेंहि बोलत बोलत एका दारूच्या गुत्त्यांत जातात. तेथें दारू पिण्याच्या धांदलींत सत्यसोमाच्या हातांतील भिक्षाकपाल हरवतें. तें तीं दोघें मोठ्या कसोशीनें शोधूं लागतात. इतक्यांत एक शाक्य भिक्षु तेथें येतो. कापालिक व शाक्य भिक्षु (बुद्ध) यांमध्यें आपापल्या धर्माच्या मोठेपणाची मोठी विनोदी चर्चा होते. बुद्धभिक्षूनें आपलें पात्र चोरून दडविलें आहे या संशयानें तीं नवराबायको आपलें कपाल त्याच्याजवळ मागतात; व या बाबतींत मारामारीपर्यंत पाळी येते. इतक्यांत प्रभुकल्प नांवाचा एक पाशुपत (शंकरभक्त) तेथें येऊन मध्यस्थी करण्याचा प्रयत्न करतो. या तिघांचीहि आपापल्या पंथांतील आचाराबद्दल पुनः विनोदी चर्चा होते व हरवलेल्या कपालाच्या बाबतींत ही सर्वच मंडळी न्यायालयाकडे जाण्याचें ठरवितात. इतक्यांत एक वेडा मनुष्य एका कुत्र्याच्या मागें लागून त्यास शिव्या देत सुटतो. त्या कुत्र्यानें मांस असलेलें कापालिकाचेंच पात्र पळविलेलें असतें. वेडा तें कुत्र्याकडून हिसकावून घेतो. कापालिक तें त्या वेड्याकडून कसेंतरी घेतो. पात्र मिळाल्यामुळें आनंद झालेलीं कापालिक पतिपत्नी निघून जातात. यांत कथानक असें नाहीं. पण मधूनमधून विनोदी विचारांची पखरण मात्र भरपूर आढळते.

बौद्धधर्मावर टीका करतांना सत्यसोम कापालिकानें उपयोजिलेला विनोदी कोटिक्रम पाहण्यासारखा आहे. तो म्हणतो, "आमच्या पंथाप्रमाणें दारू प्यावी, सुंदर स्त्रीचा सहवास करावा, अशा सुखकारक साधनांनीं अंतीं

साध्य जें सुख तें मिळेल हें मला पटतें. कारण, साध्य व साधन (किंवा कार्य व कारण) यांचें रूप एक असतें. पण बुद्ध लोकांना एवढेंहि समजूं नये काय कीं धर्माचरणांत इंद्रियनिग्रहानें नानाप्रकारचे शारीरिक क्लेश सहन केल्यानें अंतीं सुख कसें मिळणार? कारण, दुःखाच्या साधनाला दुःखच साध्य व्हावयाचें." (दुःखस्य कार्यं सुखमामन्तः स्वेनैव वाक्येन हता वराकाः)

तसेंच दारूचा गुत्ता म्हणजे यज्ञवाटिका आहे असें म्हणून या दोघांची कापालिकानें केलेली तुलना फार मजेदार आहे. पुढें बुद्धभिक्षूनें आपल्या धर्माबद्दल अशी तक्रार केली आहे कीं, "आमच्या धर्मपुस्तकांत उत्तम खाणेंपिणें, मृदु शय्या इत्यादि हे सर्व चैनीचे पदार्थ ठेविले आहेत असें असतां केवळ स्त्रीसंग व सुरापान हीं शेवटचीं दोन क्रमप्राप्त अंगें कां ठेविलीं नाहींत हें मला कळत नाहीं. कदाचित् बुद्धाच्या मूळ पिटक पुस्तकांत हें असेलहि, कारण बुद्ध सर्वज्ञ होता!! पण कांहीं दुष्ट थेरड्यांनीं आम्हां तरुणांचा मत्सर करून 'स्त्री व सुरापान हीं विहित आहेत' अशीं त्यांतील वचनें मुद्दाम काढून टाकलीं असलीं पाहिजेत. मूळ बुद्धाच्या आज्ञेचा पाठ ज्यामध्यें आहे असें जर एकादें पिटक मला मिळेल तर त्यायोगें मी अखिल बुद्धसंघावर उपकार करीन."

बुद्धभिक्षूनें आपलें भिक्षाकपाल चोरलें आहे या संशयानें तो त्याच्याकडे तें मागतो. ही भलतीच बिलामत आपल्यावर आली म्हणून तो बुद्धभिक्षु म्हणतो, "बुद्धाला नमस्कार असो!" त्यावर कापालिक त्याला म्हणाला, "अरे, 'बुद्धाला नमस्कार असो' असें म्हणण्याऐवजीं 'चौरशास्त्राचा आद्यप्रणेता जो 'खरपट' त्यास नमस्कार असो' असें म्हण कीं! बाकी तूं म्हणालास तें बरोबरच आहे. कारण, या बाबतींत बुद्धाचाच अधिकार खरपटापेक्षां जास्त आहे. कां म्हणशील तर, आमच्या वेदांतील व महाभारतांतील भाग चोरून घेऊन ब्राह्मणांच्या डोळ्यादेखत हातचलाखीनें त्यानें तो आपल्या धर्मग्रंथांत सांठविला आहे."

यांतील धर्मग्रंथांवरील टीका प्रायः प्रबोधचंद्रोदयाप्रमाणेंच आहे. कापालिकाच्या बायकोच्या तोंडीं मात्र स्त्रीस्वभावाला धरून एक मोठें गंमतीचें वाक्य घातलें आहे. बुद्धभिक्षु व कापालिक यांच्या भिक्षापात्राच्या भांडणांत पाशुपताच्या मतानें असें ठरतें कीं दोन्ही पक्षांनीं न्यायालयांत जावें. तें ऐकून देवसोमा कापालिका एकदम म्हणते, "न्यायालयांत जावयाचें

असेल तर नमस्कार त्या भिक्षाकपालाला. या बुद्धभिक्षूनें अनेक बुद्धमठांतून पैसे सांठवून चांगलें डबोलें केलें आहे. त्यानें तो न्यायाधीश व वकील यांच्या चांगल्याच मुठी दाबील. पण न्यायालयांत भांडणें भांडण्यास आमच्याजवळ कोठें आहे पैसा? आमची सर्व संपत्ति म्हणजे सापाच्या कांतीची राख!"

'मत्तविलास' प्रहसन हा एक फार्सच आहे. त्यांत संविधानकामध्यें विनोदाचें बीज नाहीं. जो विनोद उत्पन्न होतो तो पात्रांमुळें. पण बोधायन-कवीचें 'भगवदज्जुकीयम्' (संन्यासी व वेश्या) हें प्रहसन बऱ्याच उच्च दर्जाचें आहे. यांतील पात्रें कांहीं विद्वान्, कांहीं सोज्ज्वळ व सरळ आणि सद्वर्तनी आहेत. मत्तविलासांतील किळसवाणा प्रकार यांत नाहीं. शिवाय यांतील कथानकाच्या घटनेंतच विनोद आहे. या सर्व कारणांनीं यास 'प्रहसनरत्न' म्हटलें आहे तें योग्य वाटतें. हें प्रहसन 'मत्तविलासा'च्या पूर्वीचें असावें. कारण त्यामध्यें बुद्धधर्माची इतकी अवनति दाखविलेली नाहीं.

भगवदज्जुकीयाचें संविधानक—एक विद्वान् ब्राह्मण संन्यासी आपल्या शिष्याबरोबर वैराग्य, आत्मानात्मविवेक, योग इत्यादि विषयांवर चर्चा करीत एका बागेंत शिरतात. सदर शांडिल्य नांवाचा शिष्य पूर्वी बौद्धश्रमणक होता, पण त्यानें नंतर या संन्यासीमहाराजांचें शिष्यत्व पत्करलें होतें. त्याच बागेंत एक वसंतसेना नांवाची तरुण वेश्या आपल्या दोन दासींसह आपल्या प्रियकराची वाट पाहत उभी होती. शांडिल्य तिचें रूप पाहून व तिचें मधुर गाणें ऐकून तिच्यावर भाळतो. पण इतक्यांत तिला सर्पदंश होऊन ती जागच्या जागीं मरून पडलेली त्याला दिसते. शिष्याला आपलें योगसामर्थ्य दाखवून चकित करावयास ही संधि चांगली आहे असें जाणून त्या परि-व्राजकाचार्यांनीं योगबलानें आपला देह तेथेंच टाकून त्या वेशेच्या मृत शरीरांत प्रवेश केला. त्यामुळें वसंतसेना जिवंत होऊन उठली खरी, पण ती संन्याश्याचे विचार बोलूं लागली!

तिच्या मृत्यूची बातमी ऐकून तेथें आलेली तिची आई व तिचा प्रियकर तेथें येऊन पाहतात तों ती संन्याश्याप्रमाणें बोलत आहे! त्यांनीं ठरविलें कीं, तिला विषाची बाधा झाली, व त्यावर ते विषवैद्याकडून उपचार करूं लागले.

इकडे मजा काय झाली होती कीं, यमदूतांना यमानें "वसंतसेनेस घेऊन या" असा हुकूम दिला होता. पण यमानें सांगितली एक व यांनीं नेली भलतीच! सापाचें रूप घेऊन ते या वसंतसेना वेश्येचे प्राण घेऊन

गेले ! पण यमाच्या दरबारांत ही चूक उघडकीस आली, व ते तिचा प्राण घेऊन ताबडतोब परत त्या स्थळाला आले. येऊन पाहतात तों ती जिवंत झालेली ! म्हणून त्यांनीं तिचे प्राण जवळच पडलेल्या संन्याश्याच्या मृत देहांत कांहीं काल घातले. झालें, संन्याशी उठले व वेश्येचे हावभाव करून तिचे प्रेमालाप करूं लागले ! सर्वांना पुन्हां मोठें आश्चर्य वाटलें. यमदूतांनीं पूर्वीप्रमाणें ज्याचे त्याचे प्राण ज्याच्या त्याच्या देहांत घातल्यावर ही मंडळी स्वस्थानास निघून गेली.

सदर प्रहसनाच्या घटनेंत जो विनोद आहे तोच प्रमुख. तपशिलांत किंवा संभाषणांत मात्र मत्तविलासाइतका चांगला विनोद यांत साधला नाहीं. मत्तविलासांतील उपरोध फारच तिखट आहे. यांतील शांडिल्य हा एक भाबडा, सरळ स्वभावाचा, आधाशी व इंद्रियसुखाला हपापलेला माणूस आहे. मात्र तो प्रामाणिक आहे येवढा त्याचा गुण. यामुळें त्याच्या व त्याच्या संयमशील संन्याशी गुरूच्या संवादांत सूक्ष्म विनोद आला आहे. वसंतसेनेच्या गोड आलापांनीं बेहोष होऊन तो आपल्या गुरूस म्हणतो, " गुरुजी, ऐका, हिचा गळा नुसता अमृतानें पाझरत आहे ! " यावर विद्वान् गुरु शांतपणें उत्तर करतात, " अरे, शब्दस्पर्शरूपरसगंध हे पंचेंद्रियांचे विषय आहेतच. त्यामुळें आपले श्रोत्र (कान) शब्दाकडे वळायाचेच ! पण मी (तुझ्यासारखा) त्यामुळें वेडावून मात्र जाणार नाहीं. (**प्रसङ्गमत्र न गच्छामि** ।) कारण ' **सङ्गात् सञ्जायते कामः** ' वगैरे !! "

यावर केवळ आपल्या स्वभावानुरूप शिष्य म्हणतो, " तें कशाला सांगतां, गुरुजी ? थोडा पैसा तुमच्या हातांत खुळखुळेल तर तुम्हीहि याच्या नादीं खास लागाल !! " (**प्रसंगमपि सांप्रतं करिष्यसि यद्यस्य कार्षापणा भवेयुः** ।)

वसंतसेनेचे प्राण सर्पदंशामुळें जाऊं लागले त्या वेळीं शांडिल्याचाहि जीव कासावीस होऊं लागला. त्यावर गुरु त्याला म्हणाले, " अरे, हिच्यासाठीं तूं कां येवढा तळमळतोस ? " शांडिल्य म्हणतो, " ती आपल्यासारखी म्हणजे आपली स्वजनच आहे ! कारण असें कीं, संन्याश्याप्रमाणेंच तीहि कोणावरच आसक्ति ठेवीत नाहीं ! ! "

यांतील मुख्य विनोद संन्याशी व वेश्या यांच्या प्राणांची व देहाची अदलाबदल झाल्यावरचा. संन्याश्याच्या देहानें वसंतसेनेनें शृंगार बोलावयाचा

व शृंगारचेष्टा करावयाच्या व वेश्येच्या देहानें संन्याश्यांनीं विरक्तपणा दाखवावयाचा, ही गोष्टच मुळांत फार गमतीची आहे. ती तशी वठली आहे. हे दोन्ही प्रकार पाहून भांबावलेला शांडिल्य अखेरीस म्हणतो, "हा संन्याशी कां ही वेश्या किंवा हें दोघांचें कडबोळें आहे?" (**नैव भगवान् नैव अज्जूका (वेश्या)। भगवदज्जूकं नाम संवृत्तम्।**)

'**लटकमेलक**' नांवाचें आणखी एक प्रहसन असून त्यांतील कांहीं उदाहरणें मोठ्या गमतीचीं आहेत. उ० '**गुरोर्गिरःपञ्च**' हा विनोदी श्लोक त्यांतीलच होय.

भाण नांवाचा एक नीतिदृष्ट्या हीन नाटकप्रकार संस्कृतांत आहे. यांत स्वैराचारी लोकांचा गोंधळ व बदफैलीचा सुकाळ असतो. यांत धूर्त बदचालीच्या लोकांनीं व नादावलेल्या शिंदळ बायांनीं योजलेल्या गमतीच्या युक्त्या-प्रयुक्त्यांचें वर्णन केलेलें आहे. '**दिवा पतिव्रता भूत्वा नक्तं च कुलटायते।**' याप्रमाणें होणाऱ्या त्यांच्या वर्तनांत विनोद पुष्कळ आहे. असल्या विनोदाच्या अश्लील कथा कथासरित्सागर, पञ्चतन्त्र, हितोपदेश व दशकुमारचरित यांतहि आहेत. या सर्वांत चातुर्यजन्य विनोद असतो, पण कोणीहि सभ्य माणसानें तो शोधीत बसूं नये. गलिच्छ गटारांत पडल्यामुळें फुकट गेलेलें तें एक बहुमोल नाणें आहे असें समजून आपल्या वाटेनें जावें हेंच बरें.

'मुकुंदानन्दभाणां'त मुद्गलभट्ट पुराणिकाचें व अशीं इतर कांहीं वर्णनें अंमळ कमी अश्लील व चांगलीं विनोदी म्हणून उल्लेखनीय आहेत.

संस्कृत नाटकांच्या मानानें संस्कृत काव्यांत फारच थोडा विनोद आहे. याचें कारण कदाचित् असें असेल कीं, नाटकाच्या प्रेक्षकांच्या मानानें काव्याचे वाचक अधिक भारदस्त व गंभीर. नाटक अगदीं हलक्यासहि आवडावें अशी त्याची योजना करणें आवश्यक, तसें काव्याचें नाहीं. नाटक हें दृश्य व काव्य हें श्राव्य. त्यामुळें काव्यांत अधिक उदात्तता, गांभीर्य, व वर्णनात्मक भाग सहजच घातलेला खपतो. तरी कांहीं ठिकाणीं असलेला काव्यांतील विनोद पुढें दिला आहे. विनोदाचें नजरेंत भरण्यासारखें स्थळ 'कुमारसम्भवां'तील पांचव्या सर्गांत आहे. पार्वती शंकराच्या प्राप्तीसाठीं उग्र तप करीत बसली होती. तिची निष्ठा खरोखरच आपल्या ठायीं आहे कीं नाहीं हें पाहण्यासाठीं स्वतः शंकर ब्रह्मचाऱ्याच्या वेषानें तिचे आश्रमांत गेले.

" आपण फार दुरून दमून आलों आहोंत " असा बहाणा करून तिच्याशीं हळूंहळूं त्यांनीं बोलावयास सुरुवात केली. तिच्या तपाचा हेतुहि त्यांनीं समजावून घेतला. तो ऐकतांच ब्रह्मचारी बोवांनीं मोठें आश्चर्य दाखविलें व " पार्वतीसारख्या नगाधिराजाच्या संपन्न कन्येनें शंकरासारख्या निर्धन गोसावड्याशीं विवाह करण्याच्या भानगडींत पडूं नये." म्हणून तिला मोठ्या कळवळ्यानें विनवून त्यांनीं शंकरांच्या निंदेस प्रारम्भ केला. खुद्द शंकर आपलीच निंदा कांहीं हेतूस्तव करीत आहेत व पार्वतीस तें माहीत नाहीं या घटनेंतच सर्व विनोदाचें बीज आहे. शिवाय नांदीपद्याचे वेळीं सांगितल्याप्रमाणें शंकर सर्ववैभवसम्पन्न व सर्वशक्तिमान् परमेश्वरच आहे. त्याचें दारिद्र्य, कुरूपता व इतर बाबतींतील उणेपणा हा केवळ लौकिक व्यवहारापुरता, अशी या निंदेची पार्श्वभूमि घेतली असतां सदर मनोरम विनोदाची तेव्हांच कल्पना येण्यासारखी आहे.

वपुर्विरूपाक्षमलक्ष्यजन्मता दिगम्बरत्वेन निवेदितं वसु ।
वरेषु यद् बालमृगाक्षि मृग्यते तदस्ति किं व्यस्तमपि त्रिलोचने ॥

या एकाच श्लोकांत पार्वतीबद्दल त्यांस वाटणारी कळकळ (?) व तिऱ्हाईतपणाचा शंकरांनीं केलेला बहाणा फार उत्कृष्ट तऱ्हेनें व्यक्त झालेला आहे. या जटिलानें उपस्थित केलेल्या सर्व दोषांचें पार्वतीनें सुंदर निरसन केलें आहे, व त्याला ती अखेरीस म्हणते, " तूं मंद असल्यामुळें शंकराचा महिमा तुला कळत नाहीं व म्हणून त्याचा द्वेष तूं करीत आहेस. शंकर कसेहि असोत, माझें प्रेम त्यांच्यावर निश्चल आहे. " इतकें झाल्यावरहि हे खमंग ब्रह्मचारी आपल्या जन्मजात चापल्यानें (आपण ब्राह्मण असल्यामुळें आपण वाजवीपेक्षां अधिक धीट व लुडबुडे आहोंत असें ब्रह्मचारीबुवांनीं आगाऊच सांगून ठेविलें होतें.) शंकराची अधिक निन्दा करण्यासाठीं कांहीं बोलणार असें त्यांच्या हलत्या ओठांवरून दिसूं लागतांच, पार्वतीनें रागावून जाऊन त्यास चूप बसविण्यास आपल्या दासीस आज्ञा केली. याहि तिच्या रागाची वाचकास गंमतच वाटते.

रघुवंशांत तुरळक तुरळक विनोदस्थळें आढळतात. त्यांतील विनोद बहुधा शृंगाराशीं संलग्न आहे. रघुवंशाच्या सहाव्या सर्गात इंदुमतीस पाहून स्वयंवरास आलेल्या राजपुत्रांनीं केलेल्या शृंगारचेष्टा विनोदानें वर्णिल्या आहेत (श्लोक १३ ते १९). सुंदर स्त्री पाहिल्यावर पुरुषांच्या मनाच्या वेडावलेल्या स्थितींत

होणाऱ्या या अंगाच्या अर्थशून्य हालचाली असल्यानें व त्या हुबेहूब दाखविल्यामुळें वाचकांस फारच गंमत वाटते. तसेंच इंदुमती एकामागून एक राजपुत्रांना नापसंत करीत चालली त्या वेळची त्यांची स्थिति कालिदासानें मोठ्या चांगल्या विनोदबुद्धीनें दर्शविली आहे. इंदुमती आपल्यापुढें आली व सुनन्दा आपलें गौरवयुक्त वर्णन करूं लागली म्हणजे ही आतां आपला स्वीकार खास करणार या आशेनें प्रत्येकाचा चेहरा प्रफुल्लित होई. पण ती आपली नापसंती व्यक्त करून पुढें जाऊं लागली कीं तोच चेहरा निराशेनें व अपमानानें काळवंडूं लागे. या प्रकारास कालिदासानें एक विनोदी उपमा दिली आहे. "रात्रीं एखाद्या वाड्याच्या सज्जापुढें मशाल आणली असतां तो प्रकाशित दिसतो व तशीच ती पुढें निघून गेली असतां तो लगेच काळा पडतो, त्याप्रमाणेंच राजपुत्रांचें झालें." ही उपमा इतकी समर्पक आहे कीं या उपमेवरून कालिदासास 'दीपशिखा कालिदास' असें म्हणतात.

इंदुमती अखेर अजाजवळ आली. त्याचें रूपगुण तिला पटलें व इतर राजपुत्रांप्रमाणें त्याच्यापासून लगेच दूर जावयास न लागतां ती तेथेंच खिळून उभी राहिली. तिच्या मनांतील भाव मोठ्या चाणाक्षपणानें ताडून तिची नाजूक थट्टा करण्यासाठीं तिची सखी सुनन्दा म्हणते, "ताईसाहेब, चला ना पुढें." (**आर्ये, व्रजामः अन्यतः।**) ही तिची थट्टा इन्दुमतीला आवडली. तरीपण ती करण्याचें हें योग्य स्थळ नव्हे असें जाणून उसन्या लाडिकपणाच्या रागानें तिनें सुनन्देकडे डोळे रोखले.

सातव्या सर्गात अज आणि इंदुमती या जोडप्याची वरातीची मिरवणूक वर्णिली आहे. तें रूपसुंदर व गुणसुंदर जोडपें पाहावयास मार्गाच्या दोन्ही बाजूंस असलेल्या वाड्यांच्या खिडक्यांतून पुरवासिनी स्त्रिया जमल्या. स्त्रीस्वभावास अनुसरून मोठ्या उत्सुकतेनें वरातीची मजा पाहावयास येणाऱ्या स्त्रियांची उडालेली धांदल, कालिदासानें मोठ्या गंमतीनें वर्णिली आहे. (रघु. ७-६ ते १२.) खिडकीपाशीं जाण्याच्या धांदलींत कोणाएकीस आपले केश बांधावयाचे राहिले आहेत व ते बांधण्यासाठीं त्यांस घातलेला हात तेथें तसाच राहिला आहे याचेंहि भान राहिलें नाहीं. दुसऱ्या एका स्त्रीची गंमत तर याहिपेक्षां अधिक आहे. आपल्या दासीच्या मांडीवर आपला पाय ठेवून तो आलित्यानें रंगवून घेण्यास ती बसली होती. खालीं मिरवणूक आलेली ऐकल्याबरोबर तिनें तो पाय झटदिशीं ओढून घेतला व

पायाचा रंग ओला असतांनाच आपली नेहमींची विलासयुक्त हंसगति टाकून देऊन ती धांवतच तेथें आली. पायाचा रंग ओला असल्यामुळें जमिनीवर तिच्या पायाचे ठसे उमटून राहिले. एका डोळ्यांत अंजन घातलें आहे व दुसरा तसाच आहे व हातांत अंजनाची शलाका आहे अशा स्थितींत कोणी आली, तर कोणी नेसण सांवरतच आली व तिसरीचा कमरपट्टा सैल झाल्यामुळें तो खालीं पडून तिच्या पायांत अडकूं लागला अशी तिची धांदल झाली.

तसेंच श्लोक २३ मध्यें शृङ्गारयुक्त उत्कृष्ट विनोदाचें चित्रण कालिदासानें केलें आहे. इंदुमती व अज वरातीनंतर होमहवनादि धार्मिक कृत्यांसाठीं एकमेकांजवळ बसलीं आहेत. इंदुमतीला अजाकडे व अजाला इंदुमतीकडे पाहण्याची उत्कंठा साहजिकच फार लागली आहे. पण करतात काय? पुढें पुरोहित व इतर बाजूंस स्नेहीसोबती मंडळी ! तेव्हां वरून धर्मकृत्यांकडे लक्ष आहेसें दाखवून डोळ्याच्या एका कोपऱ्यानें तीं दोघें एकमेकांकडे चोरून पाहण्याचा मधूनमधून प्रयत्न करीत होतीं. आपण असें पाहत आहोंत असें इतरांसच काय पण एकमेकांसहि कळूं नये अशी त्यांची इच्छा ! पण कर्मधर्मसंयोगानें त्यांचे ते चोरटे कटाक्ष एकमेकांना उमगले. त्याबरोबर त्यांनीं ते झटदिशीं वळविले व त्यांची मनांतल्या मनांत लाजतां लाजतां पुरेवाट झाली ! !

भारवीचें ' किरातार्जुनीय ' व माघाचें ' शिशुपालवध ' यांमध्यें विषयाच्या गांभीर्यामुळें (किंवा कवींच्या वृत्तिगांभीर्यामुळेंहि असेल !) विनोदाला जागा मिळालेली नाहीं. नाहीं म्हणावयास किरात सर्ग ९ वा व शिशुपाल सर्ग ८ वा व १० वा यांमधील अप्सरांनीं पानमत्त होऊन केलेल्या विनोदी शृंगारचेष्टा व जलक्रीडेंतहि उत्पन्न होणारे विनोदी प्रसंग उल्लेखिले आहेत. पण हा विनोद निव्वळ शृंगाराला आनुषंगिक आहे. तसेंच बिल्हण चरित्रांतहि शशिकला राजकन्या व तिचा गुरु बिल्हण यांमधील शृंगारयुक्त संभाषण चतुर विनोदाचें उत्तम उदाहरण आहे (श्लो. २८, २९ व ३४). यांत कमलिनी व चंद्र ह्यांचें साम्य योजून एकमेकांनीं एकमेकांशीं स्वतांचा भाव व्यक्त करणारीं प्रश्नोत्तरें केलीं आहेत.

श्रीहर्षाच्या ' नैषधचरितां 'त कांहीं विनोदस्थळें सांपडतात. त्यांवरून महाकाव्यांत तरी अधिक व चांगला विनोद लिहिणारा श्रीहर्षच असें म्हटलें

पाहिजे. त्याच्या ५ व्या सर्गांत असें वर्णन आहे. यम, अग्नि व वरुण हे तिघे ' दमयंती आपल्यास वरील किंवा न वरील ' यासंबंधीं मनांत करीत असलेले विचार मोठे गमतीनें दाखविले आहेत. त्याहिपेक्षां इंद्र, यम, अग्नि व वरुण हे जेव्हां प्रत्यक्ष स्वयंवरासाठीं कुंडिनपुराला आले तेव्हां नळासारखें रूप धारण करतांना त्यांची जी त्रेधातिरपीट उडाली तिचें वर्णन कवीनें चांगल्या विनोदबुद्धीनें दिलें आहे (सर्ग १०, श्लोक १८ ते २१). "कायरे, माझें तोंड आतां नळासारखें हुबेहूब दिसतें ना ?" असें ते आपले चेहरे एकसारखे पापालटून विचारूं लागले. कोणी आरशांतच स्वतः आपलें तोंड आपण पाहत. प्रथम चंद्राची शोभा तोंडावर आणीत; पण तेंहि जमलें नाहीं म्हणजे उमललेल्या कमलाचें साम्य तोंडावर आणूं पाहत. पण कशानेंहि जमेना.

त्याचप्रमाणें " दमयंतीच्या स्वयंवरास आलेल्या राजपुत्रांत गर्दीमध्यें घुसून सर्वांत पुढें चालणारा ' आपल्यास दमयंती मिळालीच ' अशा ऐटीनें चालूं लागला, व मागच्यांची त्रेधा झाली ती पुसूंच नये. त्याला धड पुढें होऊन दमयंती मिळाल्याचा आनंदहि मिळाला नाहीं, व मागच्या रेट्यामध्यें फुकटच्या फुकट त्याची दामटी मात्र वळली." (सर्ग १०, श्लोक ५-६) असें वर्णन आहे.

सोळाव्या सर्गांत नलदमयंतीच्या विवाहानंतर राजानें जांवईबुवांस दिलेल्या मेजवानीचें वर्णन आहे (श्लोक ४८ ते १११). यांत वरपक्ष व वधूपक्ष यांमधील मंडळींनीं केलेल्या एकमेकांच्या चेष्टांचें वर्णन आहे. सुंदर स्त्रियांच्या पायांत सरडे सोडून त्यांची फजिती करणें (५२), कूर्माकाराच्या काष्ठासनावर पुरुषास बसवून त्याची थट्टा करणें (५३), जेवतांना शाकाहारी व सोंवळ्या लोकांना मांसाशनाची शंका उत्पन्न होईल असे पदार्थ वाढून त्यांची चेष्टा उडविणें (८१), असे मस्करीचे प्रकार त्यांत सांगितले आहेत. शिवाय लाडू, पायस वगैरे पक्वान्नें पोटांत रिचविलीं जात असतां व सुंदर तरुणी वाढीत असतां जे थट्टेचे प्रकार विलासी पाहुणेमंडळींना सुचणें साहजिक आहे त्यांचेंहि विनोदी वर्णन (थोडी मर्यादा सोडून) येथें केलें आहे.

तसेंच १७ व्या सर्गांत पुढील विनोदी स्थल आहे. नलविवाहानंतर देव परत स्वर्गांत चालले असतां त्यांस काम वगैरेंच्या कळपांत गुप्तपणें शिरून धर्मनिन्दा करणाऱ्या चार्वाक, बौद्ध इत्यादिकांचे शब्द ऐकूं आले. येथून पुढें (३७-८३) वेद, ब्राह्मण्य, इंद्रियनिग्रह, मोक्ष, वैराग्य, वगैरे

वैदिक धर्मातील प्रमुख गोष्टी, वेदान्ती, नैय्यायिक, मीमांसकादि दर्शनकार व गंगास्नान करणारे, जपी, तपी इत्यादि धार्मिक यांची मोठी भेदकपणें निन्दा केली आहे. यांतील निन्दा विश्वगुणादर्शचम्पूंतील कृशानूनें केलेल्या निन्देप्रमाणेंच आहे. गङ्गेंत स्नान करून स्वर्गाला जाऊं पाहणाऱ्याची थट्टा पहा:—

"**वर** स्वर्गांत जाण्यासाठीं हे वेडे लोक **खालीं** प्रवाहांत बुडतात! त्यामुळें टकरेंत जय मिळविण्यासाठीं प्रथम मागें सरणाऱ्या मेंढ्यांची उपमा यांना द्यावीशी वाटते!!" (श्लोक ७१) तसेंच पुत्रप्राप्तीसाठीं पुत्रकामेष्टि करणाऱ्या याज्ञिकांचें वर्णन पहा—"पुत्रकामेष्टि यज्ञांमुळें सुदैवानें यजमानाला मुलगा झालाच तर हे धूर्त म्हणतात कीं, 'पहा आमच्या मंत्राचें सामर्थ्य!—' पण मुलगा झाला नाहीं तरीहि हे म्हणणार कीं, 'इष्टिला अवश्य असलेली सामग्री (दक्षिणा वगैरे) भरपूर नव्हती!!'"

शृंगारापासून उत्पन्न होणाऱ्या विनोदाचा रघुवंशांतल्याप्रमाणें दुसरा सुंदर नमुना 'अमरुशतकां'त पाहावयास सांपडतो. हें शृंगारपर काव्य अमरुक नांवाच्या कवीनें रचलें आहे. संस्कृतांत खण्डकाव्यें म्हणतात तशांपैकीं हें असून यांत नायकनायिकांच्या शृंगाराचे निरनिराळे रमणीय प्रसंग कल्पिले आहेत. स्वतंत्र कथानक असें यांत कांहींच नाहीं. यांतील मुख्य रस शृंगार असून त्यांत स्थलविशेषीं विनोद व करुण यांच्या नाजुक छटा मिसळल्या आहेत.

त्यांतील सोळाव्या श्लोकांत पुढील नाजुक प्रसंग विनोदानें वर्णिला आहे. कोणा एका तरुण नवपरिणित जोडप्यानें एकान्तांत केलेले प्रेमालाप जवळच असलेल्या एका पिंजऱ्यांतल्या पोपटानें ऐकले व दुसरे दिवशीं सकाळीं वडीलधारीं माणसें बसलीं असतां त्यांच्या समोर तो रात्रीं ऐकलेलें जसेंच्या तसें म्हणून दाखवूं लागला. तें ऐकून नववधूला फार लाज वाटली व ह्या पोपटाचें पुढील बोलणें बंद करण्यासाठीं तिनें आपल्या कर्णभूषणांतील तांबडालाल पद्मरागमणि डाळिंबाचा दाणा म्हणून त्याच्या चोंचींत धरावयास दिला!

चवतिसाव्या श्लोकांत नायकानें नायिकेच्या सौन्दर्यामुळें आपल्यावर होणारे परिणाम विनोदानें व प्रांजलपणें सांगितले आहेत. तो म्हणतो, "वास्तविक पाहतां वयानें लहान ती (बाला); पण (तिच्या सौंदर्यानें वेडे होऊन) पोरकटपणा करतों आम्ही! ती स्त्री, पण आम्हीच लाजाळू

जास्त! ती पीनपयोधर धारण करते, पण श्रम होतात आम्हांला! तिचें जघनस्थळ भारदार, पण चालतां येत नाहींसें होतें आम्हांला! आश्चर्याची गोष्ट ही कीं, दुसऱ्याच्या ठिकाणीं असलेल्या दोषांमुळें आमचे ठायीं व्यंग किंवा न्यून उत्पन्न होतें! " यांतील विनोदाची मौज अशी आहे कीं, जेथें कारण तेथेंच कार्य व्हावयास पाहिजे तें न होतां नायिकेचे ठिकाणीं कारण, तर नायकाचे ठिकाणीं त्याचें कार्य अशी कार्यकारणांतील विसंगति येथें प्रामुख्यानें दाखविली आहे. त्याचप्रमाणें या विसंगतीचा उलगडाहि नायिकेच्या ठिकाणीं असलेल्या नायकाच्या आसक्तीमुळें होतो. या ठिकाणीं प्रेमाचे आपल्यावर झालेले परिणाम सांगणारा नायकाचा प्रांजलपणा विनोदास कारणीभूत होतो, कीं, 'असंगति' नांवाच्या वर सांगितलेल्या सुंदर मांडणीनेंच होतो हें वाचकांनींच ठरवावें.

तसेंच, शठ नायकानें मुग्ध नायिकेस फसविण्यासाठीं केलेल्या सर्व हिकमती हें या काव्यांतील कांहीं श्लोकांतील विनोदाचें बीज आहे. उदाहरणार्थ, '**सुप्तोऽयं सखि सुप्यतां**...इत्यादि' ३७, १९ व ४६ हे श्लोक पाहावे. सेहेचाळिसाव्या '**कान्ते सागसि शापिते**...' या श्लोकांत तर प्रसंगनिष्ठ विनोद आहे. नायकानें अन्य स्त्रीवर प्रेम दर्शविल्यानें नायिकेचा अपराध केला. त्यामुळें त्याला तिनें आपल्या घरांतून काढून लाविलें होतें. रात्रीं तो नायिकेकडे तिच्या प्रियसखीच्या वेषांत आला. नायिकेनें नायकास आपल्या घरीं येण्याची बंदी केली ती उगीच रागाच्या भरांत. पण नंतर तिला पश्चात्ताप होऊन ती आपल्या (नामधारी) सखीला आपलें खरें मन उलगडून सांगते. त्यावर ती सखी बळेंच म्हणते, " छे छे! इतका अपमान केल्यावर तो आतां कसचा अनुकूल होतो! हें आतां अशक्यच! " हें ती सखी (?) म्हणत असतां तिला हसें आवरेनासें झालें व (तीचा तो होऊन!) त्यानें तिला आलिंगिलें तेव्हां तिला खरा प्रकार समजला!!

अशाच तऱ्हेचा विनोद इतर पुष्कळ स्फुट प्रकरणांमध्यें दिसून येतो. उदाहरणार्थ, पाणपोईवरील तरुणी व रंगेल प्रवासी, कामातुर घरमालकीण व तिचे घरीं रात्रीं उतरावयास आलेले हौशी पांथस्थ, यांच्यांतील शृंगारिक भाषणें मोठ्या विनोदी पद्धतीनें रचिलीं आहेत. त्या सर्वांत अर्थातच श्लेष असतो. आपल्यास प्यावयास पाणी घालणारी तरुणी अधिक वेळ पाणी घालीत उभी राहावी म्हणून पाणी पिणारे गृहस्थ वर डोळे करून पसा पोकळ

करून आंत पडलेलें पाणी खालीं सोडून देतात. तर या तरुणानें आपल्याकडे अधिक वेळ वर पाहावें म्हणून तरुणी पाण्याची धार अधिकच बारीक करते ! !

' चम्पू ' म्हणून गद्यपद्यमिश्रित वाङ्मयप्रकार संस्कृतांत आहे. त्यांत नांव घेण्यासारखी विनोदाची छटा ' विश्वगुणादर्शचम्पूं'तच आहे. याचा कर्ता ' वेंकटाध्वरि.' सदर चम्पूच्या मांडणीवरूनच त्यांत कसल्या प्रकारचा विनोद आहे याची कल्पना येईल. सदर कवीनें जगाकडे दोन भिन्न दृष्टींनीं पाहण्यासाठीं दोन गंधर्व कल्पिले आहेत. ते विमानांत बसून सबंध विश्वाचें अवलोकन करीत चालले आहेत. त्यांतील ' कृशानु ' नांवाचा गंधर्व दोषैकदृष्टि असून दुसरा ' विश्वावसु ' मात्र यच्चयावत् वस्तूचें गुणग्रहण करणारा आहे. नुसती दोषदृष्टि ही विनोदास फारशी उपकारक नाहीं हें खरें. पण दोष दाखविण्या-दाखविण्यांतहि तऱ्हा असतात व ते दाखविण्याच्या पद्धतीमुळेंच विनोद उत्पन्न होतो. तसला विनोद येथें आहे.

पुढील व्याजस्तुतीमधील विनोदाची छटा पहा. कृशानु म्हणतो, " गंगेच्या पाण्याची काय स्तुति करतोस ? या पाण्याचा उगम हिरण्य चोरणाऱ्याच्या (१ सोनें, २ हिरण्यकश्यपु) पायापासून आहे, व ब्रह्मयाचें डोकें फोडणाऱ्या शंकराचे डोक्यावर गुरु गौतमाच्या स्त्रीशीं (अहल्येशीं) दुर्वर्तन करण्याचे कामीं जो इंद्राचा विट झाला त्या दोषानें भरलेल्या चन्द्राच्या बरोबर तें राहतें व अखेरीस समुद्रांत जाऊन पडतें. " यांत गंगेची वरून निन्दा पण आंतून स्तुतीच आहे (श्लोक ७५).

वैद्यांचें पुढील वर्णन पहाः—" यांना धातूंची ओळख नाहीं. वैद्यकग्रंथाचें यांनीं तोंड पाहिलेलें नाहीं. रोगचिकित्सा यांच्या गांवींहि नाहीं. औषधींच्या गुणधर्माचें ज्ञान असेल तर शपथ ! तरी आपण वैद्यपंचानन आहोंत असें अडाणी लोकांस भासवून यमाच्या दूताप्रमाणें रोग्यांचें धन व प्राण या दोघांचेंहि हरण करतात ! "

रुद्राभिषेक करणाऱ्या शैवास कृशानु म्हणतोः—"शंकराचे डोक्यावर गंगेच्या लाटा नेहमीं उसळत असतां व चंद्राच्या अमृताचे लोट चालले असतां अभिषेकाची धार त्याच्या मस्तकावर हे लोक कां धरतात हें समजत नाहीं." (३२२)

याच पद्धतीनें नैयायिक (श्लोक ५५३-५५५), वैयाकरण (५७०),

राजसेवक (५७९) इत्यादि लोकांना घेतलेले मार्मिक चिमटे पाहावे. तसेंच महाराष्ट्र, कर्नाटक, आंध्र इत्यादि देशांचें वर्णनहि चमत्कृतिजनक आहे.

नृसिंहचम्पूमध्यें पुढील अतिशय विनोदी श्लोक आहे. कोणीएक दैत्य प्रल्हादासमोर विष्णूची पुढीलप्रमाणें थट्टा करीत आहे. तो म्हणतो, "जेव्हां वन्ध्यासुताचा पुत्र नपुंसकाच्या नातीशीं लग्न करील, जेव्हां आंधळा आकाशकमलवन पाहूं शकेल, जेव्हां मुक्याचें गाणें सर्प आपल्या कानानें आनन्दानें ऐकेल (सापाला कान नसतात!) तेव्हांच कदाचित् तुझा विष्णु, ज्याला तूं अत्यन्त प्रकाशमान् समजतोस, तो दिसूं लागेल." येथेंच सर्व पदार्थ अभावात्मक आहेत, व त्यांची सांगड मात्र मोठ्या मार्मिक तऱ्हेनें घातली आहे. विष्णु प्रगट होईल हें म्हणणें ह्यापेक्षां अधिक हास्यास्पद ठरवितां आलें नसतें. हा श्लोक विशेष चांगला असल्यामुळें खालीं दिला आहे.

वन्ध्यासूनुसुताङ्गजः परिणयेत् क्लीबात्मजानन्दिनीं
व्योमांभोरुहवाटिकां यदि पुनर्व्यालोकयेदन्धकः ।
कर्णाभ्यां यदि मूकगीतमुरगः सानन्दमाकर्णयेत्
सर्वालोकशिरोमणिस्तव हरिः स्पष्टः कदाचित् भवेत् ॥

—नृसिंहचम्पू, तृ. स्तबक, पद्य २.

भारतचम्पू, रामायणचम्पू वगैरे चम्पूंतूनहि क्वचित् क्वचित् अशा प्रकारचा विनोद आढळतो. पण तो फारच विरळ.

'काव्यमाले' मध्यें उत्प्रेक्षावल्लभ कवीनें रचिलेलें 'भिक्षाटण' काव्य छापिलेलें आहे. तोहि एक विनोदी काव्याचा नमुना आहे. शंकर विचित्र वेषानें इंद्राच्या नगरींत भिक्षा मागण्यासाठीं गेलेले आहेत, त्यांस पाहून तेथील सुंदरींच्या मनांत आलेल्या कल्पना बऱ्याच प्रकरणांतून दिल्या आहेत. नंतर पार्वती व गंगा यांच्याशीं आलेले शंकराचें क्वचित् शृंगारिक व विनोदी प्रसंगवर्णन केलेलें आहे. अशींच इतरहि कांहीं बारीक सारीक काव्यें संस्कृतांत अनेक असतील. पण केवळ प्रसिद्ध आणि प्रतिनिधिभूत अशाच काव्यांचा विचार सदर ठिकाणीं करावा लागला.

'माहीष-शतक' नांवाचें एक काव्य संस्कृतांत आहे. तें बाळशास्त्री नांवाच्या पंडितानें लिहिलेलें असून त्यांत उपरोधिक विनोदाचा उत्तम नमुना पाहावयास मिळतो. काव्यांत रेड्यांची स्तुति शंभर पद्यांत केली आहे.

त्यांतून मूर्ख राजे व त्यांभोंवतालचे शतमूर्ख मंत्री यांची उपहासगर्भ निंदा सूचित केली आहे. कवीला हें काव्य रचण्यास कोणती परिस्थिति कारण झाली हें त्यानेंच आपल्या काव्यांत व्यक्त केलें आहे. तें असें:— सदर बाळशास्त्री हा भोंसल्याच्या नागपुर नांवाच्या राजधानींत राहणारा असून लहानपणींच सर्व विद्येंत पारंगत होता. त्याची कीर्ति ऐकून श्रीरंग-पट्टणच्या राजानें त्यास एकदां आपल्या नगरास नेलें. तेथें आपल्या गांवां-तील पंडित बोलावून त्यानें त्यांच्याशीं याचा वाद करविला. त्यांत यानें सर्व पंडितांचा तात्काळ पराभव केला. त्यामुळें त्या राजानें सदर कवीस आपल्या दरबारीं ठेवून घेतलें. त्याचें वर्चस्व सहन न झाल्यामुळें तेथील अधिकाऱ्यांनीं त्याच्याबद्दल राजाजवळ चुगल्या करून व राजाचे कान भरून त्यास तेथून हुसकावून लावलें. त्यामुळें कवीस उद्वेग येऊन त्या मूर्ख लोकांच्या राज्याचा त्यानें त्याग केला व तेव्हांपासून तो शेतकी करूं लागला. त्याची शेतकी चांगली चालूं लागली. तेथेंहि येऊन त्या अधिका-ऱ्यांनीं त्याचें शेत लुटलें. ह्या त्यांच्या छळाबद्दल कवीला त्यांचें पारिपत्य करण्याचा एकच मार्ग मोकळा होता, तो म्हणजे काव्य रचण्याचा. त्याप्रमाणें आपली चीड त्यानें सदर माहीष-शतकांत उपरोधिकपणें व्यक्त केली आहे. (पहिल्या १५ श्लोकांत हा कथाभाग कवीनेंच वर्णिला आहे.)

"हे रेड्या, मूर्ख राजे, अन्यायी अधिकारी व मत्सरग्रस्त पंडित यांच्या ठिकाणीं असणारे दुर्गुण तुझ्या ठिकाणीं नाहींत; तसेंच त्यांचें दर्शन तुला होत नाहीं, म्हणून, हे रेड्या, तूं धन्य आहेस." इत्यादि स्तुति करून बाळशास्त्री त्याला म्हणतात, "आपल्या देहाला नाना कष्ट देऊन तूं पिकविलेलें धान्य अधिकारी लोक येऊन एकदम घेऊन जातात. त्यावर अगदीं घरच्यासारखा हक्क दाखवितात. याचा हेतु, हे महिषा, माझ्या लक्षांत आला. इतक्या हक्कानें मुलेंच बापाच्या घरचें नेतील!" (२६ श्लोक) प्रत्यक्ष कठोर दंडापेक्षां वाग्दंड किती तीक्ष्ण व चिरपरिणामी असतो याचें हा श्लोक चांगलेंच उदाहरण नाहीं काय?

यानंतर कवीनें राजाची रेड्याशीं तुलना करून राजापेक्षांहि त्यास श्रेष्ठ ठरविला आहे. तो म्हणतो, "मूर्ख राजांना राज्याभिषेक करून त्यांच्याकडून प्रजेनें त्रास सोसण्यापेक्षां तुलाच जर तो अभिषेक केला (धुतलें) तर तूं प्रजेचें अधिक चांगलें रक्षण करशील. तुला राजा म्हणावयास कोणतीच

हरकत नाहीं. तुझ्याभोंवतीं राजाप्रमाणें 'महिषी' असतात, तुलाहि 'अभिषेक' करण्यांत येतो. तुझ्यावरहि 'चवऱ्या' (शेंपट्यांच्या) ढाळण्यांत येतात. तूंहि जग राजाप्रमाणेंच 'तृणप्राय' समजतोस. (राजे उन्मत्तपणें प्रजेला तुच्छ लेखतात व रेड्यास जगांत आपलें भक्ष्य गवत हेंच दिसतें.)"

यानंतर कवीनें श्लेषालङ्काराच्या जोरावर रेड्यास, यजुर्वेद म्हणणाऱ्या ब्राह्मणाची, तप्त मुद्रा धारण करणाऱ्या मध्वाचार्यांची, कोळशाची रेषा लावणाऱ्या वैष्णवांची, यज्ञांतील यजमानाची वगैरे ज्या उपमा दिल्या आहेत त्या विनोदाच्या दृष्टीनें फारच मनोरम आहेत. कवीनें रेड्यास याच पद्धतीनें इन्द्र ठरविलें आहे, मदन कल्पिलें आहे, शाळिग्राम मानिलें आहे, पण त्या सर्वांत परब्रह्माशीं दाखविलेलें रेड्याचें साम्य विशेषच विनोदी आहे. (श्लोक ४०) ब्रह्म श्रवणमननादिकांनीं कळतें, तें सत्य आणि ज्ञानमय आहे. बृहदारण्यकांत त्याची चर्चा केली आहे व तैत्तिरीयोपनिषदांत आनन्दमय वाक्यामध्यें 'ब्रह्मपुच्छं प्रतिष्ठा' म्हणजे ब्रह्मावर दृश्य जगाचा अध्यारोप केला आहे असे उपनिषदांतील सर्व उल्लेख ध्यानांत घेऊन श्लेषानें हेंच वर्णन कवीनें रेड्यास लाविलें आहे. कारण रेडाहि श्रवणानें (कान धरून) साध्य होतो. तोहि बृहदारण्यकांत (मोठ्या अरण्यांत) आढळतो. त्यासहि पुच्छ आहे.

याप्रमाणें ठिकठिकाणीं रेड्याचा मोठेपणा व त्याच्या तुलनेनें राजा आणि मन्त्रिमंडळ यांची क्षुद्रता प्रकट केलेली आहे. एका ठिकाणीं तर (श्लोक ९८) राजमन्दिराची रेड्याच्या गोठ्याशीं, कस्तुरीची शेणाशीं, बुक्याची गोठ्याच्या धुळीशीं, तुलना केली आहे. रेड्यानें लोकांवर निर्हेतुक उपकार केलेले असल्यामुळें त्याला मिळालेला मोठेपणा राजाला मिळालेल्या मोठेपणापेक्षां अधिक असतो असें सांगितलें आहे. अखेरीस हे क्रुद्ध कविराज उपरोधानें म्हणतात, "एखाद्या राजाचें दर्शन घेण्यापेक्षां, पुढें वर्णन केलेला रेडाच माझ्या नेत्राला अधिक आनन्द देईल." सदर महिषराज कुरणामध्यें महिषीजनांसमवेत प्रणयक्रीडा करीत असतां आपल्या जातीला योग्य अशा प्रकारच्या–हुंगणें, दांत विचकणें, खुरांनीं जमीन उकरणें, रेकणें, इत्यादि–क्रिया करीत आहे; व यथेच्छ विलास करीत आहे. (श्लोक १०४) या श्लोकांत 'स्वभावोक्ति अलङ्कार' अतिशय

उत्कृष्ट साधला आहे. यांत जी थोडी अश्लीलतेची छटा दिसते तिचें कारण कवीला अश्लील वर्णन करावयाचें होतें असें नसून असल्या कर्मीत गुंतलेला रेडाहि माझ्या नेत्रांना राजापेक्षां अधिक आनन्द देतो असें म्हणावयाचें आहे हें होय.

संस्कृतांत ज्याला ' अन्योक्तिप्रकरण ' म्हणतात त्यांतहि वरीलप्रमाणेंच उपरोधगर्भ विनोद असतो. उदाहरणार्थ, सिंहाची बरोबरी केवळ बाह्य वेषानें करूं पाहणाऱ्या कुत्र्याची निन्दा एका श्लोकांत केली आहे, व त्यांतील अधिक मौज ही कीं, त्या कुत्र्याच्या अप्रस्तुत वर्णनापासून प्रस्तुत जो तसला मनुष्य त्याचा उपहास या ठिकाणीं केलेला आहे. **'आबद्धकृत्रिमसटा...'** इत्यादि श्लोक पहा. स्वतंत्रपणें व एकत्र दिलेल्या अशा अन्योक्ति जगन्नाथराय पंडितांच्या भामिनीविलासांत सांपडतात, त्यांत कांहीं विनोदीहि आहेत. उदाहरणार्थ, त्यांनीं माकडांच्या सभेचें केलेलें वर्णन पहा: " माकडांच्या सभेंत झाडांच्या फांद्या हींच मृदु आसनें, दातांनीं आणि नखांनीं एकमेकांस ओरखडणें हाच स्वागतादि आदरसत्कार, व चींचीं शब्द करणें हेंच वक्तृत्व ! ! " इतरहि पुष्कळ स्फुट अन्योक्ति आहेत.

हत्तीची खरी किंमत न ओळखतां खेडेगांवांतील कांहीं अडाणी धंदेवाले लोक हत्तीवर पुढील शेरे मारीत आहेत: " धनगर–अरे! याच्या अंगावर लोंकर नाहीं " " कुंभार–हा ओझीं वाहून नेण्याच्या किंवा बसण्याच्याहि लायखीचा नाहीं!" (त्यापेक्षां त्याचें वाहनच त्याला आपलें बरें!) " एक हिशेबी कंजूष गृहस्थ–याच्या पोटांत गवताचे भारेच्या भारे रिचविले तरी पत्ता लागावयाचा नाहीं–शिवाय याच्या पाठीवर गोणी चढवावयाची म्हटलें तरी कोण त्रास !!" सर्वांचा एकमतानें निर्णय–"उगीच कां वेळ घालवतां या चर्चेत ? याला कवडीला सुद्धां कोणी घेणार नाहीं. " हा त्या हत्तीचा उपहास आहे कां त्या गांवढेकरांचाच, हें वाचक ठरवतीलच ! (या श्लोकाचा आरंभ " **ऊर्णां नैष बिभर्ति** " असा आहे.)

याचप्रमाणें राजहंसाचा उपहास करतां करतां आपल्यासच हास्यास्पद करून घेणाऱ्या बगळ्याबद्दलची अशीच एक विनोदी अन्योक्ति प्रसिद्ध आहे. (तिचा आरंभ " **कस्त्वं लोहितलोचनास्य** " असा आहे.)

अन्योक्तीच्या खालोखाल काव्यशास्त्रविनोदाचा एक नमुना पाहावयास सांपडतो. या विनोदप्रकारांत थोडी बुद्धीची कसरत आवश्यक असते. उदा-

हरणार्थ, समस्याप्रकरणच घ्या. यांत वरून दिसावयास अत्यंत हास्यास्पद, अनुभवाला विरोधी व क्वचित् निरर्थक असा एक श्लोकाचा शेवटचा चरण देतात व त्या शेवटच्या असम्बद्ध चरणाला साजेल, म्हणजे तो सार्थ होईल अशा अर्थाचे पहिले तीन चरण रचून कोणीतरी घालावयाचे असतात. सर्व प्रकार विनोदमिश्रित बौद्धिक आनन्द देणारा आहे. उदाहरणार्थ, 'मांजरानें शंकरास खाल्लें' (ओतुना भक्षितः शिवः ।) हें चमत्कारिक विधान कसें संभवनीय आहे तें दाखवा, असा प्रश्न. त्यावर पुढील उत्तर—

कोणी एका शिवभक्तानें पार्थिवपूजेसाठीं लोण्याचें शिवलिङ्ग केलें व तें पाटावर ठेवून पूजासामग्री आणावयास तो जरा पलीकडे गेला. त्याच्या या थोड्याशा दुर्लक्षाचा फायदा घेऊन येथें टपून बसलेल्या बोकोबानें शिवलिङ्ग मटकावलें ! झाली समस्या पूर्ण ! !

नवनीतमयं लिङ्गं पूजार्थं केनचित् कृतम् ।
पूजकस्य प्रमादेन ओतुना भक्षितः शिवः ॥

एकदां भोजराजाच्या पंडितसभेंत पंडितांसमोर पुढील समस्या टाकिली गेली: 'अम्भोधिर्जलधिः पयोधिरुदधिर्वारांनिधिर्वारिधिः' हीं तर उघड समुद्राचीं सहा नांवें आहेत. पण इतरांनीं हात टेंकले असतां कालिदासानें यांस जुळतील असे पहिले तीन चरण घालून दाखविले आहेत, असें भोज-प्रबन्धांत वर्णन आहे. त्याचा तात्पर्यार्थ असा—

एकदां षडानन शंकरास म्हणाला, "बाबा, आई फार रागावते. तेव्हां तुमच्या डोक्यावर असलेली ही गंगा एकदांची टाकून द्यानात." मुलानें आपणांस अशा तऱ्हेनें शिकवावें याचा शंकरांना थोडासा राग आला. पण ही गोष्ट समजावून सांगितली तर समजेल इतका मुलगा मोठा आहे असें समजून शंकर म्हणतात, "अहो विद्वान्, ही गंगा मजवर बरेंच दिवस अनुरक्त आहे. तिला जर मी आपण म्हणतां तशी टाकून दिली तर तिला गति काय ?" तिची गति काय याचें साधें उत्तर आपल्या वडिलांना सुचूं नये किंवा तिच्या आसक्तीमुळें त्यांनीं वेड पांघरावें याचा राग येऊन षडानन दर तोंडानें एक एक असें सहाहि तोंडांनीं उद्गारले, "गंगेची गति सागर !"

अम्बा कुप्यति तात मूर्ध्नि विधृता गङ्गेयमुत्सृज्यतां
विद्वन्षण्मुख सन्ततं मयि रता तस्या गतिः का वद ।

कोपावेशवशादशेषवदनैः प्रत्युत्तरं दत्तवान्
पाथोधिर्जलधिः पयोधिरुदधिर्वारांनिधिर्वारिधिः ॥

समस्येप्रमाणेंच 'प्रलेहिका' म्हणजे मराठींत मुली एकमेकींना कांहीं मौजेचे उखाणे घालतात त्यासारखा कांहीं मौजेचा प्रकार संस्कृतांत आहे. उदाहरणार्थ, दांत नसून खडे खातो, निर्जीव असून बडबडतो, आणि गुण असून दुसऱ्याच्या पायानें चालतो तो कोण ?--जोडा !

दन्तैर्हीनः शिलाभक्षी निर्जीवो बहुभाषकः ।
गुणस्यूतिसमृद्धोऽपि परपादेन गच्छति ॥

'अपह्नुति' म्हणून एक असाच मौजेचा प्रकार आहे. यांत श्लिष्ट शब्दांच्या योजनेनें अशी खुबीदार रचना केलेली असते कीं, श्लोक ऐकल्याबरोबर तें अमक्याचें वर्णन असावें असा अदमास वाचकाचा प्रथम होतो. पण वर्णन करणारा त्यांतूनच वेगळेंच उत्तर सांगतो. उदाहरणार्थ,

एक तरुणी आपल्या सखीस म्हणते, "अगे, तो फार रागी (अनुरक्त) आहे. माझी झोंप मोडतो. अंथरूण सोडून कसा तो दूर जातच नाहीं. आणि निष्ठुरपणानें दंशहि करतो." वरील वर्णनावरून सखीच्या मनांत सदर तरुणीच्या हौशी नवऱ्याची कल्पना आली, व तिनें तिला विचारलें, "अग, चतुर पोरी, हें सर्व करणारा तुझा वल्लभच ना ?" त्यावर हंसून ती तरुणी तिला म्हणते, "हा वेडे, भलतेंच समजलीस! अग, मी ढेंकणांच्या समुदायाचें वर्णन करीत होतें!"

तसेंच कांहीं विनोदी कूटें (कोडीं) अंतरालाप व बहिरालाप, विनोदी प्रश्नोत्तरें, मात्रच्युतकें, बिंदुच्युतकें वगैरे प्रकार संस्कृतांत आहेत, पण त्यांत विनोदापेक्षां शोधक बुद्धीस व चतुरतेस अधिक वाव असल्यामुळें त्यास पूर्णपणें विनोदी म्हणतां येत नाहीं. कोटीबाज प्रश्नोत्तरांचें एकच उदाहरण पुढें देतों:--कोणीएक नायक एका मानिनी नायिकेस विचारतो, "तुझी अशी ही दारुण (निष्ठुर) बुद्धि कोणीं उत्पन्न केली ?" यावर दुसऱ्या चरणांत ती उत्तर करते, "मी आजपर्यंत सात्त्विक, राजस व तामस अशी त्रिगुण बुद्धि ऐकिली आहे, पण दारुमयी (लाकडाची) बुद्धि मी ऐकिली नाहीं."

अहो केनेदृशी बुद्धिर्दारुणा तव निर्मिता ।
त्रिगुणा श्रूयते बुद्धिर्न तु दारुमयी क्वचित् ॥

असाच शृङ्गाराश्रित विनोद जयदेवाच्या सुप्रसिद्ध 'गीतगोविंद' य काव्यांत आहे. वञ्चिता, मुग्धा हे जे नायिकाप्रकार तेथें वर्णिले आहेत त्यांत अशा तऱ्हेचा विनोद आढळतो. तसेंच वैद्यक ग्रंथ लिहीत असतांहि ज्यांची रसिकता व विनोदी वृत्ति उचल खाते असे लोलिंबराज नांवाचे एक वैद्य व कवीहि होऊन गेले. त्यांनीं 'वैद्य जीवन' नांवाच्या आपल्या ग्रंथांत रोगां-वर औषधें सांगतां सांगतां शृंगारमिश्रित विनोदाच्या मात्रेचे वळसे त्यांत उगाळले आहेत. ते म्हणतात, "हें आम्हीं सांगितलेलें औषध रोग्यान घेतलें तर त्याचा रोग तात्काळ पळून जाईल. कसा? तर एकाद्या लावण्यवतीला पाहिल्याबरोबर एकाद्या संभावित म्हणविणाऱ्याचा सभ्यपणा किंवा आत्म-संयम (साधुभावः) जसा क्षणांत लयाला जातो त्याप्रमाणें!!" हा सबंध ग्रंथच त्यांनीं आपल्या प्रियेस उद्देशून लिहिला आहे व जागोजाग वर दाखविल्याप्रमाणें शृंगारिक उपमा-दृष्टान्त देऊन विनोद उत्पन्न केला आहे. वैद्यकासारख्या गंभीर विषयांत असले दृष्टान्त आणण्याची ही कल्पनाच मुळीं विनोदी आहे.

अगदीं अलीकडे होऊन गेलेल्या विठोबा अण्णा दप्तरदारांच्या 'सुश्लोक लाघवां'तील कांहीं सुभाषितें विनोदी आहेत, पण त्यांतील विनोद श्लेषाच्या किल्लीनेंच उघडावा लागतो. उदाहरणार्थ, जर्दा (तंबाखू) याचें पुढील वर्णन पहाः—

जनार्दनो नराहितो भूत्वाऽऽकार-विपर्ययात् ।
अवतीर्ण इव प्रायः स जर्देत्यभिधीयते ॥

जर्दा हा माणसांच्या हितासाठीं पृथ्वीवर अवतीर्ण झालेला जनार्दनच आहे. फक्त त्यांतील 'न' वगळावें व 'आ'काराची उलटापालट करावी म्हणजे 'ज आर्द' याचें 'जर्दा' करावें.

मांजराचें पुढील वर्णन पहाः—

अमृतैकलालसात्मा, विगतस्नेहः स्वकार्भकेष्वपि यः ।
गिरिकाननासनोऽयं, मार्जारः संयमीव मे भाति ॥

मांजर (बोका) हा एक मोठा योगीच असतो. योगी हा अमृताची म्हणजे मोक्षाची आशा धरतो. स्वतःच्या अपत्यावरहि त्याची आसक्ति नसते व तो पर्वतांतून व अरण्यांतून राहतो. त्याचप्रमाणें बोकोबाहि

अमृतावर म्हणजे दुधावर टपलेले असतात. स्वतःच्या जातीचीं पोरें ते मटकावतात व ' गिरिका ' म्हणजे उंदराचीं पोरें वगैरेंचा नाश करतात.

या दोन नमुन्यांवरून 'सुश्लोक लाघवां'तील श्लिष्ट लेखनपद्धतीची वाचकांस कल्पना होईल.

स्फुट सुभाषितें हें संस्कृत वाङ्मयाचें मोठें वैभव आहे. ' सुभाषित ' असा वाङ्मयाचा स्वतंत्र प्रकार तीं रचणाऱ्या कवींनीं जरी कल्पिला नसला तरी हल्लीं तो एका स्वतंत्र व उच्च पदवीस पोहोंचला आहे. यांतील कांहीं सुभाषितें काव्य-नाटकादिकांतून ओघाओघानें आलीं आहेत तर कांहीं क्वचित् प्रसङ्गानुरूप स्वतंत्रहि रचलीं असतील. पण सामान्यतः सुभाषितांच्या स्वरूपाकडे पाहिलें तर त्यांस संस्कृत वाङ्मयवृक्षाचा मनोहर फुलोरा म्हणावयास हरकत नाहीं. शिवाय सुभाषितें हीं स्वयंपूर्ण, सुटसुटीत व हरतऱ्हेच्या प्रसङ्गीं उपयोगी पडणारीं असल्याकारणानें तीं खिशांतल्या बॅटरीसारखीं आहेत. बॅटरी जशी जरूर तेथें जरूर तेवढाच प्रकाश पाडते व तिला बाळगावयाचे श्रमहि फार लागत नाहींत त्याप्रमाणें सुभाषितांचें आहे. काव्यांतील असा एकहि रस नाहीं, व्यवहारांतील असा एकहि विषय नाहीं कीं जो संस्कृत सुभाषितांतून रमणीय तऱ्हेनें व्यक्त झालेला नाहीं. सुभाषितांत बोध आहे, मोद आहे, करमणूक आहे, मनःसमाधान आहे, ज्ञान आहे, काय नाहीं हेंच सांगतां येत नाहीं.

सुभाषितें हा स्वतंत्र वाङ्मयप्रकार नव्हे असें वर सांगितलेंच. त्यामुळें त्याचें स्वतंत्र लक्षण कोठेंहि केलेलें नाहीं. बाणाच्या कादंबरींत एकदोन ठिकाणीं पोपटास उद्देशून व उज्जयनींतील लोकांसंबंधानें "ते सुभाषितांचें अध्ययन करणारे होते" असें म्हटलें आहे. म्हणून सर्व सुभाषितें नजरेसमोर धरून बनविलेलें सुभाषितांचें व्यापक लक्षण आम्ही पुढें देत आहोंत :

वाक्यं हृद्यरसं विभिन्नविषयं बुद्धेः समुद्भासकं
सिद्धान्तोहनतत्परं सुचतुरं वक्रोक्तिरम्यं लघु ।
गुर्वर्थं व्यवहार-पाटव-घनं श्लिष्टं स्वयं-बोधकम्
संकीर्णं सुपदं सुभाषितमिति प्राहुः पुराविदः ॥ १ ॥

अशा तऱ्हेच्या असंख्य बहुगुणी व व्यापक सुभाषितांत विनोदाच्या वांट्याला आलेलीं सुभाषितें कांहीं थोडींथोडकीं नाहींत. त्यांतील कांहीं वक्रोक्तीनें रम्य वाटणारीं, मार्मिक व विनोदी सुभाषितें नमुन्यासाठीं पुढें देतों.

केवळ ' अम्बर ' (वस्त्र व आकाश) या शब्दावरील श्लेषामुळें केवढी विनोदी कल्पना पुढील श्लोकांत कवीस सुचली आहे पहाः—

सूर्य आणि चन्द्र यांच्या दारिद्र्याबद्दलची गोष्ट मोठ्या लोकांपुढें काय बरें सांगावी ? दोघेजण मिळून एकच वस्त्र (अम्बर), दिवसा एक व रात्रीं दुसरा असें आळीपाळीनें वापरतात.

किं वाच्यं सूर्यशशिनोः दारिद्र्यं महतां पुरः ।
दिनरात्रिविभागेन परिधत्तो यदम्बरम् ॥

खोंचक उपरोधाचा पुढील नमुना पहा.

श्रीमंत लोक मूर्ख असतात, यावर सुभाषितकारानें पुढीलप्रमाणें संभावित चिमटा कसा घेतला आहे पहाः—लक्ष्मीची पतिभक्ति केवढी जाज्वल्य म्हणून सांगूं ? लहानपणीं आपल्या पतीनें (कृष्णानें) गाईबैलांसमवेत क्रीडा केली म्हणून अजूनहि ती गाईबैलांइतपतच ज्यांची बुद्धि आहे अशांच्या संगतींत रमत असते.

गोभिः क्रीडितवान् कृष्ण इति गोसमबुद्धिभिः ।
क्रीडत्यद्यापि सा लक्ष्मीः अहो देवी पतिव्रता ॥

एका तमाखुभक्तानें मारलेली लोणकडी थाप. तो म्हणतो, " पूर्वी इन्द्रानें ब्रह्मदेवाला विचारलें कीं, ' काय हो, त्रिभुवनांत अत्यन्त श्रेष्ठ अशी वस्तु कोणती ? ' तेव्हां एकदम चारी तोंडांनीं ब्रह्मदेव उत्तर करतात, ' तमाखुच, तमाखुच ! ! ' "

कोणत्याहि वस्तूचें माहात्म्य वाढविण्यास तिचा संबंध देवादिकांशीं आणण्याची जी आमची प्रवृत्ति, तिजवरहि ही कदाचित् विनोदी टीका असेल.

बिडौजाः पुरा पृष्टवान् पद्मयोनिं
धरित्रीतले सारभूतं किमस्ति ।
चतुर्भिर्मुखैरित्यवोचद्विरिञ्चिः-
स्तमाखुस्तमाखुस्तमाखुस्तमाखुः ॥

याच पद्धतीनें एकादा पारकरच्या फौंटनपेनाचा एजंट म्हणेल कीं, " गणेश जेव्हां व्यासांनीं सांगितलेलें महाभारत लिहीत होते त्या वेळीं त्यांनीं हेंच पेन वापरलें व तें सर्वश्रेष्ठ म्हणून संतोषानें मोठा चीत्कारशब्द केला."

स्वतःचें दुःख गिळून त्यावर विनोद करण्याइतपत मनाची शान्ति ठेवणाऱ्या एका दरिद्र्याचे पुढील उद्गार पहा.

हे दारिद्र्या, तुला नमस्कार असो. तुझ्या प्रसादानें मी गूढविद्या जाणणारा सिद्ध बनलों आहें. मला सगळें जग दिसतें, पण मी मात्र कोणासच दिसत नाहीं.

> भो दारिद्र्य नमस्तुभ्यं सिद्धोऽहं त्वत्प्रसादतः ।
> पश्याम्यहं जगत् सर्वं न मां पश्यति कश्चन ।।

थोडासा अतिशयोक्तिपूर्ण उपहासाचा एक नमुना. थोडक्या विद्येवर झटपट रंगारीपणा करून महापण्डित म्हणून मिरविणाऱ्या गृहस्थांची पुढील अध्ययनपद्धति पहा—

हे आले कुक्कुटमिश्र नांवाचे परमपूज्य जाडे विद्वान्! यांच्या अध्ययनाविषयीं म्हणाल तर यांनीं गुरुगृहीं तब्बल पांच दिवस राहून तें केलें आहे. वेदान्तशास्त्राच्या अध्ययनांत पुरे तीन दिवस घालविले आहेत व तर्कशास्त्राचा दुरून चांगला वास घेतला आहे. (त्यामुळें तर्कशास्त्राचा गंध यांना नाहीं असें म्हणण्याची कोणाची छाती नाहीं!)

> गुरोर्गिरः पञ्चदिनान्यधीत्य वेदान्तशास्त्राणि दिनत्रयं च ।
> अमी समाघ्राय च तर्कवादान् समागताः कुक्कुटमिश्रपादाः ।।

रात्रभर ढेंकणांच्या चावण्यामुळें वैतागलेल्या एका गृहस्थानें आपला राग विनोदानें पुढीलप्रमाणें व्यक्त केला आहे. तो म्हणतोः—"लक्ष्मी कमलावर राहते, शंकर हिमालयाचा आश्रय करतो व विष्णु क्षीरसागरांत शेषावर पहुडला आहे. या सर्वांनीं गार पाण्याचा आश्रय आवर्जून केला याचें कारण माझ्या मतें त्यांना ढेंकणांनीं सतावून सोडलें असावें."

आपल्या पित्याच्या मरणाबद्दल शोक करतांनासुद्धां आपल्या वेषभूषेंत बिघाड होईल म्हणून अधिक दक्षता बाळगणाऱ्या एका वेश्येचा पुढील उपहास पहा.

कुणी एका वेश्येनें नुकताच विडा खाऊन ओंठ रंगविले होते. इतक्यांत तिचे वडील वारल्याचें तिला समजलें व ती त्यांच्याबद्दल शोक करू

लागली. पण तिनें अशी दक्षता घेतली कीं, 'पितः' (हे बाबा) हा ओष्ठवर्णी शब्द वापरण्यापेक्षां शोकाचे वेळीं 'हे तात' (दन्त्य) असेंच म्हणावें. कारण 'पितर्' शब्दाचे उच्चाराचे वेळीं ओंठ एकमेकांस लागून ओंठाच्या रंगाचा नाश व्हावयाचा!

उपभुक्तखदिरवीटकजनिताधररागभङ्गभयात् ।
पितरि मृतेऽपि हि वेश्या रोदिति 'हा तात तातेति' ॥ १ ॥

तसेंच व्याकरणपरिभाषेचा उपयोग करून केलेला विनोद पुढील सुभाषितांत आहे.

पाणिनीनें 'मनस्' (मन) हा शब्द नपुंसकलिंगी म्हणून दिला. त्यामुळें मोठ्या विश्वासानें त्यास आम्हीं प्रियेकडे धाडलें. पण तें बेटें तेथेंच रमून राहिलें. काय करावें? पाणिनीनें आमचा विश्वासघात कीं हो केला!!

नपुंसकमिति ज्ञात्वा प्रियायै प्रेषितं मनः ।
तत्तु तत्रैव रमते, हताः पाणिनिना वयम् ॥

कोणी दरिद्री कवि आपलें व राजाचें साम्य मोठ्या चमत्कृतिपूर्ण पद्धतीनें सांगतो आहे. तो म्हणतो, "राजा, तूं व मी दोघेहि 'लोकनाथ'च आहों. फरक एवढाच कीं, माझ्या वेळीं लोकनाथ हा समास 'लोक आहेत नाथ ज्याचे' (म्हणजे भिकारी) असा बहुव्रीहि समजून सोडवावयाचा व तुझ्या वेळीं मात्र तो 'लोकांचा नाथ' असा षष्ठी तत्पुरुष म्हणून सोडवावयाचा!!"

अहं च त्वं च राजेंद्र लोकनाथावुभावपि ॥
बहुव्रीहिरहं राजन्! षष्ठीतत्पुरुषो भवान् ॥

या तऱ्हेनें अनेक प्रकारचीं मनोरम सुभाषितें संस्कृतांत आहेत. कोठें शब्दश्लेष, कोठें अर्थश्लेष, कोठें सभंग श्लेष तर कोठें अभंग श्लेष अशीं श्लेषावर आधारलेलीं कोटीवजा सुभाषितें तर फार आहेत. वर कांहीं नमुनेच दाखविले आहेत. यापेक्षां या प्रकरणाचा अधिक विस्तार करतां येत नाहीं.

'**कलिविडम्बन**' म्हणून एक छोटेंसें शंभर श्लोकी काव्य **नीलकण्ठ दीक्षितानें** रचलेलें आहे. तें आकारानें जितकें लहान तितकेंच तें अन्तर्गत गुणांमुळें मोठें आहे. यांत कवीनें भोंवतालच्या व्यवहारावर मर्मभेदी, खोंचदार विनोदी टीका केली आहे. हें काव्य वाचीत असतां वाचकांच्या मनश्चक्षूंपुढें जगांतील दंभाचा, गौप्याचा व असत्याचा स्फोट मिस्किलपणें व हंसत हंसत

करणारी, डोळे मिचकावून वक्रोक्तीनें बोलणारी, कोणास शालजोडी तर कोणास शालजोडींतला अहेर करणारी दीक्षितांची मूर्ति स्पष्टपणें उभी राहते!

आपल्या बाजूस सत्य किंवा शहाणपण याचा लवलेशहि नसतां केवळ गुंडगिरीनें सभा कशी जिंकावी याचा उपदेश दीक्षित धीट चळवळ्यांना पुढीलप्रमाणें करीत आहेत:—

न भेतव्यं, न बोद्धव्यं, न श्राव्यं वादिनो वचः।
झटिति प्रतिवक्तव्यं सभासु विजिगीषुभिः ॥ १ ॥

"कोणासहि डरूं नये, प्रतिपक्षाचें म्हणणें आडमुठेपणाच्या बहाण्यानें समजूनच घेऊं नये. इतकेंच नव्हे, तर तें धड ऐकूनहि घेऊं नये! कांहींहि उत्तर तात्काळ ठोकून द्यावें म्हणजे सभेंत जय ठेवलेला!!" तसेंच ते पुढें म्हणतात, "मोठ्यानें बोलावें, टर उडविण्यास मोठ्यानें हंसावें म्हणजे आपण विजयी झालों असें भासतें!"

वरील पद्धतीची उपरोधिक टीका सदर काव्यांत सर्व वर्गांवर केली आहे. त्यांत वैद्य, ज्योतिषी, मांत्रिक, कवि, शिष्य, गुरु वगैरे झाडून सार्‍यांची हजेरी घेतली आहे. बुवाबाजीवरचा दीक्षितांचा हल्ला तर हल्लींच्या दम्भस्फोटाचे काळीं प्रत्येकानें वाचण्यासारखा आहे. "तोंडांत 'ब्रह्मवाद', हातांत रुद्राक्षमाला, अंगाला भस्म, व डोक्यावर जटा असल्यावर कोणत्याहि मूर्खाला कशाचाहि जगांत तोटा पडणार नाहीं." "ज्याला वाटेल त्या प्रसंगीं हटकून गाहिंवर आणतां येईल त्याला तर दुसर्‍या कोणत्याच साधनांची गरज नाहीं. राजेहि त्याच्या मुठींत राहतील!!"

मूर्ख व ढोंगी गुरूला पुढील प्रकारचा शिष्य मोठ्या भाग्यानेंच लाभतो असें दीक्षितांचें म्हणणें: "या शिष्याची गति अशी कशांतच नाहीं, गुरु सांगेल त्यावर अतिश्रद्धा, व ज्ञानाच्या केवळ अभ्यासानें तृप्ति!!"

या चमकदार छोट्या उपरोधी काव्याची दुसरी मौज अशी आहे कीं, यांतील विनोदाचे विभाव केवळ कलियुगांत किंवा एखाद्या विशिष्ट परिस्थितींतच आढळून येणारे नसून ते मनुष्यस्वभावांत नित्यच सांपडणारे घटक आहेत. मग तें कलियुग असो कीं सत्ययुग असो!!

एखाद्या उथळ व असंस्कृत माणसास अधिकार व पैसा नुकताच मिळालेला असला म्हणजे तो आपल्याकडे व जगाकडे कोणत्या दृष्टीनें

पाहतो याचें दीक्षितांनीं केलेलें मार्मिक वर्णन सर्व कालीं व सर्व देशांत लागू पडणारें नाहीं असें कोण म्हणेल ?

प्रामाण्यबुद्धिः स्तोत्रेषु, देवताबुद्धिरात्मनि ।
कीटबुद्धिर्मनुष्येषु नूतनायाः श्रियः फलम् ।। १ ।।

"आपल्या स्तुतिपाठकाच्या तोंडपुजेपणावर वेदवाक्यासारखा विश्वास, स्वतः आपण देवच आहों अशी दृढ श्रद्धा व भोंवतालचीं माणसें केवळ किडे आहेत अशी पक्की समजूत, हीं सर्व नुकत्याच मिळालेल्या वैभवाचीं ताजीं फळें होत ! !"

क्षेमेंद्राचें 'कलाविलास' नांवाचें एक काव्यहि असेंच मोठें विनोदी आहे. यांत दहा सर्ग आहेत. त्यांतून दम्भ, लोभ, काम, मोह, मद वगैरे विकारांचें मोठें उत्तम वर्णन आहे. त्यांची मौज अशी कीं, वरील विकार मुख्यत्वेंकरून ज्याच्यामध्यें असतात असे लोक घेऊन त्यांचीं कृत्यें विनोदानें सांगितलीं आहेत. उदाहरणार्थ, वाणी, सोनार, वेश्या, कायस्थ, चोरांचे निरनिराळे प्रकार इत्यादि. "सोनारांना भिऊनच मेरुपर्वत मनुष्यवस्तीपासून फार लांब जाऊन राहिला!" "वाणी हे खोटी तागडी, ठेवठेवून घेणें, क्रय-विक्रय इत्यादि साधनांनीं लोकांना लुबाडणारे दिवसाचे चोर (दिवसचौरा) होत!" वगैरे मौजेचीं विधानें यांत सर्वत्र सांपडतात. या काव्याच्या कर्त्याची विनोदबुद्धि बऱ्याच वरच्या दर्जाची आहे यांत शंका नाहीं.

कलिकालाचें विलसित विनोदानें वर्णन करणारीं लहान लहान काव्यें (कांहीं मुद्रित व कांहीं अमुद्रित) आढळतात. उदाहरणार्थ, 'कलियुगा-चार्यस्तोत्र', 'कलियुगप्रतापवर्णन' इत्यादि. यांतून कर्त्यांच्या विनोद-बुद्धीबरोबरच त्यांची धार्मिक तळमळहि दिसून येते.

इंग्रजींत ज्याला Parody म्हणजे 'विडम्बन-काव्य' म्हणतात तशा तऱ्हेचीं संस्कृतांत एक दोन आढळतात, पण तीं आधुनिकांनींच लिहिलीं आहेत. कांहीं वर्षांपूर्वी कुरुंदवाडचे वाटवेशास्त्री यांनीं 'कलिवृत्तादर्शपुराण' म्हणून एक विडम्बनात्मक पुस्तक लिहिलें आहे. यांत पुराणपद्धतीचा अवलम्ब केला असून ऋषि, सूत, गुरुशिष्य वगैरे सर्व सामग्री दरोबस्त आणून उभी केली आहे. या पुराणाचा मुख्य विषय म्हणजे सुधारकांनीं जे जे नवे आचार व ज्या ज्या नवीन पद्धती त्या वेळीं चालू केल्या होत्या त्यांचा भरपूर उपहास. हे जे नवीन आचार रूढ होत आहेत हें 'कलिविलसित' होय,

असें सुचविण्याचा लेखकांचा उद्देश व तो साधण्यासाठीं त्यांनीं अतिशयोक्तीचा अवलम्ब करून खूप विनोद उत्पन्न केला आहे. पण तसें करण्यांत त्यांनीं मराठींतील व इंग्रजीमधील शब्द आपल्या संस्कृत श्लोकांत पहिल्यापासून खेंचून भरले आहेत. या व इतर गोष्टींमुळें विडम्बनात्मक काव्य म्हणूनहि या पुराणाचा दर्जा असावा तितका उंच नाहीं. पुढील श्लोकांतील त्यांच्या धेडगुजरी भाषेचा नमुना पहा.

' सुधारकेषु ' ये मुख्याः ' सभालेक्चरझोडिणः ' ।
पण्डितास्ते ब्रुवन्त्येव वयं ' प्रोफेसरा ' इति ॥

अध्याय ४ मधील सुधारकांचें वर्णन, अ. १७ मधील बर्चीबहाद्दराचा शेंदाडशिपाईपणा वगैरे प्रकरणें अतिशयोक्तिपूर्ण विनोदाचीं उदाहरणें होत. त्यांचें क्लीबांचें विवेचन बीभत्स आहे. विनोदानें प्रतिपक्षास हैराण करावें, पण तो करतांना नसते दोष त्याचे माथीं न मारतां जे खरे दोष असतील त्यांतील विसंगति मार्मिकपणें उघड करून त्यास फजित करावें. तितकी उच्च विनोदबुद्धि सदर शास्त्रीबुवांमध्यें दिसत नाहीं. सरमिसळीची भाषा, गैरसमाजाचीं व अत्युक्तीचीं विधानें, आणि फटकळपणा यांवरच त्यांनीं आपल्या विनोदाची उभारणी केली आहे.

' विडम्बन ' या दृष्टीनें अधिक चांगला प्रयत्न धारवाडचे सहस्रबुद्धेशास्त्री यांनीं केला आहे. त्यांचीं असलीं दोन काव्यें प्रसिद्ध आहेत. तीं म्हणजे 'चहागीता' व ' काकदूतम् '. चहागीतेंतील संस्कृत भाषा बऱ्याच ठिकाणीं वरील कलिवृत्तादर्शांतील भाषेसारखीच इंग्रजी-शब्दमिश्रित असली तरी ती अधिक चमकदार वाटते. भारदस्त संस्कृत श्लोकांत इंग्रजी शब्द वापरले म्हणजे एक प्रकारचा विनोद होतो, त्यावरच संतुष्ट न राहतां चहागीतेच्या मांडणींतहि लेखकानें चांगल्या प्रकारची विनोदबुद्धि दर्शविली आहे. ' कलिवृत्तादर्शपुराणा'प्रमाणेंच यांतील विषयहि आधुनिक शिक्षणानें व आचरणानें धर्मभ्रष्ट झालेल्या नवशिक्षितांचा उपहास हाच आहे.

सदर गीतेंत भगवद्गीतेची ठेवण, तिची विषयमांडणी व शब्दप्रयोग या तिहींचेंहि फार उत्तम प्रकारें विडम्बन केलें आहे. भगवद्गीतेप्रमाणें या चहागीतेलाहि न्यास आहे, विनियोग आहे, ध्यान आहे, एवढेंच नव्हे, सर्व कांहीं आहे. ध्यानांतील शेवटचे दोनच चरण देतों.

मूर्खाणां विषवर्षिणीं भगवतीं वंशाचलाध्यायिनीं।
अंब त्वामनुसंदधामि खलु टीगीते ! पयोद्वेषिणीम्।

वंशाचल म्हणजे सात.

हा श्लोक 'पार्थाय प्रतिबोधिताम्' या गीताध्यानाचें विडम्बन आहे. गीताध्याय संपला कीं शेवटीं जो समाप्तिदर्शक संकल्प असतो त्याचें पुढील विडम्बन पहाः—

"इति श्रीमच्चहागीतासूपनिषत्सु रथ्याकुल्यायां पतनशास्त्रे श्रीचहा-तद्भक्तसंवादे अनर्थपरंपरा नाम षष्ठोऽध्यायः ॥"

आतां गीतेंतील "यत्र योगेश्वरः कृष्णः" या उदात्त श्लोकाचें पुढील विडंबन पहाः—

यत्र पेयेश–टी–देवो यत्र कप्पधरा नराः।
तत्राल्पायुर्विपद् रोगा ध्रुवाऽनीतिर्मतिर्मम ॥

यांत ब्रह्मदेव आहेत; 'लिप्टन' नामें चहाचे व्यापारी आहेत; चहा, विड्या, दारू इत्यादि व्यसनांत तरबेज झालेले, तरतरीत बुद्धीचे विद्यार्थी आहेत; पेय-देव चहा आहे, सर्व कांहीं आहे. व्यसनानें बिघडून घरीं आल्यावर व्यसनासक्त विद्यार्थ्याचा आपल्या बापाशीं झालेला पुढील मनोरंजक संवाद पहाः—

पिता—धूम्रपानं कुतो वत्स ?
पुत्रः—जलं तेन न बाधते।
पिता—कस्मात् क्रॉप ? (केस कां ठेवतोस ?)
पुत्रः—वर्तते तेन मस्तिकं शीतलं सदा।
पिता—कुतः क्यापम् ?
पुत्रः—रुमालस्य भारेण व्यथते शिरः।
पिता—चहापानेन किम् ?
पुत्रः—तेन तंद्रालुर्न नरो भवेत्।
पिता—टाइट्-कोटादिभिः किम् ?
पुत्रः—न स्यान्नरस्तेन तुंदिलः।
पिता—सेवसे मदिरां कस्मात्
पुत्रः—सा प्लेगप्रतिबंधिका।

विस्तारभयास्तव यांपेक्षां अधिक अवतरणें घेतां येत नाहींत. शेवटीं चहा-गीताकाराच्या भाषेंतच तिचा निरोप घेऊं:—

टिये नमः टिये नमः टिये नमः।
नमो बिडीस्वामिने टिये झुर् झुर् भुस्।
सोडावॉटराय फट्।

त्यांच्याच '**काकदूतम्**' या काव्यांत कालिदासाच्या प्रसिद्ध 'मेघदूत' काव्याचें विडंबन केलें आहे. मेघदूताचीच श्लोकसंख्या, तेंच मंदाक्रांतावृत्त, तेच पूर्व आणि उत्तर असे दोन भाग, तसेंच प्रवासाचें वर्णन व संदेश-कथन इत्यादि सर्व गोष्टी या विडंबनांत उत्तम तऱ्हेनें साधल्या आहेत. तिकडच्या मेघाबद्दल इकडे कावळा घातला आहे व तिकडच्या यक्षाबद्दल इकडे एक दुराचारी, मद्यपि व अपराधामुळें कारागृहांत पडलेला भटजी घातला आहे. सदर कैदी, पायांत बेड्या व खांद्यावर खोरेंकुदळ अशा थाटांत (विरही स्थितींत) उभा असतां, त्याला उकिरड्यावर एक कावळा दिसला. त्याची त्यानें पुढीप्रमाणें स्तुति केली आहे:—

"हे काका ! पिण्ड खाणाऱ्यांच्या प्रसिद्ध वंशांत तूं उत्पन्न झालेला आहेस हें मी जाणतों. त्याचप्रमाणें तुमची जात नेहमीं परहिततत्पर असते असा माझा दृढ विश्वास आहे; कारण माझ्या बापाच्या दहाव्या दिवशीं तुमच्यापैकीं एकानें माझ्या बापाच्या पिंडाला स्पर्श करून 'तुझ्या बापाची आतां कांहीं इच्छा राहिली नाहीं' असें मला आश्वासन दिलें."

सदर विडंबन "जातं वंशे भुवनविदिते" या श्लोकाचें आहे. येथून पुढें कावळ्याच्या प्रवासाचा मार्ग सांगितला आहे. त्यास वाटेंत लागणारीं स्थळें, त्याचे आवडते पदार्थ, खालीं पडलेले मांसाचे घाणेरडे तुकडे, मधून-मधून लागणारीं हॉटेलें इत्यादि गोष्टींचें मेघदूतानुसार उत्तम वर्णन केलें आहे. ज्या नगरींत (दारूच्या गुत्त्यांत) सदर कैद्याची पत्नी (दारू) राहत होती, तिचें वर्णन अलकावतीप्रमाणेंच मोठें थाटानें केलें आहे. त्या नगरीमध्यें मारामारी, जोडाजोडी व धक्काबुक्की यांचे ध्वनि कानांवर येत आहेत; गर्दभराजांना लाज वाटेल अशा कर्णमधुर (!) ताना निघत आहेत; कोणी पिऊन गटारांत लोळत आहेत; कोणी धर्मपत्नी आपल्या पतीस यथेच्छ शिव्या हासडीत आहेत, इत्यादि वर्णन करून कैदी कावळ्यास म्हणतो कीं, "या नगरीचें सौंदर्य दोन्ही डोळ्यांनीं तुला पाहतां येत नाहीं

हें तुझें दुर्भाग्य आहे व तुझ्याहि तोंडांतून आपल्यास एकाक्ष केल्याबद्दल ब्रह्मदेवास शिव्याशाप आपोआप निघतील. ''

अखेरीस कैद्याच्या पत्नीचें वर्णन आहे. ही पत्नी कोण; म्हणाल तर खुद्द मदिरा (दारू) हीच आहे.

यक्ष ज्याप्रमाणें आणखी चार महिन्यांनीं आपण शापमुक्त होऊं असें आपल्या पत्नीस सांगतो, तसा हा कैदीहि आपल्या वारुणीस सांगतो कीं, '' मला जेलर आणखी दोनतीन महिन्यांनीं सोडणार आहे, तोंपर्यंत तूं कसे-तरी दिवस कंठ. ''

अखेरीस कैद्यानें कावळ्यास शेवटची विनंति केली आहे: '' हे काका ! एवढा माझा संदेश माझ्या वाटेकडे डोळे लावून बसलेल्या माझ्या पत्नीस सांगून मग तुला जितके उकिरडे उकरावयाचे असतील तिकडे तूं खुशाल जा. ''

इतकें सुंदर विडम्बन खुद्द संस्कृतांतच काय पण हिंदुस्थानांतील कुठल्याहि भाषेंत उतरलें नसावें. श्री. सहस्रबुद्ध्यांच्या ठिकाणीं असामान्य भाषाप्रभुत्व व उत्तम प्रकारची विनोदवृत्ति असल्यानें त्यांचें लिखाण आमूलाग्र रमणीय वठलें आहे.

त्यांच्या ' अब्दुल्लमर्दन ' व शिवकालीन प्रसंगावर आधारलेल्या आणखी एका नाटकांत कांहीं चांगले विनोदी प्रवेश आहेत. आज संस्कृत भाषा जिवंत असती तर इंग्रजींतील सर्व वाङ्मयप्रकार जसे मराठींत हल्लीं आले आहेत तसे तिच्यांतहि येण्यास कांहींच अडचण पडती ना. ह्याची साक्ष सहस्रबुद्ध्यांचे सदर ग्रंथ देतील.

दारव्हा येथील वकील रा. माधवराव दाऊ यांनीं ' विनोदलहरी ' नांवाचें एक रमणीय काव्य नुकतेंच लिहिलें आहे. त्यांत शङ्कर व त्याच्या कुटुंबांतील मण्डळी आणि विष्णु व त्याची चञ्चल पत्नी लक्ष्मी यांच्यांतील संभाषणप्रसंगांवर विनोदाची उभारणी केली आहे. मागें सांगितल्याप्रमाणें शङ्कराच्या कुटुंबीयांत विनोदाला विषय होतील अशीं रूपें व व्यवहार यांस तोटा नाहीं. तीच स्थिति विष्णूची. त्यामुळें रा. दाऊंनीं कल्पिलेले पुष्कळ विनोदी प्रसंग चांगले वठले आहेत. पण त्यांची लेखनपद्धति महाकाव्याच्या सरणीप्रमाणें थोडी भारदस्त असल्यामुळें या विनोदी काव्यांत यावा तितका प्रसाद आलेला नाहीं.

काश्मीर देशच्या रत्नाकर नांवाच्या कवीनें ' वक्रोक्तिपञ्चाशिका ' म्हणून एक विनोदी काव्य लिहिलें आहे (काव्यमाला १). त्यांत ५० श्लोकांमध्यें शिवपार्वतीचा संवाद असून तीं दोघें पतिपत्नी एकमेकांचा श्लेषानें, कोट्या करून, मुद्दाम वांकड्यांत शिरून (म्हणजे वक्रोक्तीनें) बोलण्यांत पराभव करण्याचा प्रयत्न करीत आहेत. यांतील विनोदाचा सर्व भर सभंग व अभंग श्लेषावर असल्यानें सामान्य माणसास त्यांतील विनोद सहज कळण्याजोगा नाहीं. तो पंडितांसाठीं आहे.

तसेंच त्रिविक्रम कविकृत* ' व्याजोक्ति-शतक ' नांवाचें एक प्रकरण (काव्येतिहाससंग्रह १३) आहे. त्यांत कांहीं विनोदी व्याजोक्ती आहेत. हें प्रकरण अन्योक्तिप्रकरणांतच मोडण्यासारखें आहे. त्याप्रमाणें लक्ष्मी-सरस्वती-संवाद, लक्ष्मी-पार्वतीसंवाद इत्यादि कांहीं छापील व कांहीं हस्तलिखित प्रकरणें असून त्यांतून या देवतांनीं एकमेकींच्या उखाळ्यापाखाळ्या काढून तंटे केले आहेत!

' सुवर्णमुक्तासंवाद ' म्हणून एक फार विनोदी संभाषणात्मक प्रवेश काव्येतिहाससंग्रहांत (खंड १३) छापलेला आहे. त्यांत सोनें व मुक्ता (मोत्यें) यांचें खडाजंगीचें भांडण वर्णन केलें आहे. आपापल्या पक्षाचें स्तुतीनें मंडन व परपक्षाचें निन्देनें खण्डन दोन्ही बाजूंनीं करण्यांत आलें आहे. या भांडणांत ऐकणारे सभ्यहि मध्येंमध्यें तोंड घालीत आहेत. रजत (रुपें), हिरा वगैरे मंडळी स्वपक्षमंडणास आली आहेत. अखेरीस सर्वांनीं एकदिलानें वागावें व मोठी शोभा निर्माण करावी असा गोड उपदेश एक राजेसाहेब करतात असे सांगून हें सुंदर प्रकरण समाप्त करण्यांत आलें आहे.

सोमदेवाचा ' कथासरित्सागर, ' क्षेमेंद्राची बृहत्कथामंजरी वगैरे पद्य-कथासंग्रहांतून बऱ्याच विनोदी कथा आढळतात. त्यांतील विनोद अनलंकृत, सरळ व साधाभोळा आहे. कारण या कथांचा प्रत्यक्ष लोकचरितांशीं संबंध होता. त्यावर पांडित्याची छाप नाहीं. त्यांत सहजोद्गाराची मौज असली तरी तो थोडा ग्राम्यहि आहे. तसेंच यांत येऊन गेलेल्या पशुपक्ष्यांच्या व जारजारिणींच्या युक्तिप्रयुक्ती वर्णन करणाऱ्या बऱ्याच कथा पुढें पंचतंत्र व हितोपदेश यांमध्येंहि घेतल्या आहेत. (उदाहरणार्थ, कथासरित्सागर—शक्ति-यशोलंबक १० पहा.)

यांतील पांचव्या तरंगांत प्रधानानें नरवाहनदत्तास पुष्कळशा मूर्खांच्या गोष्टी सांगितल्या आहेत. त्या फार विनोदी आहेत.

कोणीएक मूर्ख व्यापारी आपल्या जहाजांत अगरु चंदन भरून व्यापारासाठीं कटाह द्वीपाला गेला. तेथें त्याला चंदनाला गिऱ्हाईक मिळेना. पण त्यानें एक गोष्ट पाहिली ती ही कीं, पुष्कळ लोक कोळसे मात्र विकत घेत होते. व्यापारी म्हणाला "कांहीं हरकत नाहीं. जो माल खपेल तो विकावा." त्यानें लगेच चंदनाचे (व त्याबरोबर आपल्या भांडवलाचेहि) कोळसे केले. पुढें काय झालें हें सांगावयास नकोच. साध्या कोळशाच्या भावानें काय किंमत हातीं पडली असेल ती असेल. हें वाचून व्हिकार ऑफ वेकफील्डमधील मोझेजच्या जत्रेंतील सौद्याचीच आठवण होते!

तसेंच देवपूजेसाठीं आपल्याला अभिषेकास जल व धूपास अग्नि लागतो म्हणून हे दोन पदार्थ एकत्र ठेवले कीं एकदम सांपडतील या भोळ्या भावनेनें विस्तव व पाणी एकाच भांड्यांत ठेवणारा मूर्ख, भाजलेले तीळ अधिक गोड म्हणून तशीं झाडें एकदम उगवावीं यासाठीं तीळ भाजून पेरणारा शेतकरी वगैरे मूर्खांच्या पुष्कळ गमतीच्या कथा येथें आहेत.

कथासरित्सागरांतील व्यभिचाराच्या गोष्टींना नाग, विद्याधर, गंधर्व यांतील स्त्री-पुरुषांचा संबंध आणून अद्भुतपणा आणला आहे. त्या सर्व गोष्टींत कुंटिणीचा किंवा जारजारिणीचा चतुरपणा दिसतो व त्यांत विनोदहि आहे, पण त्यांत सदभिरुचि नाहीं.

पञ्चतन्त्रहितोपदेशांतील यासंबंधींची एकच गोष्ट नमुन्यास देतों. एक वणिक्-स्त्री आपल्या घरीं ठेवलेल्या नोकराशींच चोरटा व्यवहार करी. एकदां खुद्द पतीनें त्या दोघांस चुम्बन घेतांना पाहिलें. त्याबरोबर त्या धूर्त स्त्रीनें नवऱ्यास त्वेषानें सांगितलें : " हा नोकर आपल्या घरांतील कापूर दररोज चोरून खातो असा मला हल्लीं संशय येऊं लागला, म्हणून मीं आज त्याच्या तोंडाचा प्रत्यक्ष वासच घेऊन पाहिला." हें ती सांगते आहे तोंच नोकरहि रागानें म्हणतो, " महाराज, मला यापुढें या घरांत नोकरी करावयाची नाहीं. भलताच चोरीचा आळ घेऊन माझी अशी बेअब्रू शंकेखोर मालकीणच करूं लागली तर काय होईल ? आतां हेंच पहा आजचें ! एखाद्यास चटदिशीं भलताच संशय यावयाचा. मी आपला याच पावलीं

चालता होतों!! " झालें. अशा तऱ्हेनें तीं दोघेंहि नामानिराळीं झालीं व मालकच मूर्ख ठरला.

वेताळपंचविशी, शुकबहात्तरी वगैरे कथासंग्रहांतून ज्या जारकर्माच्या एकीपेक्षां एक गोष्टी संस्कृतांत व मराठींतहि आहेत, त्यांची मूळ जागा 'कथासरित्सागर'च होय.

याव्यतिरिक्त कथापीठलंबक तरंग ६ मध्यें एका सामवेदी भोळ्या ब्राह्मणाची एका वेश्येच्या घरीं कशी फजिती उडाली याची एक विनोदी गोष्ट आहे. तसेंच याच लंबकांत तरंग ७ मध्यें सातवाहन राजाला संस्कृत व्याकरण येत नसल्यानें त्याची "**मोदकैः सिञ्च**" याचा बरोबर विग्रह न केल्यामुळें राणीकडून कशी मानहानि झाली याचें वर्णन आहे.

पञ्चतन्त्रहितोपदेशांतील कांहीं विनोदी गोष्टी अनीतीच्या म्हणून सोडून दिल्या तरी इतर पुष्कळ गोष्टींत चांगला विनोद आहे. कोल्ह्याचा धूर्तपणा, क्वचित् त्याचीहि फजिती (नीलिभाण्डे पतितस्य जम्बूकस्य), गाढवाचा मूर्खपणा, कावळ्याची चतुराई वगैरे बाबी फार विनोदी आहेत. या पशुपक्ष्यांच्या सर्व गोष्टींचा अन्योक्तीसारखा उपयोग केला आहे. त्यासाठीं त्यांतील वाघ, कोल्हा, गिधाड इत्यादिकांच्या तोंडीं जें धर्मशास्त्र, व जे व्यवहारनियम घातले आहेत ते वाचून फारच मौज वाटते. वाघानें हातांत सोन्याचें कंकण घेऊन वैराग्यानें दानस्तुति करावी व गिधाडानें मानभावीपणानें अतिथिसत्काराचे नियम म्हणून दाखवावे ही कल्पनाच मुळीं विनोदी आहे.

आपल्या पत्नीस (मगरीस) भक्ष्य म्हणून एका वानराला घेऊन चाललेल्या मगराची गोष्ट तर फारच हास्योत्पादक आहे. एक वानर मगरास नदीकांठच्या जांभळीचीं जांभळें देई. तीं गोड जांभळें तो मगर आपल्या मगरीस देई. तिनें त्रैराशिक मांडलें कीं, "जांभळें जर इतकीं गोड तर तीं देणाऱ्या आपल्या पतीच्या मित्राचें अंतःकरण किती गोड असावें?" मग तिच्या सांगण्यावरून मगरानें वानरास फसवून आपल्या पाठीवरून घरीं चालविलें व तो माकड आतां निसटून जाऊं शकत नाहीं असें पाहून त्यानें त्यास वधाची गोष्ट सांगितली. यावर माकडानें प्रसंगावधान राखून जें उत्तर दिलें तें पुष्कळ चतुर माणसांसहि सुचावयाचें नाहीं. तो म्हणाला, "माझें काळीज तुझ्या बायकोस पाहिजे काय? कांहीं हरकत नाहीं. पण तें मी

झाडावर ठेवून आलों. तूं मला आधीं कां नाहीं सांगितलेंस? " मूर्ख मगरानें त्यास माघारें आणिलें. येथें माकडाच्या धूर्तपणानें गम्मत वाटते कां मगराच्या भोळेपणानें, तें वाचकांनींच पाहावें.

संस्कृत गद्यांत तुरळक ठिकाणीं विनोद आलेला आहे. बाणाच्या कादंबरींतील कांहीं ठिकाणचे विनोदी प्रसंग प्रथम पाहूं. मागें अनेक ठिकाणीं सांगितल्याप्रमाणें कादंबरींतहि शृंगारानुषंगिक विनोदालाच अधिक वाव आहे. तारापीडाची राणी विलासवती बहुत दिवसांनीं गरोदर झाली, ही बातमी राजास कळतांच तो आपल्या शुकनास नांवाच्या प्रधानाबरोबर तिच्या महालांत गेला व " मला मिळालेली बातमी खरी आहे काय? " असें तिला विचारूं लागला. ती बिचारी काय बोलणार? अति आग्रहानंतर ती एवढेंच म्हणाली, " इश्श! मला नाहीं कांहीं माहीत, " व लाडक्या रागानें त्याच्याकडे पाहूं लागली. यावर राजेसाहेब उत्तर करतातः " जर तूं आपल्या तोंडानं याचं उत्तर दिलं नाहींस तर या अवस्थेचीं इतर चिन्हें मला कांहीं दिवसांनीं ती गोष्ट सांगतीलच, त्यांना तूं प्रतिबंध कसा करणार? "

शृंगारिक विनोदाचा उत्तम मासला कादंबरी आणि चंद्रापीड यांच्या भेटीच्या वेळीं बाणानें वर्णिला आहे. कादंबरीची कालिंदी नांवाची एक मैना (सारिका) होती. तिचा कादंबरीनें परिहास नांवाच्या एका पोपटाशीं पाणिग्रहणपूर्वक सशास्त्र विवाह लावून दिला होता. एके दिवशीं त्या कालिंदी सारिकेनें आपल्या पतीस (पोपटास) कादंबरीच्या तमालिका नांवाच्या दासीबरोबर एकांतांत बोलतांना पाहिलें. झालें! मैनेच्या मनांत असूया उत्पन्न झाली, व तिनें आपल्या पतीशीं व इतर दासींशींहि मौन-सत्याग्रह आरंभिला. मैनेनें मानवी स्त्रीजातींतील तमालिकेशीं असा मत्सर दाखवावा हीच मुळीं मोठी गंमतीची गोष्ट आहे; पण त्यांतहि रसिक चंद्रापीडानें टाकलेली विनोदाची भर फारच चित्ताकर्षक आहे.

कालिंदीचा वरील वृत्तान्त ऐकून चंद्रापीड मोठ्यानें हंसून म्हणाला, " होय बुवा! आपण सुद्धां या जंगी तंट्याची हकीगत बाहेर ऐकिली आहे खरी. सबंध राजवाड्यांतील लोक हेंच कुजबुजत आहेत. शिवाय शहरांत हीच वार्ता चालू आहे व दूरदेशींहि याच गोष्टीची वाटाघाट चालली आहे; व त्यांतच आम्हीं असेंहि ऐकिलें आहे कीं, कादंबरीच्या

दासीवर प्रेम करणारा तो पोपट कामज्वरानें अगदीं हैराण झाला आहे! लोक असें म्हणत आहे कीं, कादंबरी आपल्या दासीला या भानगडीबद्दल चापीत कसें नाहीं? ती गरीब बिचारी कालिंदी काय बरें करील? सवती-मत्सर या बायकांच्या अंगाचा दाह करणारा एक मोठा अग्निच आहे! त्यामुळें त्यांना आपला मोठा आपमान झाल्यासारखा वाटतो. तरी बरें, कालिंदी मोठ्या धीराची! नाहींतर एखादीनें विष पिऊन किंवा अग्नींत उडी टाकून एव्हांना स्वर्ग गांठला असता!"

चंद्रापीडानें या भाषणानें मूळ तंट्याचें स्वरूप मुद्दाम फार मोठें करून दाखविलें आहे. कारण त्याला या प्रकाराची मनांतून थट्टाच करावयाची होती हें उघड आहे. कारण असें दर्शविणारी शब्दयोजना त्यानें मुद्दाम केलेली आहे असें दिसतें. हें जाणून तेथील सर्व स्त्रिया हंसल्या व खुद्द परिहास पोपटसुद्धां चंद्रापीडास म्हणाला, "युवराजसाहेब, आपण मानतां तितकी आमची कालिंदी भोळी नाहीं बरें! तिला हीं तुमचीं बोलणीं समजतात."

यावर आणखी एकदां हंशा झाला.

तसेंच, कादंबरीच्या वाड्यांतील तरुण दासी एकमेकींच्या शृंगारविषयक थट्टा करीत आहेत, हाहि प्रसंग (कालिदासाच्या शाकुंतलांतील शकुंतला, अनुसया आणि प्रियंवदा यांच्यांतील पहिल्या अंकांतील संभाषणप्रसंगा-प्रमाणेंच) विनोददृष्ट्या मजेशीर आहे.

पण बाणानें आपली स्वतंत्र विनोदी दृष्टि चंडिकेच्या देवळांतील म्हाताऱ्या द्रविड ब्राह्मणाच्या वर्णनांत दाखविली आहे. त्यानें या म्हाताऱ्या पुजा-ऱ्याच्या रूपवर्णनांत जेवढी मौज केली आहे तितकीच किंवा त्याहूनहि अधिक त्याचा स्वभाव रंगवितांना केलेली आहे: "या म्हाताऱ्याच्या काळ्याकुट्ट पोटऱ्यांवर अशुद्ध रक्तवाहिन्यांचीं जाळीं उभीं राहिलेलीं दिसत होतीं. त्यामुळें असें वाटे कीं, याचा पाय म्हणजे एक जळलेल्या लाकडाचा खुंट असें समजून त्यावर सरडे चढून बसले आहेत! चंडिकेच्या पायांवर मस्तक आपटतां आपटतां त्याच्या कपाळाला घट्टे पडले होते. हातांत एकतारी घेऊन एक डोळ्यानें आंधळा झालेला हा म्हातारा आपल्या द्राविडी भाषेंत कांहींतरी गाणीं माना हालवून नेहमीं गुणगुणत असे. 'दक्षिणेचें राज्य तुला मिळवून देईन' अशी त्याची कोण्या मांत्रिकानें समजूत करून दिली होती व त्यामुळें तो चंडिकेजवळ त्याच मागण्याचें धरणें धरून

बसला होता. कांहीं यक्षसुंदरींची आपल्याला प्राप्ति व्हावी म्हणून तो कांहीं तंत्र-मंत्र नेहमीं करीत असे. तो इतका रागीट, व डोक्यांत राख घालणारा कीं, तेथें उतरावयाला आलेल्या प्रवाशांबरोबर फुलांसाठीं तो नेहमीं भांडावयाचा! इतकेंच नव्हे, तर एकादे वेळीं चंडिकेच्या डोक्यावर यानेंच बरोबर न बसविलेलें फूल वरचेवर खालीं पडूं लागलें तर आपलीं तोंडें वेडीं-वांकडीं करून उलट तिच्यावरच तो संतापावयाचा! कधीं याच्या मागें पोरें लागावयाचीं, तर कधीं मोठीं माणसेंहि शिमग्याच्या दिवसांत याला एका मोडक्या खाटल्यावर एका म्हातारीसह बसवून या विचित्र जोडप्याची ते मिरवणूक काढीत."

बाणानें हें सबंधच वर्णन पहिल्यापासून शेवटपर्यंत मोठ्या बहारीचें केलें आहे. त्यांतील कांहीं भाग वर दिला आहे.

इतर वर्णनाच्या अंगभूत म्हणून कांहीं विनोदाच्या मनोहर छटाहि बाणानें दाखविल्या आहेत. आपल्यास मुलगा व्हावा म्हणून बायका कसले विचित्र नवस करतात, त्याचप्रमाणें राजवाड्यांतील मुलें कंचुकींच्या तोंडांना अळिता फासून त्यांची कशी थट्टा उडवीत, इत्यादि प्रकारांचेहि त्रोटक उल्लेख त्यानें केलेले आहेत. त्याचप्रमाणें परिसंख्या अलंकार वापरून त्यानें केलेलीं आश्रमाचीं आणि शहराचीं वर्णनें मोठीं मजेदार आहेत. उदाहरणार्थ, शूद्रकाच्या राज्यांत करग्रहण कोठें होत असेल तर तें विवाहांतच, बडबडत कोण असतील तर पैंजणच, धनुष्याचा आवाज जर झाला असेल तर तो मदनाच्या धनुष्याचाच व्हावयाचा! जाबालीच्या आश्रमवर्णनांतील पुढील मौज पहाः—
"तेथें ब्राह्मणांचा अधःपात (द्विजपतन) ही गोष्ट फक्त म्हातारपणींच व्हावयाची!" (त्यांचे दांत (द्विज) पडत.)

विरोधाभास अलंकार साधतांनाहि श्लेषाच्या जोरावर बाण अशीच मौज करीत असतो. हारित नांवाच्या ऋषिकुमाराचें वर्णन करतांना तो म्हणतोः—

"हारिताला दोन्ही डोळे असूनहि (**संनिहितनेत्रद्वयोऽपि**) त्याचा डावा डोळा बाद झाला होता!! (**परित्यक्तवामलोचनः**) पण वामलोचना म्हणजे सुंदर स्त्री असा अर्थ घेतल्यास ह्या विनोदी विरोधाचा एकदम परिहार होतो. तारापीडाच्या राजवाड्याचें वर्णन पहाः—"तो राजवाडा अवंति देशांत असूनहि त्यांत मगध देशांतील लोक राहिले होते. (येथें मागधजन ह्म० भाट.) तसेंच हा राजवाडा अत्यंत संपन्न असूनहि त्यामध्यें

हिंडणारे लोक दारिद्यानें नागडे-उघडे होते. (यांत कांहीं नग्न साधू हिंडत होते.)" याच पद्धतीच्या बाणाच्या कांहीं उपमाहि मोठ्या विनोदी असतात. सावरीच्या वृक्षाला दिलेली केवळ शब्दसाम्यावरील दुर्योधनाची पुढील उपमा पहाः " **दुर्योधन इव उपलक्षितशकुनिपक्षपातः ।** "

बाणाच्या हर्षचरितांत विनोदाला कादंबरीइतकाहि अवसर नाहीं. तरी यशोमतीच्या गरोदरपणाच्या वर्णनाचा शेवटचा भाग (उछ्वास ४), तिला पुत्र झाल्यावर लोकांनीं (विद्वान् लोक व गंभीर ऋषि इत्यादींनींहि) प्रगट केलेला उन्मत्त आनंद, व राजसेवक राजाला कसे फसवितात त्याचें वर्णन इत्यादि ठिकाणीं विनोदी छटा आहेत. विशेषतः धूर्त सेवकांनीं राजेलोकांना फसवून त्यांस हास्यास्पद करण्याच्या विनोदी कल्पनेचें बीज जें येथें बाणानें नुसतें दिग्दर्शित केलें आहे, त्याचा विस्तार कादंबरींत शुकनासाच्या उपदेशांत फार छान केला आहे.

सुबंधूच्या वासवदत्तेंतहि एकदोन ठिकाणीं असा विनोद आहे. वासवदत्तेच्या वाड्यांतील तरुण दासी एकमेकींची शृंगारिक थट्टा करीत आहेत. पण येथील वर्णन सुबंधूच्या नेहमींच्या वहिवाटीप्रमाणें फारच श्लिष्ट असल्यामुळें त्यांतील विनोदाची प्रतीति लवकर होत नाहीं व त्यामुळें रसहानि होते.

तसेंच शृङ्गारशेखर राजानें आपली मुलगी जी वासवदत्ता तिचें स्वयंवर आरंभिलें. त्या वेळीं तेथें जमलेल्या राजपुत्रांचें वर्णनहि सुबंधूनें विनोदानें केलें आहे. त्या राजपुत्रांपैकीं कांहीं व्याधासारखे शकुन ऐकून शुभ वेळेवर निघून आलेले होते. (व्याधसुद्धां पक्ष्यांना मारण्यापूर्वी त्यांचा शब्द सावधानपणें ऐकतात.)

बाणाप्रमाणें याची शब्दयोजनाहि श्लेषांमुळें कांहीं ठिकाणीं वरूनवरून मोठी चमत्कारिक दिसते. चिंतामणि राजाचें वर्णन करीत असतांना तो म्हणतो:—"आजपर्यंत होऊन गेलेले इतर राजे चिंतामणीच्या मानानें कमी योग्यतेचे." पण मौज ही कीं, हें कमीपण खरें नसून तें श्लेषानें त्यानें दर्शविलें आहे. उदाहरणार्थ,

राघवः परिहरन्नपि जनकभुवं जनकभुवा सह वनं विवेश ।
भरतो रामे दर्शितभक्तिरपि राज्ये विराममकरोत् ।
नलस्य दमयन्त्या मिलितस्यापि पुनर्भूपरिग्रहो जातः ।

दण्डीच्या दशकुमारचरितांत आलेले विनोदी प्रसंग शृंगाराशीं व अनीतीशीं संलग्न होऊन आलेले आहेत, असा मागें उल्लेख आलेलाच आहे. त्याचें प्रत्यंतर पुढील एकदोन स्थळांवरून विशद होईल.

दुसऱ्या उच्छ्वासांत एका ऋषीला एका वेश्येनें व तिच्या आईनें कसें फशीं पाडलें आहे याची एक कथा दिलेली आहे. काममंजिरी नांवाची एक वेश्या रडत रडत या ऋषीकडे आली. तिच्या मागोमाग तिची आई तिला नेण्यासाठीं धांवत येते. लहानपणापासूनच वेश्याव्यवसायाला योग्य अशी शिकवण मुलींना कशी दिली जाते याचें तिच्या आईनें केलेलें वर्णन बरेंच विनोदी आहे. ज्योतिषांकडून वेश्येच्या शुभलक्षणाबद्दल गांवांत कसा बोभाटा करण्यांत येतो; विट, चेट, विदूषक, भिक्षु इत्यादिकांकडून तिच्या रूपाची आणि गुणांची महती मुद्दाम कशी वर्णविली जाते; एकाद्या श्रीमान् तरुण पुरुषावरच आपण कशा आसक्त आहोंत असें वेश्येस कसें दाखवावें लागतें व त्याच वेळीं दुसऱ्यास फशीं पाडण्यासाठीं कसे प्रयोग चाललेले असतात ह्याचें वर्णन सदर ठिकाणीं केलें आहे. इतक्यावरहि ती वेश्या घरीं जावयास तयार होत नाहीं. ती आश्रमांत राहण्याचाच आपला निश्चय ठाम करते. आईचाहि तिच्या विचारापुढें नाइलाज (?) होऊन ती घरीं निघून जाते. यानंतर सदर वेश्या या भोळ्या ऋषिवर्यास सेवारूपानें आपल्या जाळ्यांत ओढूं लागते. ती त्यांस आपलें तत्त्वज्ञान समजावून सांगते. देवादिकांत घडलेलीं व्यभिचाराचीं उदाहरणें ती त्या ऋषिवर्यासमोर मांडते, व त्यास आपल्या चांगलेंच नादीं लावून आपल्या नगरास नेते. तेथें नेल्यावर ती त्याच्याशीं तुसडेपणानें वागूं लागते. तेव्हां आश्चर्यचकित झालेले हे भोळसट गृहस्थ तिला त्याचा खुलासा विचारतात. तेव्हां ती म्हणते, " अहो ! कुठलें प्रेम नि काय ? तुम्हांस फसवून येथें आणण्याबद्दल आमची पैज लागली होती ! ती आपल्या प्रसादानें (?) मीं जिंकिली आहे. "

तसेंच आठव्या उच्छ्वासांत चंद्रपालित नांवाच्या एका व्यसनी गृहस्थानें राजपुत्रांस आपल्या नादीं लावण्यासाठीं दुर्गुणांची मुद्दाम अवास्तव स्तुति केली आहे.

राजेलोकांनीं जीं व्यसनें टाळावयाचीं असतात तीं म्हणजे स्त्रिया, द्यूत, मदिरासेवन इत्यादि. पण ह्याच व्यसनांचें मंडन सदर गृहस्थानें केलें असल्या-मुळें यांत साहजिकच विनोद उत्पन्न झाला आहे. ठळक दोषांस गुणरूप

देण्याच्या प्रयत्नानें या विनोदाची उत्पत्ति झाली आहे. द्यूतांतील दोषांचें पुढील गुणीकरण पहा:—

" केवढ्याहि धनराशीस कस्पटासारखें लेखण्याचें औदार्य द्यूतामुळें येतें. मग जय येवो अथवा पराजय होवो. त्यांत हर्षविषाद कसा मानतां कामा नये त्याचें शिक्षण मिळतें. द्यूतांत अनेक वेळां दांडगाई करावी लागत असल्यामुळें अंगांत साहसबुद्धि उत्पन्न होते. इतकेंच नव्हे, तर मानापमानास तुच्छ लेखून मरणहि पत्करण्याचें शिक्षण यांत आपोआप मिळतें. "

मदिरापानांत दाखविलेले पुढील गुण पहा:—

" दारूमुळें नानाप्रकारचे रोग हटतात. अहंकारादि चित्तवृत्ति व दुःखाच्या कांचण्या यांबद्दल बेफिकिरी उत्पन्न होते. कोणताहि अपराध केलेला असला तरी त्याची टोंचणी म्हणून लागत नाहीं! कोणत्याहि माणसावर विश्वास ठेवण्याची उदारता अंगीं बाणते ! "

अशा प्रकारचीं मतें विनोदासाठीं गडकऱ्यांच्या ' एकच प्याल्यां 'त तळिरामाच्या तोंडीं घातलीं आहेत. नमुन्यासाठीं हीं दोनच स्थळें दाखवून दशकुमारचरिताचा निरोप घेण्यास हरकत नाहीं.

उपसंहार

आतांपर्यंत विनोदाच्या शोधार्थ संस्कृत वाङ्मयाच्या वैदिक उगमापासून तों त्याच्या सध्यांच्या चालू रूपापर्यंत फार मोठा प्रवास अल्पावकाशांत केला. त्यांत आर्षवाङ्मय, महाभारत, पञ्चमहाकाव्यें, नाटकें येथपासून तों ४०।५० श्लोकांच्या छोटेखानी गद्यपद्य प्रकरणांपर्यंत सर्व लहानमोठीं स्थळें धुंडाळलीं, वाङ्मयाचे शास्त्रीय व ललित असे दोन्हीहि प्रान्त पालथे घातले, व जेथें जेथें म्हणून विनोदी उद्गार पाझरतांना दिसले—मग ते धबधबे असोत कीं झुळवे असोत—तेथून त्यांस हेरून वाचकांना त्यांचें ओझरतें दर्शन घडविलें. या सर्व प्रवासाचा निष्कर्ष एकत्रितपणें पुढीलप्रमाणें आहे:—

१. ऋग्वेदसंहितेपासून तों भरतमुनीच्या नाट्यशास्त्रापर्यंतच्या काळांत झालेल्या वाङ्मयांत फारच त्रोटक पण अकृत्रिम विनोद आढळतो. तेथें तो आपल्या साहजिक स्वरूपांत असून ओघानें आला आहे. त्यांत स्वाभाविकता व जिवंतपणाची टवटवी आहे. त्यावर पांडित्याची कुरघोडी झालेली नाहीं.

२. मागेंपुढें व भोंवतालीं चांगल्या विनोदाची निर्मिति झाली व होत असून बहुतेक सर्व साहित्यशास्त्रकारांनीं मात्र विनोदास फारसा अभिलषणीय मान

दिला नाहीं. नाट्यशास्त्रापासून तों रसगङ्गाधरापर्यंतच्या साहित्यदर्पणादि सर्व ग्रंथांमधून हास्याचा रस म्हणून उल्लेख आहे, पण त्याचें स्वरूप हीन, प्रपञ्च अपुरा व उदाहरणें एकदेशी दिलीं आहेत. सर्व नाटकांतील विदूषक किंवा शाकुन्तलांतील धीवर, मृच्छकटिकांतील दर्दुरक हीं विनोदी पात्रें त्यांस दिसलीं नाहींत. पात्रनिष्ठ व प्रसङ्ग-निष्ठ किंवा प्रकरणनिष्ठ विनोदाची त्यांना कल्पनाच आली नव्हती. इतकेंच नव्हे, तर हास्य हा स्वतंत्र रसहि नव्हे, त्याची उत्पत्ति केवळ शृंगारापासून आहे, असें भरतमुनीचें मत होतें. तें संस्कृत वाङ्मयांतील बऱ्याच मोठ्या विनोदाच्या भागाला लागू पडतें ही गोष्ट खरी असली तरी शृंगाराव्यतिरिक्त इतर विभावांपासून विनोदोत्पत्ति होत नाहीं हा जो त्यांतून ध्वनि निघतो तो बरोबर नाहीं हें, आतांपर्यंत दाखविलेल्या कांहीं उदाहरणांवरूनच परस्पर सिद्ध होईल. ‘ कलिविडम्बन ’, ‘कलाविलास’, ‘माहीषशतक’, ‘चहागीता’ यांतील विनोद काय शृंगाराश्रित आहे ?

पण संतोषाची गोष्ट ही कीं, साहित्यशास्त्राची संकुचित अटक कवि, नाटककार, विडम्बनकर्ते व उपरोधक यांनीं फारशी मानली नाहीं व निरनिराळ्या प्रकारचा उच्च विनोद उत्पन्न केला. पण त्यांत थोडी कृत्रिमता, बोजडपण, पांडित्य व संकेत हे आले. तरी त्याचें क्षेत्र व घटक हे फार विस्तार पावले.

३. संस्कृतांतील विनोदाचा जवळजवळ तीन-चतुर्थांश भाग शृंगाराधिष्ठित आहे. संस्कृत वाङ्मयांत नाटकांतच त्यांतल्या त्यांत विनोद जास्त. तो विनोद बहुधा विदूषकनिष्ठ. हीं नाटकें प्रायः शृंगारप्रधान व विदूषक तर राजाचा शृंगारसचिव. त्यामुळें शृंगाराश्रित विनोदाचें आधिक्य ओघानेंच आलें.

संस्कृत हास्य-विनोदाचा दुसरा घटक धर्म. यांत ईश्वरविषयक भावना, आचार, संस्कार व तत्त्वज्ञान यांचा समावेश होतो. शिव, विष्णु, पार्वती, सरस्वती इत्यादि देवदेवतांच्यावर आदरपूर्वक विनोद, धर्मपंथ, आचार, तत्त्वज्ञान यांच्या खण्डनमण्डनानें झालेला विनोद, ब्राह्मण, बौद्ध, कापालिक यांच्यावर उपरोधिक टीका इत्यादि प्रकार यांत आलेले आहेत.

याच्या खालोखाल, कुरूपता, खादाडपणा, दम्भ, मत्सर, धूर्तता वगैरे मानवस्वभावाच्या नित्य व चिरंतन घटकांवर आधारलेला विनोद आहे.

४. इंग्रजीप्रमाणें संस्कृतांतहि सर्व प्रकारचा विनोद आहे. मात्र तो स्वतंत्र, धाराप्रवाही, सलग, केवळ विनोदासाठीं लिहिलेला असा प्रायः नाहीं. त्याचा उपयोग पात्रांत वाढलेल्या कोशिंबिरीप्रमाणें चव येण्यास मधूनमधून केला आहे. तरी कांहीं स्वतंत्र विनोदी प्रकरणें आहेतच. त्यांत स्वभावनिष्ठ, प्रसंगनिष्ठ, कल्पनानिष्ठ व शब्दनिष्ठ असे सर्व प्रकार आहेत. त्यांत कोटि-बाजपणा (Wit) आहे व विनोद (Humour) आहे. त्यांत उपरोध, विडंबनें, टीकेसाठीं लिहिलेलीं लहानसहान विनोदी प्रकरणें (Skits) आहेत. मर्मभेदक व मार्गदर्शक टीका आहे. मानवास दोषदर्शनानें सुधारावें हा उच्च हेतु संस्कृत विनोदाचा आहे. पण त्यांत केवळ कलेसाठीं किंवा आनंद-निर्मितीसाठीं विनोद नाहीं असेंहि नाहीं. "सूर्य चंद्र इतके दरिद्री कीं ते दोघांत मिळून एकच वस्त्र (अम्बर) वापरतात. एक दिवसां व दुसरा रात्रीं." या विनोदांत कसला हेतु व कुठला बोध? नुसता आनंदच यांत आहे हें कोणीहि सांगेल.

संस्कृत विनोद प्रायः पंडितांच्या हातीं गेल्यानें त्यांत श्लेष हा फार मोठा घटक होऊन बसला. त्यामुळें संस्कृत विनोद कांहीं ठिकाणीं क्लिष्ट, कृत्रिम, बटबटीत व संकेतरूप झाला. विदूषकाचें एकच पात्र सगळ्यांनीं वापरल्यानें त्यांत ठराविकपणा फार आला. त्यामुळेंच कांहीं ठिकाणीं विनोदाला आचरट-पणाचेंहि स्वरूप प्राप्त झालें आहे. तसेंच शृंगारिक विनोदांत (नाटकांत व काव्यांतहि) कांहीं ठिकाणीं ग्राम्यता व अश्लीलता हे दोष आले आहेत.

५. संस्कृत वाङ्मयाच्या अफाट विस्ताराशीं विनोदाच्या क्षेत्राची तुलना केल्यास त्याचें प्रमाण $\frac{१}{१००}$ हि भरणार नाहीं. आपल्या धर्मांत इंद्रियसंयम, सात्त्विकता, तत्त्वज्ञानप्रवणता व इतर भक्तिभावादि गोष्टींचा अतिरेक असल्यानें आपल्या वाङ्मयावर विचाराची छाप जास्त पडली. इंद्रियप्रवृत्तीच्या खुल्या वापराला जागा असल्यावांचून व नसत्या ठिकाणीं चिंतनशीलता दाखविणें सोडल्यावांचून खरा विनोद उत्पन्न होणें नाहीं. त्यामुळें आपल्यामध्यें हंसणें हा अगदीं गुन्हा नसला तरी पोरकटपणा मानला जाऊं लागला. कारण विनोदा-बद्दलची प्रवर्तकांची मूळ भूमिकाच शुद्ध (healthy) नव्हती. इतकें असूनहि वर दर्शविलेली विनोदनिर्मिति झाली हा सहज स्फूर्तीचा नियंत्रणावरील विजय होय!! तरीपण वरील गळचेपीमुळें विनोदाला इतर पाश्चात्य राष्ट्रांत ज एक खुलें, मोकळें, खेळकर, सहानुभूतीच्या वृत्तीनें सुखकर (genial)

व दिलदार स्वरूप दिसतें तितकें संस्कृतांतील विनोदाला आलें नाहीं. पंडितांनीं पंडितासाठीं केला तो विनोद फार कठिण व कृत्रिम झाला; व अगदीं खालच्या दर्ज्याच्या लोकांसाठीं जो विनोद निर्माण केला गेला तो ग्राम्य झाला. पण याच्यामधलें जें रम्य, सहनशील, उदार असें विनोदाचें मोठें क्षेत्र तें संस्कृतांत फारसें आलेंच नाहीं. वास्तविक विनोदाचे विभाव इतर कोणत्याहि रसाच्या विभावांपेक्षां विपुल व हृद्य. व विनोदाचा आस्वादहि आबालवृद्धांस, स्त्रीपुरुषांस सर्व अवस्थांत घ्यावयास सांपडतो. शृंगार व वात्सल्य हे केवळ तारुण्य व प्रौढपण या अवस्थांवर अवलंबून आहेत. तसें विनोदाचें नाहीं. यासाठीं त्याला खुलें क्षेत्र पाहिजे होतें. तें संस्कृतांत त्यास मिळालें नाहीं. कारण वाङ्मयाच्या किल्ल्या ज्यांच्या हातांत ते गंभीरपणाचे चहाते! ते ज्या वाटा मोकळ्या ठेवतील त्याच द्वारांनीं विनोदास बाहेर पडावें लागलें. नाहींतर जो उठला त्यानें शिवपार्वतीवर विनोद करीत बसण्याचें कारण नव्हतें. घरोघरीं काय शिवपार्वत्या कमी आहेत? त्यांच्याहि व्यवहारांत विसंगती काय कमी भरल्या आहे? पण वाणी खर्चावी ती देवासाठींच, हा नियम म्हणून विनोदहि देवतांशींच करण्यांत आला.

राजकारण, समाजकारण, व्यक्तिविषयक टीका इत्यादि क्षेत्रांत इंग्रजी वाङ्मयांतील विनोदी लेखकांनीं आपल्या लेखण्या चालविल्या; उदाहरणार्थ, शेक्स्पिअर, पोप, स्विफ्ट, वगैरे अनेक लेखक. तशी स्थिति संस्कृतांत नाहीं. कारण संस्कृत वाङ्मयाचा असल्या लौकिक बाबींशीं निकट संबंध फारसा आला नाहीं, व विनोदाचा तर त्याहून कमी आला. त्यामुळें धार्मिक बाब सोडल्यास, संस्कृत विनोदाचा इतर कोणतीहि सुधारणा करण्यास उपयोग करून घेतलेला दिसत नाहीं. म्हणून कांहीं किरकोळ अपवाद सोडून दिल्यास संस्कृत विनोदाचा हेतु केवळ कलाविलास किंवा आनंद हाच प्राधान्येंकरून मानला पाहिजे.

प्रत्येक राष्ट्राच्या विनोदांत त्या त्या राष्ट्राच्या त्या काळच्या स्थायी वृत्तींचें स्पष्ट प्रतिबिम्ब पडलेलें असतें असें म्हणतात. याचें प्रत्यन्तर कोणास पाहावयाचें असल्यास, वर जें संस्कृत विनोदाचें–फार विस्तृत व सर्वंकष नसलें तरी पूर्णपणें प्रातिनिधिक–स्वरूप दाखविलें आहे त्यावरून अभ्यासकांनीं त्यांत बिंबित झालेल्या आमच्या तत्कालीन वृत्तीविषयीं आपापलें मत बनवावें.

परिशिष्ट २

मराठी वाङ्मयांतील हास्यविनोद्

संस्कृतानंतर आतां मराठी वाङ्मयाकडे वळूं. याहि वाङ्मयांत संस्कृताप्रमाणेंच हास्यविनोद शोधून शोधून, खरवडून खरवडून काढावा लागतो. पण कांहीं कारणांमुळें गतशतकापर्यंत मराठी वाङ्मयाची स्थिति संस्कृतपेक्षांहि हास्यविनोदाच्या दृष्टीनें अधिक कृपण झाली. संस्कृत वाङ्मयाच्या उत्तर काळीं, नाटकें, प्रहसनें, चंपू, भाण इत्यादि वाङ्मयप्रकार थोडेथोडे चालू होते. त्यांतून हास्यविनोदाला सहजच अवसर मिळे; व तो कसा हें मागील अध्यायावरून दिसून आलेंच आहे. पण जुन्या मराठी वाङ्मयांत हेहि वाङ्मयप्रकार उपयोगांत आणलेले दिसत नाहींत. गतशतकापर्यंतच्या काळांतील मराठी वाङ्मयनिर्माते बहुतेक काव्य लिहिणारे होते. पण त्याहून विशेष हें कीं, ते सर्व संतकवि होते; किंवा स्वतः संतच नसले तरी धार्मिक विषयांवरच कविता लिहिणारे होते. अर्थात् हास्यरसावर पूर्वीच्या संस्कृत युगापेक्षांहि अधिक कडक बहिष्कार पडला. मात्र हास्यविनोदाला जो थोडा अवसर सांपडला तो यामुळें कीं, धार्मिक काव्यें झालीं तरी त्यांत सगळाच वेदांत नसतो. देव-देवतांचींहि चरित्रें असतात. आणि देवांचीं चरित्रें वर्णन करावयाचीं तर त्यांनीं मनुष्याचे अवतार घेतले अशी कल्पना करूनच तीं वर्णन करावीं लागतात. खरे देव आणि त्यांचीं खरीं चरित्रें हीं मनुष्याला अज्ञातच असणार! किंवा कोणी असेंहि म्हणेल कीं, देवांना चरित्रेंच नसतात. परंतु पुराणांवरून असें दिसून येतें कीं, त्यांत देवांना मनुष्यरूप कल्पून त्यांचे सर्व व्यवहार मानवी मनुष्यांच्या व्यवहारांसारखे वर्णिले आहेत.

पुराणें संस्कृतांत आहेत, मराठींत नाहींत. पण सगुण भक्तीचा स्वीकार करून मराठी कवींनीं अनेक देवांच्या लीला वर्णिल्या, त्या वाङ्मयाला पुराणांचेंच स्वरूप आहे. पुराणें काय किंवा हें मराठी वाङ्मय काय, देवांचें चरित्र वर्णन करावयाचें पण तें मनुष्यचरित्रासारखें वर्णन् करावयाचें, तर त्यांत सर्व प्रकारचा मनुष्यव्यवहार आला. आणि मनुष्यव्यवहार आला म्हणजे त्यांत काम, क्रोध, लोभ, मोह, मद, मत्सर, दंभ

या व इतर अनेक भावनांनीं देव प्रेरित झाले होते किंवा होत असतात असें वर्णन करणें ओघानें येतें. या भावनांतूनच साहित्यशास्त्रांतील स्थायीभाव, विभाव, अनुभाव, सहचारीभाव, व्यभिचारीभाव निघतात. आणि त्या सर्वांवर साहित्यशास्त्रकारांनीं मानलेले रस आधारलेले असतात. अर्थात् हास्यरसहि त्यांतच आला. ह्यामुळें विषय दिसण्यांत जरी धार्मिक स्वरूपाचा, तरी वरील कारणांमुळें त्या विषयाच्या वर्णनांत कवीला आपली हास्यविनोद-बुद्धि प्रगट करण्याला संधि सांपडली.

जी गोष्ट देवचरित्रवर्णनाची, तीच संतचरित्रवर्णनाचीहि समजावी. आणि कित्येक कथानकांत तर देव, संत आणि व्यावहारिक मनुष्य ह्या तिघांचीहि एकत्र गांठ पडलेली आढळते! यामुळें अद्‌भुत आणि हास्य या दोन रसांचें चांगलेंच फावलें! या प्रकारच्या वाङ्मयांत केवळ शांत रसाला फारसा वाव मिळत नाहीं. त्याचें मुख्य स्थान निर्मळ वेदान्ती ग्रंथांतच आहे. तथापि वेदांतविषयक ग्रंथांतहि, देवचरित्र संतचरित्र मानवचरित्र हें कांहीं नसलें तरी, विषयप्रतिपादनाकरितां वक्त्यापुढें कोणी मनुष्यरूपी श्रोता उभा आहे, आणि त्याची समजूत त्याला पटेल अशा विवेचनानें स्पष्टीकरणानें घालावयाची आहे, असा संकेत असल्यामुळें संसारांतील सर्व प्रकारच्या व्यवहारांतून सुचणारे दृष्टांत, दाखले, उपमा, रूपकें या सर्वांचें साहाय्य घ्यावें लागतें. साहित्यशास्त्र अवगत नसलेले कवीहि अलंकारांचा उपयोग कुशलतेनें करितात. वक्तृत्वशास्त्र न जाणणारे उत्तम वक्ते असूं शकतात. तीच गोष्ट साहित्यशास्त्र अवगत नसणाऱ्या पण प्रतिभासंपन्न अशा कवींची समजावी. मूर्खाचें हृदय हस्तगत करावयाचें तर तें त्याच्या छंदानुरोधानेंच करावें लागतें. त्याचप्रमाणें अज्ञ मनुष्याचें किंवा संसारांत गढलेल्या व्यावहारिकाचें हृदय हस्तगत करावयाचें, त्याच्या अंतरंगांत बोधाचा प्रवेश करावयाचा, तर त्याला समाजांतील चित्ताकर्षक होतील असे दृष्टांत, न्याय, युक्तिवाद यांचा उपयोग करावाच लागतो. म्हणजे वक्ता किंवा कवि किंवा ग्रंथकार स्वतः कितीहि संसारविन्मुख वैराग्यसंपन्न असला तरी त्याला श्रोत्यांशीं-वाचकांशीं समान भूमिकेवर येऊन बसावें लागतें; आणि दुरूनच कां होईना, पाहिलेल्या संसारव्यवहारांत आपणहि अंशभागी आहोंतच असा बहाणा किंवा देखावा उत्पन्न करून, एका प्राकृत जनानें दुसऱ्या प्राकृत जनाशीं बोलावें तसें बोलावें लागतें. ही भूमिका

लक्षांत घेतली म्हणजे धर्मविषयक वाङ्मयांतहि हास्यरसाला आश्रय कसा मिळूं शकतो हें लक्षांत येईल.

असो. हास्यविनोदाच्या दृष्टीनें मराठी वाङ्मयाचे तीन कालखंड करणें सोईचें होईल. पहिला (१) महानुभावीय वाङ्मयापासून पेशवाईपर्यंत; दुसरा (२) पेशवाईपासून इंग्रजशाहीपर्यंत; आणि तिसरा (३) इंग्रजशाहीपासून आतांपर्यंत. तरी प्रथम प्राचीन मराठी वाङ्मयांत हास्यविनोदाचा परामर्ष कसा व किती घेतला गेला आहे याचा विचार करूं.

महानुभावी वाङ्मयाचा स्वतः आमचा अभ्यास फारसा नसल्यामुळें याविषयीं आम्हीं उमरावती येथील किंग एडवर्ड कॉलेजांतील मराठीचे प्राध्यापक विष्णु भिकाजी कोलते, एम्.ए., यांना माहिती विचारली. ती त्यांनीं तत्परतेनें दिली. त्या माहितीचें टिपण बहुशः त्यांच्याच शब्दांनीं आम्ही खालीं देत आहों. येथें एवढेंच सांगतों कीं, महानुभावी वाङ्मय हें पुष्कळसें सगुणभक्तिपर आहे, केवळ वेदांतपर नाहीं. यामुळें आम्हीं वर दर्शविलेल्या एका कारणानें त्यांत हास्यरसाला आश्रय मिळण्याला थोडी जागा आपो-आपच सांपडली आहे.

(१) **हास्यविनोद्** या अर्थी महानुभाव वाङ्मयांत ‘ रळी रापदळी ’ असा शब्द वापरण्यांत येतो. (रळी–थट्टा. रापदळी–थट्टा. दोन निरनिराळे पण सामान्यतः एकाच अर्थाचे शब्द मिळून हा शब्द बनला.)

‘ करस्थळीं भीमकेंसीं **रळिया** करिती आरोगणें ’ (४५)

‘ रळीया करी ब्रह्मपुत्र वीडीया देतु असे श्रीचक्रधरा ’ (६३)

उदा.:–(अ) उभा ठाकैला गोपिनाथुः वरवेयाचा राओ श्रीमंतु
रळिया रापदळिया करीतुः गोपाळांसी ।। वच्छहरण. २१६

(आ)—‘ हे कोण पांः एथ मज कवणासीं **रळी**
नाहीं. हांसें नाहीं ’......लीलाचरित्र. पूर्वार्ध.

(२) महानुभाव पंथाचा संस्थापक चक्रधर याला विनोदाचें अंग बरेंच होतें. आपल्या शिष्याबरोबर मधूनमधून तो हास्यविनोद करीत असे. असे कांहीं प्रसंग ‘ लीलाचरित्र ’ (मराठींतील पहिला गद्यग्रंथ) यांत आलेले आहेत. त्यांत कधीं कधीं एकाद्या व्यक्तीच्या नैसर्गिक शरीरव्यंगामुळें, किंवा व्यक्तींच्या ठिकाणीं असलेल्या विशेषाच्या अतिरेकामुळें हास्य निर्माण झाल्याचें दिसून येतें. उदा.:—

(अ) "सोभागा नाम माइबाइसें: गोसावी आसनीं बैसलें असतिः पुढां तिये बैसलीं असतिः प्रभूत फाळ एसणें दांतः गोसावीयांची श्रीमूर्ति अवलोकीतेः सर्वज्ञें म्हणितलें 'बाइः तुम्ही वरैता पढीया?' (नवऱ्याला आवडती) 'काइ जीः मी वरैतासि (नवऱ्याला) जीड ऐसी पढीयें.: ती आपण कोरडे खाये ते तूप मज सूति (देतात): तेवीची गाय दुभेः गाडुगाभरि दुध होएः आपण ताक जेवीः मज गाडुगाभरि दुध रिचवितीः

(फाळाएवढे जिचे दांत त्या सोभागा नांवाच्या बाईनें आपल्यावरील नवऱ्याच्या प्रेमाचें केलेलें हें वर्णन हसूं आणतें. तिचे ते मोठे दांत पाहिल्या-बरोबर 'तूं नवऱ्याला आवडतेस कीं नाहीं?' असा प्रश्न करण्यांतहि चक्र-धराचा विनोदी स्वभाव दिसतो.)

(आ) एक वेळ संगमेश्वर येथें सिद्धनाथाच्या देवळाच्या ओट्यावर चक्रधर अशा रीतीनें बसले होते कीं, कुणी ही बाईच आहे असा भास व्हावा. जवळ वायनायक नांवाचा शिष्य होता. तें दृश्य पाहून आबाइसा (एक शिष्या) तर म्हणाली कीं, "उमै उमै वाएनायकासि कां जाले: बाइल एकि आणिली असेः ते वोटेयावरि बैसविली असेः म्हातारपणीं याचें न पारुखे."

तितक्यांत तिथें दुसरी शिष्या बाइसा आली.

"तंव आबैसें आंगणीं पाठिमोरीं उभीं असतीं:
बाइसीं आबैसाचे डोळे झांकिलेः
आबैसीं म्हणितलेंः हे कोण पांः
एथ मज कव्हणासी रळी नाहींः हांसें नाहींः
म्हणौनि आबैसीं त्यांचे हात परवसिलेः
मग म्हणितलेंः हे आघात (हाताचा भाग) तवं
बाइसा सारिखेः आंगुळिया ओळखलियाः
मग म्हणीतलेंः हे कवण बाइसें: "

(हा मैत्रिणींचा डोळे झांपण्याचा प्रसंग हास्यकारक आहे!) आबाइसेनें बाईसेला ओळखल्यावर तिनें डोळे सोडले. आबाइसेनें विचारलें, "गुरुजी कोठें आहेत?" तेव्हां तिनें त्या स्त्रीप्रमाणें दिसणाऱ्या मूर्तीकडे (वायनायका-जवळच्या) बोट दाखविलें. सूक्ष्म दृष्टीनें पाहिलें तों तिला समजलें कीं, खरोखर ही बाई नसून चक्रधरच आहेत म्हणून.

(३) प्रसंगनिष्ठ हास्याचीं उदाहरणें 'ऋद्धिपुरचरित्रां'त आहेत. गोविंदप्रभु हे वेडे होते. म्हणून ते जे वेडेचार करीत असत त्यांचीं वर्णनें वाचून फार हंसूं येतें.

ऋद्धिपुरवर्णनकर्ते नारायण व्यास व ज्ञानप्रबोधकर्ते विसोबास यांच्यामधील एक विनोदाख्यायिका प्रसिद्ध आहे. तिचा निर्देश तृतीय शोधनीच्या टीपग्रंथांतील ऋद्धिपुरवर्णनाच्या मूळ पीठिकेंत आढळतो. तो प्रसंग असा. एक वेळ विसोबानें नारायण व्यासाला आपल्या घरीं जेवावयाला बोलाविलें. घरांत वांग्याच्या भाजीचा बेत होता. नारो व्यासाला ती भाजी आवडते कीं नाहीं हे विचारण्यासाठीं विसोबानें मोठ्या कौतुकानें पुढील ओवी म्हटली:–

चंद्रवदना बाळी: अंगें शतकांत सांवळी:
तीयेते प्रतिपाळी वनमाळीः ते तुम्हा रुचे हो ?

वरून वरून दिसायला हें एका स्त्रीचें वर्णन दिसतें. पण तें माळ्यानें बगीच्यांत वाढविलेल्या अर्धचंद्राकार वांग्याचें वर्णन आहे. हा प्रश्न ऐकतांच नारो व्यासाचीहि विनोदबुद्धि जागृत झाली. त्यानें सुद्धा असेंच कुतूहलजनक उत्तर दिलें. तो म्हणाला:—

सप्तरात्री विवर्जितः जयाते जन आवडी सेवितः
तेणेंसीं होय संयुक्तः तरी अत्यंत आवडे ॥

(कंदर्प-कांदाः श्यामकांता बाळी कंदर्पासी संयुक्त झाली तर, अथवा वांग्यांत जर कांदा घातला तर फार आवडते.) याच्याहि पुढें:–

जरी स्नेहाचेन पाडेः पूर्ण योग जरी घडेः
तरी अमृत होय रांकडेः तें पाहूनि ॥

(वांगा + कांदा यांच्या मिश्रणाला तेलाची फोडणी दिली तर त्याची गोडी अमृताहूनहि अधिक होईल.)

या उत्तरानें विसोबा खुष झाले व त्या दोन्ही कविमित्रांच्या चेहऱ्यांवर हास्याच्या लहरी शोभूं लागल्या हें सांगावयास नकोच.

अर्थश्लेषावर आधारलेला हा विनोद अत्यंत मार्मिक आहे. याला नेहमीं '**कांद्या-वांग्याच्या भरिताचा विनोद**' असें नांव देत असतात.

महानुभावांच्या काव्यग्रंथांत अभिजात विनोद, भास्करभट्ट बोरीकराच्या 'शिशुपालवधां'त आढळतो. त्यांतील कांहीं प्रसंग खालीं देत आहें.

(अ) कलिलाव्या नारदाचा उद्धवानें केलेला विनोदगर्भ उपहासः—

" जरि नव्हेची जूझ भांडण : तरी तुम्हां नाहीं जेवण :
काइ पुसो रोडिकेपण : जिया हाचि लाभू !
नाहीं केउता झगडा : तरि कैसेनि वेळु फेडा :
काळु जातसे खडाडा : कळी वीण ॥
म्हणौनि तुम्हां सायास : पडताति उपवास :
तरि आतां कैसेनि गमाल दीस : कवणीये परी ? ॥

(आ) प्रसंगनिष्ठ विनोद. भीतीनें पळणाऱ्या नारदाचें वर्णन. नारदच सांगतोः—

" पळत पळत पाचारी : एकें हातें निरी सावरीं
तेवीचि म्हणे हरि हरि : जीवा भेण !
आपुलें आपण : काइ सांघो धाकडपण :
एऱ्हवीं तुमची आण : भला पळालां ! "

(इ) रुक्मिणीची श्रीकृष्णानें केलेली चेष्टा—पहा, भास्करभट्ट बोरीकर पान १२९.

(ई) श्रीकृष्णपत्नींनीं केलेली श्रीकृष्णाची उपहासगर्भ थट्टा—पहा, भास्करभट्ट बोरीकर पान १३६ व १३७.

यांतील महत्त्वाच्या चार ओव्या अशाः—

तवं देवें म्हाणितलें : "हें काई तुम्हां पिसें लागलें :
माझें वैराग्य तिन्ही लोकीं नांदलें : तें कांई तुम्ही नेणा ?"
" आम्ही कां नेणिजे : आधीं गौळनी भोगिजे :
पाठीं व्रतबंध किजे : हें कां वैराग्य देवाचें !
बापु चांग विरक्ती : साबडिया दीक्षित कन्याहि नुरती :
एरि म्हणे " उगी वो, देवा येईल खंती : मग बुझावती ना ॥"
" चांगची देवा विरक्ति उपनली:
म्हणौनि सोळा सहस्रें अंतःपुरें प्राणिलीं:
एऱ्हवीं एकही नुरती भूतलीं: कवतिकालागीं ! (६९९–७०२)

भास्करभट्टाच्या विनोदासंबंधीं प्रो. कोल्ते यांचें मत वाचकांस 'भास्करभट्ट बोरीकर' या पुस्तकांत पाहावयास सांपडेल. त्या पुस्तकाचीं पृष्ठें १२०, १२७, १२८, १२९, १३०, १३१, १३५, १३६ व १३७.

महदंबा (कवयित्री) इच्या धवळ्यांत **हास्यविनोद**प्रसंगाचे उल्लेख आढळतात. ते असे :

(उ) द्वारकेंत श्रीकृष्ण-रुक्मिणीचा गृहप्रवेश होत असतांना " तुझा पति गौळी देवी ऐसें **विनोद** तेथ केलें नारदें " (उत्तरार्ध ६०) हा उल्लेख आढळतो.

(ऊ) श्रीकृष्णाच्या विवाहप्रसंगीं

" अनेक परीचीं पात्रें देवरायासी **विनोद** करूनि रिझविती:
पंचांग पसाए देऊनि जनवासयासी बोळवीत जाती "

(उत्तरार्ध ३९)

(ए) भोजन चालू असतांना,

" पडताळिती पाक पन्ही वाढीती कालवणें:
उधवदेव-नारद देवेसीं मीळती खुणे:
करस्थळीं भीमकेसीं **रळीया** करीती आरोगणें:"

(उत्तरार्ध ४५)

(ऐ) **रळीया** करी ब्रह्मपुत्र— (उत्तरार्ध ६३)

दामोदर पंडितकृत 'वच्छहरण' काव्यांत श्रीकृष्णाचे मित्र (पेंधा, वडजा, वाकुडा, सुधामा, वामा, बागडा इ०) हे श्रीकृष्णाचें **मनोविनोदन** करीत असल्याचा उल्लेख आहे. (ओव्या ८४ ते ९८)

श्रीकृष्णाला ते कसे हंसवीत ?—

एकु विहंगमाची करीति कूजने । एकु वानराची उत्पतने ।
एकु तगरांची झुंझणें । दाविताती ॥ ८६ ॥
एके मयूरनृत्यें नाचेति । एके राजहंसागती चालेती ।
एके तिंतुर वाउली धांवेति । श्रीकृष्णापुढें ॥ ८७ ॥
ऐसे नानाविध खेळ खेळतु । देओरायांसी रूंझी (हास्य) उपजवीतु ।
पसाएदान मागतु । चरणसेवा ॥ ८८ ॥

यानंतर आतां **ज्ञानेश्वरीकडे** वळूं. ज्ञानेश्वरी ही भगवद्गीतेवरील टीका आहे. गीता ही स्वतः भगवान् श्रीकृष्णानें सांगितली असली तरी तींत देवचरित्र नाहीं. तें पुराण नाहीं; तें संतचरित्र नाहीं. तर त्यांत सर्व प्रकारच्या मोक्षमार्गांची शास्त्रीय चर्चा आहे. म्हणून ज्ञानेश्वरीला वेदांतपर ग्रंथाचें स्वरूप आहे. अर्थात् त्यांतील मुख्य रस शांतरस हाच आहे. पण

त्यांतहि आम्हीं वर सांगितल्याप्रमाणें वक्त्याश्रोत्याच्या समीकरणाची भूमिका लक्षांत घेतली म्हणजे हास्यरसालाहि अवसर कसा सांपडला असेल याची कल्पना येऊं शकेल. ज्ञानेश्वरीच्या बोधपद्धतींत मुख्य भर दृष्टांतांवर आहे. आणि हे दृष्टांत तत्कालिक सर्व प्रकारच्या मनुष्यव्यवहारांतून आणि सृष्टि-ज्ञानांतून घेतलेले असतात. अशा दृष्टांतांत स्वभावोक्ति, वक्रोक्ति, व्याजोक्ति, अतिशयोक्ति यांचा यथोचित उपयोग केला आहे. तसेंच व्यवहारांत केवळ तात्त्विक युक्तिवादांतहि बुद्धिगम्य अशी जी जी असंबद्धता दिसून येण्यासारखी तिचाहि उपयोग ज्ञानेश्वरांनीं केला आहे. ह्या सर्व प्रकारांतून हास्य-निष्पत्ति कमीअधिक प्रमाणांत होत असेल यांत काय संशय ? असो. आतां प्रत्यक्ष कांहीं उदाहरणेंच देऊं.

कैसे प्रातीचिये वेळे । निदैवा आंधळेपणाचे डोहळे ।
कीं असते आपुले डोळे । आपण झाकी ।।
कां कवण एकु भ्रमलेपणें । मी तो नव्हें गा चोरलो म्हणे ।
ऐसा नाथिला छंदु अंतःकरणें । घेऊनि ठाके ।।
(अध्याय ६, ओव्या ७३-७४)
सांगें भुवनत्रयाचि काजळी । जे गगनामाजि उधवली ।
तिये प्रळयींचे वाहटुळी । काय अभ्र पुरे ।।
सांगे कुमुद-दळाचेनि ताटें । जो जेविला चंद्रकिरणें चोखटें ।
तो चकोरु काई वाळुवंटें । चुंबितु असे ।। अध्याय ५–१७५-६
अहो वसतीं धवळारें । मोडूनि केलीं देव्हारें ।
नागवूनि वेव्हारे । गवांदी घातली ।।
मस्तक पांघुरविलें । तंव तळवटीं उघडें पडलें ।।
घर मोडूनि केले । मांडव पुढें ।।
नाना पांघुरणें । जाळूनि जैसे तापणें ।
कां जालें आंगधुणें । कुंजराचें ।।
ना तरी बैल विकूनि गोठा । पुंसा लावोनि बांधिजे गांठा ।
इया करणी कीं चेष्टा । काइ हंसो ।।
एकीं धर्माचियां वाहणी । गाळूं आदरिलें पाणी ।
तंव गाळितया आहाळणी । जीव मेले ।। (अध्याय ९-२३१ ते २३५)
आतां मूर्खाचिये जिभे । अक्षरांचा आंबुखा सुभे ।

आणि तो ब्रह्म सभे । न रिझे जैसा ॥
कां मादुरी लोकांचा घोडा । गजपतिही मानी थोडा ।
कां कांटियेवरिल्या सरडा । स्वर्गुही नीच ॥
तृणाचेनि इंधने । आगी धांवे गगनें ।
थिल्लर बळें मौनें । न गणिजे सिंधु ॥ (अध्याय १६, २२४-६)
ना तरी भौमा नाम मंगळु । रोहिणीतें म्हणती जळु ।
तैसा सुखप्रवादु बरळु । विषयिकुहा ॥ (अध्याय ५, ११६)

दासोपंत वामन यांच्या वाङ्मयांत हास्यविनोद फारसा सांपडणार नाहीं. दासोपंत फारच रूक्ष कवि. परंतु वामनाच्या ग्रंथांत कांहीं देवचरित्राचा भाग असल्यामुळें कृष्णाच्या बाललीलांच्या वर्णनामध्यें क्वचित् एखाद्या ठिकाणीं हास्यविनोदाला जागा मिळाली आहे. परंतु अशीं उदाहरणें हुडकून काढण्यांत फलप्राप्तीच्या मानानें श्रम फार म्हणून आम्हीं त्या वाटेला गेलों नाहीं. या दोन ग्रंथकारांच्या वाङ्मयांत हास्यविनोद हुडकूं जाणें म्हणजे जिनच्या यंत्रांत वढलेल्या कापसाच्या प्रचंड ढिगांतून सरक्या हुडकून काढण्यासारखेंच आहे.

यानंतर श्री **एकनाथांचें** वाङ्मय घेऊं. त्यांत वामन व दासोपंत यांच्यापेक्षां हास्यविनोदाचीं स्थळें अधिक सांपडतात यांत शंका नाहीं. भागवतांत थोडीं पण रुक्मिणिस्वयंवरांत हास्यविनोदाचीं स्थळें बरींच आढळतात. वर्णित विषय कृष्ण व रुक्मिणि यांच्या लग्नसोहाळ्याचा असल्यामुळें, या रसाळ कवीला हास्यविनोद करण्याला जागा सांपडली आहे. विशेषतः चवदाव्या ' प्रसंगां 'त द्वारकेबाहेर निघालेल्या वऱ्हाडाचें वर्णन पहा.

वऱ्हाड निघालें द्वारकेबाहेरी । गणेश चढिन्नला उंदरावरी ।
अग्रपुजेचा अधिकारी । निर्विघ्न करी लग्नार्थी ॥
सिंहें पसरिलें जाभाडें । दुर्गा येऊनि त्यावरी चढे ।
मुक्तकेश खांडे उघडे । तेहि पुढे निघाली ॥
वेगें आल्या अष्ट मातृका । एकी चढिन्नली वृश्चिका ।
बाराही ते सूकर मुखा । वऱ्हाड देखा निघाले ॥
नेणति वऱ्हाडीणी चरबटा । स्थूल उदर, दांत थोटा ।
उंदरीं चढोनि लटलटां । ढेरपोटा कां आला ॥
कोपलिया महामातृका । शीतज्वर सोडिला देखा ।

दुर्गा सोडी विषुचिका । हागी ओकी सूटली ॥
ओकाओकी वऱ्हाडणी । एकी म्हणती पाणी ! पाणी ! ॥
उठती माशांचीं गोंगाणीं । साउली पोहाणी घाणती ।

अशाच रीतीनें अठराव्या ' प्रसंगां 'तहि कांहीं हास्यजनक ओंव्या आहेत. पण वरील वर्णनांत शुद्ध हास्यापेक्षां बीभत्स रस अधिक उमटला आहे असें कोणीं म्हटल्यास तें वावगें होणार नाहीं. जी गोष्ट एकनाथाची तीच **मुक्तेश्वर** व **श्रीधर** यांची समजावी. मात्र या कवींनीं महाभारतांतील कथानकें रंगविलीं असल्यामुळें त्यांना एकनाथापेक्षांहि हास्यविनोद रंगविण्याला थोडा अधिक अवसर सांपडला आहे.

पण एकनाथी भागवत सोडून दिल्यावर एकनाथाचा एक स्वतंत्र काव्यखंड असा आहे कीं, त्यांत हास्यरसाला सहजच आश्रयस्थान मिळून गेलें. तो म्हणजे एकनाथरचित भजनी संत खेळ आणि भारुड. वाचकांना हें माहितच असेल कीं, या संत खेळांमध्यें ग्रामिक जीवनांत ज्या निरनिराळ्या खेळांचा परिचय समाजाला नेहमीं होतो त्यांचे दृष्टांत घेऊन, रूपकें रचून वेदांत विषय सांगितला आहे. हें वेदांती प्रमेय केव्हां साररूपानें काढावयाचें असतें, तर केव्हां खेळांचें वर्णन करितांनाच ब्रह्म, माया, जीव, ईश्वर यांचा संबंध आणून दृष्टांत रूपकें यांचे अवयव सिद्ध केलेले असतात. तथापि सामान्य वाचकाच्या दृष्टीनें त्यांतील वेदांतबोधापेक्षां खेळांचीं व सोंगांचीं वर्णनें हींच अधिक चित्ताकर्षक ठरतात. यामुळें वाचक या दृष्टीनेंच तीं वाचतो. या भारुडांतील खेळांतील उतारे देऊं लागलों असतां विस्तार होईल; म्हणून कांहीं खेळ व सोंगें यांचा नुसता नामनिर्देश करितों. उदाहरणार्थ—महार, महारीण, जोहार, दिवटा, बागुल, भूत, जंगम, पिंगळा, विंचू, वासुदेव, जोगी, वैद्य, कापडी, महाबळ भट, गारुडी, डौर, ढुगढुग्या, सरोदा, बाळसंतोष, फकीर, भटीण, बैरागीण, गवळण, मरिआई इत्यादि विषयांवरील रूपकें वाचकांनीं वाचावीं. पण या पोतडींत सरकारकारभाराचे विषय, धर्मपंथांतील वादविवाद, कोट्याप्रतिकोट्या, छकडी, सवाल जबाब असेहि विषय आहेत. किंबहुना ग्रामिक बुद्धीला चित्ताकर्षक होईल असा एकहि विषय या गारुडांतून सुटला नाहीं असें म्हणतां येईल. आणि वर्णिलेल्या प्रत्येक विषयांत चमत्कृति आढळते. मग हास्यविनोदाचें प्रत्यक्ष प्रमाण कमी किंवा अधिक उमटो.

यानंतर **रामदास** व **तुकाराम** हे शिवकालीन कवि घेऊं. हे दोघेहि स्पष्टवक्ते खरे; त्यांनीं कोणाची भीडमुरवत ठेविली नाहीं. परंतु त्यांतल्या-त्यांत रामदासाच्या काव्यांत वेदांती विषय गंभीर वृत्तीनेंच वर्णिलेला आहे. नाहीं म्हणावयाला संसार, मनुष्यजीवन, यांची दुःस्थिति वर्णन करितांना मात्र क्वचित् वक्रोक्तीचा आश्रय रामदासानें केलेला आढळेल. परंतु त्यांतून हास्य असें फारसें निर्माण होत नाहीं. जें मनुष्य घर आपलें म्हणतो तेंच किडी मुंग्यादि आपलेंहि कसें म्हणतात हें वाचून उच्च प्रतीची विनोदबुद्धि जागृत होते.

तुकारामाची गोष्ट तशी नाहीं. तो निर्भीड स्पष्टवक्ता तर खराच; पण त्यानें आपल्या अभंगांत खोटे साधुसंत, बुवाबाजी करणारे ढोंगी, सांप्रदायिक गुरु, कर्मठ लोक अशांवर सडकून कोरडे ओढल्यामुळें पुष्कळ ठिकाणीं त्याच्या उद्गारांना वक्रोक्ति व्याजोक्ति यांचें स्वरूप आलेलें असून, त्यांत हास्यप्रतीति होते. म्हणून अशा प्रकारच्या कांहीं अभंगांचीं उदाहरणें देतों.

चंदनाचा शूळ सोनियाची बेडी । सुख नेदि फोडि प्राण नाशी ।।
साधुच्या दर्शना लाजसी गव्हारा । वेश्येचिया घरा पुष्पें नेशी ।।
वेश्या दासी मुरळी जगाची ओंवळी । ते तुज सोंवळी वाटे कैशी ।।
देवाचिया वस्त्रा स्वप्निंहि नाठवी । स्त्रियेशीं पाठवी उंच साडी ।।
गाईचें पाळण नयेचि विचारा । अश्वासि खरारा करी अंगे ।।
उरा लांवी उर आळंगिता कांता । संतांशीं भेटतां अंग चोरी ।।
द्विजा नमस्कारा मनीं भाव कैंचा । तुर्कांचे दासीचा लेक होय ।।
शेतांमध्यें बीज पेरिलें भाजोन । सारा देईल कोण काका त्याचा ।।

तक्र तोहि शिष्या मान दुधा म्हणे नारायण ।।
उपदेश तो जगा आपण सोंवळा इतका मांगा ।।
भगवें तरी श्वान सहज वेष त्याचा ।।
तेथें अनुभवाचा काय पंथ ।।
वाढवूनि जटा फिरे दाही दिशा ।
तरी जंबु वेषा सहज स्थिति ।।
कोरोनियां भूमि करी मध्यें वास ।।
तरी उंदिरास काय वाणि ।।

चोरे चोरातेहि करावा उपदेश ।
आपुला अभ्यास असेल तो ।।
शिंदळीच्या मार्गे वेचितां पाउलें । होईल आपुलें तिच्या ऐसें ।।
चिरगुटें घालोनि वाढविलें पोट । गरभार बोभाट जनामध्यें ।।
लटकेचि डोहाळे दाखवी प्रकार। दूध स्तनीं पोर पोटीं नाही ।।
आशा बद्ध वक्ता । भय श्रोतियाचे चित्ता ।।
आली सिंहस्थ पर्वणी । न्हाव्या भटां झाली धणी ।।
जें बोडिलें तें निघालें । काय सांग पालटलें ।।
पुराणिक म्हणविति । जाणुनि कांदे ते भक्षिति ।।
अतीत देखोनि होय पाठिमोरा । व्याह्यासी सामोरा जाय अंगी ।।
बाइलेच्या गोता आवडीनें पोसी । मातापितयांसी दवडुनी ।।
तुका म्हणे त्याच्या तोंडावरी थुंका । जातो यमलोका भोगावया ।।
साखरेची गोणी बैलाचिये पाठी । तयासी शेवटीं करबाडें ।।
मालाचे पैं पेटे वाहाताती उंटें । तयालागी कांटे भक्षावया ।।
गाढवाचे अंगीं चंदनाची उटी । राखेसवें भेटी केली तेणें ।।
सहज गुण असे जयाचिये देहीं । पालट तो कांहीं नव्हे तया ।।
माकडाचे गळां मोलाचा तो मणी । घातला चावुनी थुंके टाकी ।।
तुका म्हणे खळा नावडे हित । अविद्या वाढवीत आपुलें मतें ।।
कावळ्याच्या गळां मुक्ताफळमाळा । तरी काय त्याला भूषण शोभे ।।
गजालागीं केला कस्तुरीचा लेप । तिचें तो स्वरूप काय जाणे ।।
बकापुढें सांगे भावार्थवचन । वाउगाचि सीण होय त्यासी ॥
तुका म्हणे तैसे अभाविक जन । त्यांसी वांयां सीण करूं नये ।।
अनुताप अंगीं अग्निचिया ज्वाळा । नाहीं मृगजळा विझों येत ।।
दीप घेऊनियां धुंडिती अंधार । भेटे हा विचार अघटित ।।
तुळसि खोंवि कानीं दर्भ खोंवि शेंडी । लटकी धरि बोंडी नासिकाची ।।
कीर्तनाचे वेळीं रडे पडे लोळे । प्रेमेंविण डोळे गळताति ।।

याशिवाय खालील अभंग शुद्ध विनोदपूर्ण आहेत; म्हणून ते सबंध दिले आहेत.

सुखें बोळंब दावी गोहा । माझें दुःख नेणा पाहा ।।
आवडीचा मारिला वेडा । होय होय कैसा म्हणे भिडा ।।

अखंड मज पोटाची व्यथा । दुधभात साकर तूप पथ्या ।।
दो प्रहरा मज लहरी येती । शुद्ध नाहीं पडे सुपती ।।
नीज नये मज खालीं घाली फुलें । जवळीं न साहती माझीं मुलें ।।
अंगीं चंदन लावितें भाळीं । सदा शूळ माझे कपाळीं ।।
निपट मज न चले अन्न । पायली गहूं सांजा तीन ।।
गेलें वारीं तुम्हीं आणिली साकर । सात दिवस गेली साडे दहा शेर ।।
हाड गळोनि आलें मास । माझें दुःख तुम्हां नेणवे कैसें ।।
तुका म्हणे जिता गाढव केला । मेलियावरि नरका गेला ।।

तसेंच म्हातारी पंढरपूरच्या यात्रेला निघाली; पण संसाराचा पाश न सुटल्यामुळें दारांतूनच परत फिरली. याचें फार मजेदार वर्णन तुकारामांनीं खालील अभंगांत केलें आहे. तें असें:—

परिसें गे सुनेबाई । नको वेंचूं दूध दही ।।
आवा चालिली पंढरपुरा । वेशीपासुनि आली घरा ।।
ऐकें गोष्टी सादर बाळे । करी जतन फुटकें पाळें ।।
माझे हातींचा कलवडू । मजवांचूनि नको सोडूं ।।
वळवटक्षिरीचें लिंपन । मजवांचूनि नको फोडूं ।।
उखळ मुसळ जातें । माझें मन गुंतलें तेथें ।।
भिक्षुक आल्या घरा । सांग गेली पंढरपुरा ।।
भक्षीं नियमित आहारु । नको फारसी करूं सारूं ।।
सून म्हणे बहुत निकें । तुम्ही यात्रे जावें सुखें ।।
सासूबाई स्वहित जोडा । सर्व मागील आशा सोडा ।।
सूनमुखींचें वचन कानीं । ऐकोनि सासू विवंची मनीं ।।
सवतीचे चाळे खोटे । म्यां जावेंसें इला वाटे ।।
आतां कासया यात्रे जाऊं । काय जाऊनि तेथें पाहूं ।।
मुलें लेंकरें घरदार । माझें येथेंचि पंढरपुर ।।
तुका म्हणे ऐसे जन । गोवियेले मायेंकरून ।।

एक म्हातारा काशीला निघाला त्याचेंहि वर्णन असेंच विनोदी आहे—

जातो वाराणसी । निरवी गाई घोडे म्हशी ।।
गेलों येतों नाहीं ऐसा । सत्य मानारे भरंवसा ।।
नका काढूं माझीं पेवें । तुम्ही वरळा भूस खावें ।।

भिकारियाचे पाठीं । तुम्ही घेउनि लागा काठी ॥
सांगाल जेवाया ब्राह्मण । तरी कापाल माझी मान ॥
बोकलिया बोका । म्यां खर्चिला नाहीं रुका ॥
तुम्हीं खावें ताकपाणी । जतन करा माझें लोणी ॥
नाहीं माझें मनीं । पोरें रांडा नागवणी ॥
तुका म्हणे नष्ट । होतें तैसें बोले स्पष्ट ॥

यानंतर आतां **लोककथा, लोकगीतें आणि म्हणी** यांसंबंधीं दोन शब्द लिहितों. जगांतील कोणत्याहि भाषेंतील या प्रकारच्या वाङ्मयांत विनोद पुष्कळ आढळतो यांत शंका नाहीं. लोककथांपैकीं पुष्कळशा अद्भुत-रसात्मक असतात; त्यांत विनोद नसतो. परंतु ज्यांत मनुष्येतर प्राण्यांना मनुष्यांचें रूप देऊन त्यांच्या गोष्टी लिहिलेल्या असतात त्यांत सहजच विनोद निर्माण होतो. मनुष्य व मनुष्येतर प्राणी यांचा बरोबरीनें खेळीमेळीनें व्यवहार व त्यांचीं संभाषणें—संवाद यांतील भूमिका सहजच विनोदी ठरते. या दृष्टीनें हितोपदेश, पंचतंत्र, इसॉप्स फेबल्स या ग्रंथांचीं मराठींतील भाषांतरें वाचणाराला सहजच विनोद आढळतो. कोल्ह्याच्या धूर्तपणाच्या गोष्टी हास्यकारक असतात. पण स्वत: कोल्ह्याचीच फजीति झाली अशाहि कांहीं गोष्टी आढळतात. त्यांत धूर्त कोल्ह्यावर बाजू उलटलेली पाहून तर विशेष हंसूं येतें. झोंपडीवर आत्मरक्षणाकरितां पिलांसह कोंबडी चढून बसलेली असते. तिला भुलवून खालीं आणण्याकरितां कोल्हा खुषामती करितो. तेव्हां " मला झोंपडीवरची हवाच चांगली मानवेल, असें वैद्यानें सांगितलें आहे " हें कोंबडीचें उत्तर ऐकून कोण हंसणार नाहीं ? पण अशा गोष्टींचा विस्तार येथें करितां येत नाहीं.

लोकगीतांतील पुष्कळशीं गाणीं लहान मुलांच्या करमणुकीकरितां रच-लेलीं असतात; किंवा खेळकर वृत्तींतील अगदीं तरुण मुलींनीं म्हणावयाचीं असतात. यामुळें तीं सयमक म्हणून खऱ्या कवितांसारखीं दिसलीं तरी पुष्कळशीं निरर्थक असतात. त्यांत असंबद्धेचा स्वैरसंचार किंवा नंगा नाच असतो. अर्थात् त्यानेंच हंसूं येतें. तसेंच कांहीं गाण्यांतून व्यवहारांतील धूर्तपणा किंवा मिस्किलपणाहि असतो. उदाहरणें द्यावयाचीं तर नणंदा-जावांची निंदा, धूर्त सुनेचा कांगावा, माहेरच्या मंडळींची अतिशयोक्त स्तुति इत्यादि होत. दमडीच्या तेलाचा अद्भुत इतिहास वर्णिलेल्या हदग्याच्या

गाण्यांत शेवटच्या कडव्यांत सून म्हणते : "सासुबाई! सासुबाई! अन्याय झाला। चार चाबुक अधिक मारा। पण दूधभात जेवायला घाला॥" पण कित्येक गाण्यांत सुनेवरहि बाजू बेतल्याचें वर्णन असतें. एका गाण्यांत असें वर्णन आहे कीं, सुनेला रुसण्याचा अधिकार नसतां ती लाडकी म्हणून रुसून बसली. सर्व मंडळींनीं परोपरीनें तिची समजूत काढण्याचा प्रयत्न केला. तो फुकट गेला. शेवटीं नवरोबानें येऊन चवदावें रत्न दाखविलें. तेव्हां सुनबाई उठून निमुटपणें घरांत गेली. अशींच आणखीहि लोकगीताचीं उदाहरणें देतां येतील.

यानंतर आतां म्हणींकडे वळूं. म्हणी ह्या अयमक किंवा सयमकहि असतात. त्यांना सूत्ररूपाचें म्हणजे अगदीं संक्षिप्त स्वरूप असतें. यामुळें त्यांतील अर्थ अगदीं ठांसीव म्हणजे बंदुकींत भरलेल्या दारूसारखा असतो. आणि केव्हां केव्हां विनोदाची ठिणगी लागतांच त्यांतून हास्याचा बार उडतो. तें कसें हें खालील उदाहरणांवरून दिसून येईल.

वानराची मैत्री, अंगाच्या चिंध्या.
वांझोटीला कातबोळ कशाला?
मांजर करी एकादशी, उंदिर मारून भरी कुशी.
नाक खाजवलें, नकटें वरमलें.
सवत साहिना, लेंकरूं होईना.
चट्टीपट्टीचा बोभाटा, आणि झिपरी मारी झपाटा.
साप म्हणूं नये बापडा, आणि नवरा म्हणूं नये आपला.
आपण नागवी, अन् म्हणे पाहणारे लबाड.
आम्हीं खावें, तुम्हीं प्यावें, जमाखर्च तुमच्या नांवें.
तूं दळ माझें, आणि मी दळीन गांवच्या पाटलाचें.
बायको दुसरी, फजीति तिसरी.
जिचा भांग वांकडा, तिचा संसार फांकडा.
गंध उगाळतां कष्टी, अन् आवडीनें भांग घोटी.
मिया बिबी राजी, तर काय करील काजी?
आऊचा काऊ, तो म्हणे माझा मावसभाऊ.
बिबी आये उमरी, तो मियां चले कबरी.
ये ग साळू, आपण दोघी लोळूं.

कानावर पगडी, आणि घरीं रांड उघडी.
मुंगीला मिळाला गहूं, कुठं ठेवूं कुठं न ठेवूं !
देव नाहीं देव्हारीं, धुपाटणेंवाला उड्या मारी.
दिवस गेला नागव्यानीं, आणि न्हातांना पडदणी.
मांजर गेलें लुटीं, आणल्या चार मुठी.
आड जीभ खाई, आणि पडजीभ बोंबलत जाई.
रात्रभर दळी, आणि पेल्यांत पीठ भरी.
राजविलासी, पण कोंबडें पलंगासि.
पाटलाचा घोडा, महाराला भूषण.
आंधळ्याला आमंत्रण, दोघांची तयारी.
नमन चार घटका, आणि कथेचा चुटका.
राजाची स्वारी, आणि मशालजीचा घातवार.
सतीचा वसा घेतल्यावर, कुल्ले भाजण्याचं भय कसलं ?
घरांत वाजेना सूप आणि बाहेर मिशीला तूप.
पुढें पाठ, मागें सपाट, आणि गुरूचा मात्र बोभाट.
मिळाल्या सात सुगरणी, अन् भाजी राहिली अळणी.
नडीचें घोडें पडित, आणि आवडीचें कुत्रें चावडींत.
पहिला नवरा जनाचा आणि मागला नवरा मनाचा.
उंदराला मारावयाला गेलों, आणि गणपतीला लागलं.
धुंधुरमासाचा बेत आणि नक्ताचं जेवण.

मराठेशाहींत जानपद काव्यांना उत्तेजन मिळालें. पैकीं पोवाडे हे वीररसप्रधान असल्यामुळें त्यांत विनोदाची अपेक्षा करितां येत नाहीं, आणि लावण्या प्रायः शृंगारिक म्हणून त्यांतहि पण ती करितां येत नाहीं. तथापि परशुराम कवीची एक लावणी सर्वस्वीं विनोदपर अशी आढळली म्हणून ती देतोंः—

“ लष्करचें काय सुख सांगूं गे तुज नारी। तुझे प्रीतिस्तव तें सोडून राहिलों घरीं ॥ ध्रु० ॥

आम्ही बाळ सराईत आधींच घोडेस्वार । जातांच लागला लष्करांत रोजगार। दिला बसाया सभल घोडा धन्याचा प्यार । पंगतीचें ताट दिलें मशाल खिजमद्गार । उमतीचा तवर केली झड घालून तलवार । बक्षिसा

मिळविल्या चवरीन् अबदागीर । दौलत मिळविली भर उंट दोन चार । मग आली तुझी सय जीव करतो हुरहुर । धन्याची रजा चौमहिन्यांचा करार । कुच मुक्काम दर मुक्काम आलों कासारबारीं । केली गर्दी भिलानें दौलत नेली सारी । लष्करचें काय सुख सांगूं गे तुज नारी । तुझे प्रीतिस्तव तें सोडून राहिलों घरीं ।। १ ।।

दोन चार पांघरुणें आला आंगावर लेऊन । नारीचे दिपले डोळे लिभास पाहून । करी गोडगोड जेवाया समया लावून । करी खुशामत अर्जीनें पुढें उभी राहून । आज लाख मिळविले हंरी विसरला देऊन । बरे आले बेतशीर घरीं आपले जीव घेऊन । वडिलांची अर्धी भाकर खाऊं धुऊन । आहेवपण भोगीन कपाळीं कुंकू लाऊन । गेली महालामध्यें दिला पलंग बिछाऊन । शेजारीं निजले दोघे लई प्रीत लाऊन । भोगिला विलासे समया लाऊन चारी । मज रुपासारखा जोडा असा बेबहारी । लष्करचें काय सुख सांगूं गे तुज नारी । तुझे प्रीतिस्तव तें सोडून राहिलों घरीं ।।२।।

गेली रात्र उगवला दिनमान दुसऱ्या दिवशीं । लगबगून उठली होती चतुर नार हावशी । वांटिती साखरा जन नारीला पुसती । चुडेदान दिलें अंबिका पावली नवशी । आंघोळीस पाणी ठेवून ऊन ऊन सरशी । लावी उटणें चौरंगावर होऊन सरशी । " माथ्याला टक्कल कशाचें हो गुणराशी । दोन्ही खांद्याला दोन्ही घट्टे, बांधल्या गरशी । वाकडा हात लुळा, देह झाली झांजरशी । टांचांच्या गेल्या भेगा असून सुखवासी" लष्करचें० ।।३।।

" रात्रंदिस होती घोड्यावरती स्वारी । रांगडा मुलुख तिथें लढाई केली भारी । पाठीशीं ढाल खांद्यावर बंदुक आमच्या । कंबरेला साज परदाळे सुऱ्या निमच्या । आम्हीं केली लढाई पाछायाशीं रुमच्या । करकरा निरपल्या जेव्हां चमाचम चमच्या । गोळ्यांचा वरसतो पाऊस अती सुमसुमच्या । रक्ताचे वाहती पूर नद्या रुमधुमच्या । लढणार असाम्या निवडक जाण आमच्या । तिथें पाणी मिळेना रुप्याचा एक चमचा । निसंग केली लढाई पेटलों भरी । सोन्याचे मंदिल तुरे दिले जरतारी " ।। लष्करचें० ।। ४ ।।

इतकें ऐकुन नार हर्षली चित्ता । लष्करचा गडी एक याला जामीन होता । यानें मुळापासून सांगितली अवघी वार्ता । " माथ्याला टक्कल पडलें मोळी वाहतां । खांद्याला पडले घट्टे बादले वहातां । बादल्याची मोडली

काठी याचे हातां । याला सकाळींच उठून मारती लाता । जेव्हां झाली लढाई बुणग्यांमधीं हा होता । पोषाक पळाला घेऊन येतां येतां । हेलपाटा पडला इथवर याच्याकरितां" । नारीचें झिजलें कपाळ पायां पडतां । वाण्याची उचापत देऊं कशानें मी आतां । विठू परशरामाचे छंद असेग बेबहारी । भगलीच्या उडाल्या भगल भणभण सारी ॥ लष्करचें० ॥ ५ ॥"

या लावणीबरोबरच रामजोशांच्या एका प्रसिद्ध लावणीचा उल्लेख केला पाहिजे. ती लावणी 'छेकापन्हुति' ही होय. तिचा प्रारंभ "राधासखि संवादी छेकापन्हुति हे आयका । रसिक हो काय चतुर बायका" असा आहे. यांत राधा कांहीं कांहीं निजस्थिति वर्णन करिते तेव्हां तिच्या सख्या तें वर्णन कृष्णपर लावून "तो कृष्ण काय?" म्हणून विचारतात, आणि राधा हंसून "नाहीं ग" असें म्हणून इतर वस्तुपर अर्थ लावून दाखविते. तीच गोष्ट उलट कृष्णासंबंधानेंहि. अशा मिळून दोन लावण्या होतात. यांत शृंगारिक वर्णन उत्तान असून बरेंच अश्लीलहि आहे. पण 'कवि-राजा' तर्फे इतकें म्हणतां येईल कीं इतकी विनोदी अपन्हुति इतर क्वचित्‌च सांपडेल. त्यांत श्लेष फारच मनोरम साधले असून त्यांवरून रामजोशांची विद्वत्ता व विनोद-प्रियता दोन्ही सारखींच दिसून येतात. मात्र थोडी कुचेष्टाच करावयाची तर 'रसिक हो काय चतुर बायका' याऐवजीं 'रसिक सज्जन हो काय चहाटळ हे पुरुष' असें आम्ही म्हणूं. कारण अशी अपन्हुति स्त्री-कवयित्री झाली तरी कधींहि लिहिणार नाहीं.

असो; यानंतर इंग्रजी अंमल सुरु झाल्यावर वर्तमानपत्रें सुरू झालीं. यामुळें मन खुलें करून बोलण्यासहि सुरुवात झाली. त्याबरोबर विनोदबुद्धि थोडीशी जागृत झाली. परंतु प्रथम प्रथम ती हलक्या प्रतीची होती. ती एकंदरीनें क्रांतिच होती. म्हणून विष्णुशास्त्री यांना तिचा उल्लेख करावा लागला. परंतु ज्ञानप्रकाशांत 'घोल्या घुबड', 'पिशाच', 'वेताळ' या टोपण-नांवांखालीं जे थोडे विनोदी लेख त्यांच्यापूर्वी प्रसिद्ध झाले तेवढ्यावरच शास्त्रीबुवांना या क्रांतीचा उल्लेख करतांना भागवून घ्यावें लागलें. हा तेव्हांचा विनोद कितपत हीन होता याचें एकच उदाहरण देतों त्यावरून लक्षांत येईल. खालील टीका पुनर्विवाह या विषयावर होतीः—

"म्हातारपण झालें तरी अद्याप नवरा होण्याची त्यांची इच्छा आहेच आणि तेंहि नवरा कोणाचा म्हणाल तर विधवेचा. हराहरा विधवेचा नवरा!

आजपर्यंत आम्ही बोडकीस कुंकवाची उठाठेव नसते असें ऐकत होतों. पण बोआ तें खोटें! बोडकीस दोन कुंकवांची उठाठेव. एक पहिल्या आणि एक दुसऱ्या. इतके दिवस आम्हांस असें वाटत होतें कीं, विधवेचें कपाळ आणि कुंकूं ह्यांचें विलक्षण वैमनस्य आहे, पण तसें कांहीं नाहीं. त्या दोन पदार्थांचा फारच स्नेह अलिकडे झाला आहे. बरें झालें बोआ कोणाचेंहि वांकडें नसावें. पहा कीं, ह्या मिलाफापासून अनेक फायदे होतील त्यांत संशय नाहीं. एक तर बांगड्या विकणारे कासार व दुसरे कुंकुवाले ह्यांच्या जिनसांचा अधिक खप होईल, व त्या बिचाऱ्यांचीं पोटें चांगलीं चालतील. दुसरा फायदा असा कीं, कांहीं बोलावयाची सोय नाहीं. त्या फायद्याकरितां पाहिजे तें नुकसान सोसावें अशी त्याची योग्यता आहे. तो कोणता म्हणाल तर तो ऐका. अहो ज्या कित्येक दैवशाली पुरुषांच्या पहिल्या बायका मरतील त्यांस ह्यापेक्षां दुसऱ्या अधिक मजेदार मिळतील. ठीकच! चांगली रुळलेली सडक कोऱ्या सडकेपेक्षां चालण्यास विशेष सुखावह हें उघड आहे. कोऱ्या नव्या घरापेक्षां वापरलेलें घर चांगलें. कारण त्यांत नांदणारास तें यशस्कर व धार्जिणें होतें अगर नाहीं ही त्याची परीक्षा झालेली असते. तद्वत् कुमारिकेपेक्षां विधवा चांगली रुळलेली असल्यामुळें अधिक मजेदार व मारू ह्यांत कांहीं संशय नाहीं."

इंग्रजी अंमल सुरू झाल्यानंतर स्वतंत्र विनोदी वाङ्मय लिहिण्यासहि थोड-थोडी सुरुवात झाली. विनोदाला किंचित् प्रतिकूल अशी पद्यरचना किंवा काव्य याच्या जागीं गद्य पुढें येऊन सरसावलें. तथापि, जुन्या संस्कृत पंडितगिरीची वृत्ति सर्वस्वीं लोपली नव्हती. ती संस्कृताऐवजीं मराठी गद्यांतून प्रकट होत होती इतकेंच. यामुळें अनेक प्रकारच्या इंग्रजी वाङ्मयाचा अभ्यास केलेला, स्वतः मनानें विनोदशील असणारा, आणि एका मोठ्या क्रांतीच्या वेळीं क्षितिजावर येणारा, असा स्फूर्तिशाली सहृदय रसिक लेखक म्हणजे विष्णुशास्त्री चिपळूणकर प्रकट होईपर्यंत, पूर्वीच्या मराठी गद्य लेखांतून चांगलीं विनोद-स्थळें दाखवून देणें हेंहि काम, संस्कृत वाङ्मयांतील विनोदस्थळें दाखविण्या-इतकेंच, अवघड होऊन बसलें होतें. एका अर्थी कृष्णशास्त्री व विष्णुशास्त्री या दोघांची बुद्धिमत्ता एका तोलाचीच असतां विनोदाचा लवलेशहि बापाच्या लिखाणांत सांपडूं नये व त्याचें स्पष्ट रूप मुलाच्या लिखाणांत प्रकट व्हावें, याचा बोध घेणें म्हणजे तत्कालीन स्थित्यंतरावर पडत असलेला प्रकाश पाहणें

होय. बुद्धिमत्ता व विद्वत्ता तीच असतां बापानें व मुलानें ज्या हेतूनें वाङ्मय लिहिलें, त्या हेतूच्या फरकांतच हा बोध पाहिला पाहिजे. विष्णुशास्त्री यांची जगाकडे पाहण्याची दृष्टि वेगळी होती. त्यांच्या रसिकपणाला व्यावहारिक स्वरूप होतें. त्यांना कांहीं गोष्टींची निंदा-निर्भर्त्सना बुद्ध्याच करावयाची होती. कांहींकां-विषयीं द्वेष उत्पन्न करावयाचा होता. यामुळें वक्रोक्ति आणि एकंदरीनें हास्यरस यांचा उपयोग अधिक करणें क्रमप्राप्तच होतें. एका दृष्टीनें मुलगा बापापेक्षां अधिक 'संभावित,' तर दुसऱ्या दृष्टीनें कमी संभावित व अधिक उपद्रवी होता!

विष्णुशास्त्री देखील पंडितगिरीकडे थोडेसे झुकणारेच होते. तथापि जुन्या पंडितगिरींत व नव्या पंडितगिरींत हा फरक आहे कीं, पहिलीचें ध्येय कांहीं विशिष्ट वर्गाला उद्देशून विशिष्ट विषयच सांगण्याचें होतें; पण नव्या पंडितगिरीचें ध्येय सर्वच विषय शक्य तितक्या अधिक लोकांना उद्देशून समजून सांगण्याचें आहे. पहिलें ध्येय साधण्याला विवेचनपद्धति अवघड व परिभाषा कूटबद्ध असली तरी चालत असे. पण दुसरें ध्येय साध्य व्हाव-याचें असेल, तर विवेचनपद्धति सोपी व भाषाहि साधी आणि व्यवहारां-तील वापरावी लागते. याशिवाय आणखीहि एक गोष्ट आवश्यक असते. ती ही कीं, सामान्य लोकांना बोध करावयाचा, तर तो त्यांना खुषींत ठेवून करावा लागतो. आणि कोणालाहि खुषींत ठेवावयाचें तर त्याला विनोदा-सारखें दुसरें साधन नाहीं. विनोद करून दुसऱ्याला हंसविणें ही गोष्ट खरोखर वाटते तितकी सोपी नाहीं. शिवाय फिरून तो ग्राम्य विनोद नव्हे, तर प्रतिष्ठित विनोद करून! समाजांत कांहीं नुसते विद्वान् असतात, तसे कांहीं नुसते विनोदी लोकहि असतात. पण विद्वान् असून विनोदी असे प्रायः थोडे आढळतात. सेंटबूव्ह या फ्रेंच तत्त्वज्ञानें असें म्हटलें आहे कीं, " It is not given to everybody to make the mind laugh; and what pleasures can surpass those of the mind ? " प्रतिष्ठित-पणाचा विनोदहि पुष्कळ लोकांना आपआपल्या मनांत सुचूं शकेल. आणि तो सुचण्याइतके सहृदय व रसिक जुने पंडित खचित होते. पण विद्या-विषयक ग्रंथ लिहितांना त्यांच्या डोळ्यांपुढें फार मर्यादित व तज्ज्ञ असाच वर्ग असे म्हणून, व विद्यार्थ्यांना पाठ शिकवितांना प्रतिष्ठा व गांभीर्य राखणें सहजच अवश्य म्हणून, विनोदाचा उपयोग त्यांच्याकडून सहसा केला जात नसावा, असें वाटतें. पण छापखाने निघाल्यापासून ग्रंथकारांच्या डोळ्यां-

पुढचा मर्यादित व तज्ज्ञ वर्ग जाऊन, त्यांच्या जागीं वर्तमान व भविष्य-काळांतील अफाट व अतज्ज्ञ वाचकवर्ग दिसूं लागला असावा. राजेलोकांची खुषमस्करी करण्याऐवजीं आतां समाजाची खुषमस्करी करण्याचा प्रसंग आला. अर्थात् ती चांगली करावयाची तर मनुष्यस्वभावाच्या अंतरंगांत शिरूनच केली पाहिजे. कोणाच्याहि अंतरंगांत शिरावयाचें, तर तें हास्यविनोदानें जितकें सुलभ होतें तितकें दुसऱ्या कशानें होऊं शकत नाहीं, हा जगाचा अनुभव आहे. दुसराहि एक विचार आहे. तो असा कीं, राजेलोकांची भिस्त आपल्या सैन्यावर; आणि सैन्य स्वाधीन राखण्याचें कार्य हुकमतीशिवाय व दराऱ्यावांचून होत नाहीं. याच्या उलट राजेलोकांशीं टक्कर देण्याची इच्छा धरणारांचें सैन्य जनता हेंच होय. आणि तें सैन्य स्वाधीन राहावयाचें असतां, तेथें हुकमत व दरारा हें साधन होऊं शकत नाहीं; तर प्रेम व विनोद यांच्या योगानें अनुनय करणें हेंच होऊं शकतें. व्हॉलटेअर एका पत्रांत आपल्या मित्राला लिहितो, " I have no sceptre but I have a pen. " (माझ्या हातीं राजदंड नाहीं, नुसती लेखणी आहे. पण राजाला म्हणावें सांभाळून रहा!) आणि खरोखरच त्या लेखणीनें क्रांति घडवून आणली. जर्मन तत्त्ववेत्ता नीत्शे यानें असें म्हटलें आहे कीं, " जनता वश करून आपल्या मागून न्यावयाची, तर त्या कामीं ' हंसणाऱ्या सिंहा'ची योजना केली पाहिजे. " हें विधान नीत्शेच्या नेहमींच्या विधानपद्धतीप्रमाणें अत्यंत ठसकेदार व चमत्कारिक असें आहे. मेंढ्या वळवून नेऊन घरांत घालावयाच्या कामीं कुत्र्यांचा उपयोग मेंढपाळ करितात. हे कुत्रे संरक्षक खरे; पण कदाचित् त्यांच्या भुंकण्यामुळें मेंढ्यांना त्यांची भीति वाटून तें कार्य होत असावें. पण मनुष्यसमाजरूपी मेंढ्यांना वळवून नेण्याचे कामीं सिंहांचा उपयोग करावयाचा, व फिरून ते सिंह हंसरे असावयाचे, ही कल्पना अजब खरी! सिंह हे मनुष्यभक्षक म्हणून प्रसिद्ध आहेत, मनुष्यरक्षक म्हणून नव्हत. त्यांची गुरगुर व गर्जना माणसाला गर्भगळित करणारी आहे. पण गुरगुरण्या-गर्जण्याऐवजीं सिंह हा स्वतः हंसूं लागला व माणसांना एखाद्या विदूषकाप्रमाणें हंसवूं लागला तर केवढा चमत्कार होईल? पण नीत्शेची कल्पना जगांतील विनोदी लेखकांनीं सिद्ध करून दाखविली आहे. जुन्या काळांतले शूद्रक, ॲरिस्टोफेनीस, ल्यूशिअन; मध्ययुगांतले इरॅसमस, रॅबेले, चॉसर, बटलर,

सर्वेंटिस; आधुनिकांतले व्हॉल्टेअर, लेंसिंग, माँटेन, मोलिअर, स्टर्न, स्विफ्ट, गोल्डस्मिथ, ॲडिसन, चार्लस लँब, मार्क ट्वेन, मॅक्सऑरेल, बॅरी, अनातोल फ्रान्स, बर्नार्ड शॉ, चेस्टरटन, चिपळूणकर, परांजपे, कोल्हटकर, गडकरी इत्यादि मंडळींना 'हसणारे सिंह'च म्हणतां येईल. या मनुष्य-सिंहांची बुद्धिमत्ता सिंहशक्तीसारखी प्रबल असून, त्यांनीं आपल्या विनोदी हास्योत्पादक लेखांनीं अज्ञान व भोळेपणा यांचा प्रचंड संहार केला. सिंह स्वतःचें तोंड उघडून ग्रास करितात, तर या लेखकांनीं हंसण्याच्या जोरानें लोकांचीं तोंडें उघडून त्यांचा ग्रास केला! सिंह आपल्या सान्निध्यानें भूप्रदेश सभय करितात, तर या लेखकांनीं मनुष्यमात्रांचीं मनें निर्भय केलीं!

स्वतः विष्णुशास्त्री यांना विचारक्रांति घडवून आणावयाची होती. तथापि सुधारकांनीं राजकारणाला बगल देऊन प्रथम समाजजीवन व धर्म यांवर आपलें हत्यार उपसलें, यामुळें विष्णुशास्त्र्यांनींहि आपला हल्ला प्रथम या सुधारकांवरच चढविला. जुन्या संस्कृतीवर अन्यायानें झालेले हल्ले त्यांना दुःसह वाटले यामुळें त्यांनीं समाजसुधारक, प्रार्थनासमाज, ब्रह्मसमाज, आर्यसमाज यांच्यावर बरीच खरमरीत टीका केली. सरकारी नोकरींत स्वतः राहून सर्व प्रकारचा ऐषआराम भोगावा, इंग्रजी राज्यपद्धतीचे गोडवे गावे आणि गरीब बिचाऱ्या निराश्रित समाजावर तोंडसुख घ्यावें असें वर्तन घडणारे लोक सरकारी पदव्या घेऊन मान्यतेला चढत, याचें वैषम्य वाटून त्यांनीं रावबहादुर लोक हे प्रातिनिधिक समजून त्यांच्यावर बरीच विनोदी टीका केली आहे. तथापि शास्त्रीबुवांच्या विनोदांत ग्राम्यपणा नसून विद्वत्तेचीच चमक असे. शास्त्रीबुवांनंतर केसरींतून आगरकर, गोळे, वासुदेवराव केळकर यांनीं मधूनमधून विनोदी लेख लिहून शास्त्रीबुवांची परंपरा चालू ठेविली. त्यांचा हल्ला रा. ब. कुंटे, मलबारी अशांवर असे. पुढें आगरकर यांनीं 'सुधारक' पत्र काढलें. त्यांत वक्रोक्ति, व्याजोक्ति यांचा किती वर्षाव केला आहे हें प्रसिद्धच आहे. मात्र ते विनोदाकरितां विनोद लिहिणारे नसून मतप्रतिपादनाच्या भरांत त्यांच्या हातून विनोद निर्माण होई. येथें पुर्णवैभव व हिंदुपंच या पत्रांचाहि उल्लेख केला पाहिजे. मात्र त्यांच्या विनोदांत ग्राम्यता, अश्लीलता पुष्कळच असे.

श्री. कृ. कोल्हटकर

विनोदी गद्य वाङ्मयाला खरी सुरुवात सन १८९२ पासून झाली, आणि ती कै. श्रीपाद कृष्ण कोल्हटकर यांनीं केली. हास्यरसाची मीमांसा मीं थोडीशी प्रथम ' सुभाषित व विनोद ' या माझ्या पुस्तकांत केली. स्वतः कोल्हटकर व मीं यांनीं एकमेकांशीं या विषयावर अनेक वेळां विचार-विनिमय केलेला आहे. स्वतः ते मोठे मार्मिक लेखक असून, त्यांनीं आपल्या टीकात्मक लेखांतून कलेची चिकित्सा अनेक अंगांनीं केली आहे. परंतु योगायोग असा कीं, खुद्द विनोदकलेच्या संबंधानें त्यांनीं आपलें तत्त्वज्ञान कोठेंहि सविस्तर मांडलेलें आढळत नाहीं. याचें एक कारण असें कीं, परीक्षणाकरितां व टीकात्मक लेख लिहिण्यासाठीं जे ग्रंथ त्यांच्याकडे आले, त्यांत 'विनोदी' या सदराखालीं पडणारा असा प्रायः एकहि ग्रंथ नव्हता. ज्यांना विनोदी म्हणतां येईल असा एकच मराठी ग्रंथकार त्यांच्या तावडींत सांपडला. तो म्हणजे कै. शिवरामपंत परांजपे हे होत. पण परांजपे हे त्या काळीं वेगळ्या पेशांत पुढें आले होते; म्हणजे, वीररसमिश्रित शोकपर्यवसायी नाटकाचे रूपांतरकार या नात्यानें. हें रूपांतर ' मॅकबेथ 'वरून केलेलें आहे. त्याचें नांव ' मानाजी-राव. ' या ग्रंथांत परांजपे यांच्या पद्धतीप्रमाणें, त्यांना अप्रिय असलेल्या एका वर्गाची टवाळी करण्याकरितां, एक दोन प्रवेश विनोदपर असे घातले आहेत. उदाहरणार्थ, एका दारुड्या देवडीवाल्याच्या तोंडून सुधारकांची निंदा करविली आहे. त्यावर कोल्हटकरांनीं, '' खरोखर स्वार्थ साधण्याकरितां आजपर्यंत कोणीहि शेक्स्पिअरला अशा नवीन थाटानें बिगारीस धरलें नव्हतें.'' असा शेरा मारून, आणि मॅकबेथचें आणखी एखादें वेगळें भाषांतर झालें, तर एखादा सुधारक भाषांतरकार आपल्याला हवा तसा देवडीवाला निर्माण करील व त्याच्या तोंडून दुर्धारकांची हवी तशी निंदा करून घेईल असें म्हणून, या निंदेचीं ठसठशीत अशीं चार पांच वाक्येंहि त्यांनीं दिलीं आहेत. पण हा नुसता कोंपरखळ्यांचा खेळ झाला. विनोद या विषयाशीं समोरासमोर भिडून, त्याच्याशीं युद्ध करून, त्याला हस्तगत करून, त्याला समोर आडवा मांडून, शवच्छेदनाप्रमाणें त्याची ॲनॅटमी व फिजिऑलॉजी यांचें वर्णन करण्यासारखी संधि कोल्हटकरांना कोठेंच मिळाली नाहीं. त्यांचीं नाटकें व विनोदी लेख हीं तर प्रत्यक्ष विनोदी कलेचीं उदाहरणेंच. त्यांत ते विनोदचिकित्सा कशी करणार ? ग्रीनरूममध्यें रंगून पात्र रंगभूमीवर आलें, म्हणजे त्याला ग्रीन-

रूमची म्हणजे रंगपटाची आठवणहि होतां कामा नये; किंवा झाली तरी ती त्यानें दाखवितां कामा नये. त्याप्रमाणें, आपलीं नाटकें व 'साहित्य-बत्तिशी' यांतील विनोदी पात्रांच्या रूपानें स्वतः कोल्हटकरच रंगून लेखन-रंगभूमीवर आलेले असल्यामुळें विनोदी पात्रें रंगवितांना व त्यांची सजावट करितांना कोणते रंग कसे वापरावे, चांगले रंग कोणते, वाईट कोणते, कोणत्या पात्राच्या वर्णाला कोणता रंग शोभेल व कोणता शोभणार नाहीं, व शोभा साधून जाण्याकरितां रंगांचें मिश्रण कसें करावें, इत्यादि गोष्टी त्यांना सांगतां आल्या नाहींत. तसेंच 'विनोदाची वेषभूषा' या विषयावर पुष्कळसें तत्त्वज्ञान त्यांना लिहितां आलें असतें; पण तें त्याच कारणानें त्यांना लिहितां आलें नाहीं.

'विनोद व हास्यरस' यांविषयींची कोल्हटकरांची चिकित्सा 'साहित्य-बत्तिशी'ची प्रस्तावना व 'माझे टीकाकार' हा त्यांतील तेरावा लेख, हीं एकत्र करून वाचिलीं असतां कळून येईल. या प्रस्तावनेंत कोल्हटकरांनीं हिंदु समाजाचा भोळसटपणा, अज्ञान, हटवादीपणा, फाजील पुराणप्रियता इत्यादि गोष्टींविषयीं उल्लेख करून असें मत दिलें आहे कीं, या समाजांत "व्यव-हारापेक्षां परमार्थाचें, प्रवृत्तीपेक्षां निवृत्तीचें व कर्मयोगापेक्षां कर्मसंन्यासाचें जें वर्चस्व चालू आहे, त्यामुळें संसार मिथ्या आहे, कामक्रोधादि षड्रिपूंचें दमन करणें हेंच मनुष्याचें कर्तव्य, तें केल्यावांचून त्याची जन्ममरणाच्या फेऱ्यांतून मुक्तता होत नाहीं, याच विचाराचें चोहोंकडे साम्राज्य दिसून येतें. जेथें ऐहिक सुखाबद्दल इतकें तीव्र औदासिन्य, तेथें कार्याबद्दल अव्यभिचारी व तीव्र तळमळ कोठून राहणार ? तशी तळमळ असल्यावांचून सिद्धि तरी कशी प्राप्त होणार ?" तथापि "हळूहळू ही स्थिति पालटत आहे, क्रांति घडून येत आहे, राजकीय नेत्यांकडून समाजसुधारणा व कर्म-योग यांचा उपदेश होण्यास सुरुवात झाली आहे, हक्कांच्या बरोबर जबाब-दारीचीहि जाणीव होत आहे, कोरड्या वक्तृत्वापेक्षां कळकळीचा ओलावा असलेल्या कृतीस प्राधान्य मिळूं लागलें आहे; तात्पर्य, सामाजिक सुधारणेची उपहासास्पदता कमी होऊन, निदान विचारापर्यंत प्रगतीची मजल येऊन ठेपली आहे." अशा तऱ्हेचे आशावादी उद्गार त्यांनीं काढले आहेत. आणि ही "प्रगतीची मजल आणखी पुढें नेण्याला विनोद हें मोठें साधन होत असल्यामुळें, 'साहित्यबत्तिशीं'तील लेखांच्या द्वारें त्या साधनाचा

उपयोग मीं मुद्दाम केला," असा आपला हेतु कोल्हटकरांनीं प्रकट केला आहे. शेवटीं ज्ञान हें अर्थात् अज्ञानाचा निरास करणार. परंतु ज्ञान होण्याला प्रथम जिज्ञासा उत्पन्न व्हावी लागते; व जिज्ञासेचा उगम संशय-बुद्धींत होतो. ती संशयबुद्धि उत्पन्न करण्याचें काम तर्कांप्रमाणें किंबहुना अधिक सुलभ रीतीनें विनोदाला करितां येतें. आपले विनोदी लेख हें कार्य करीत असतां, त्याच्या योगानें कांहीं देशबांधवांचीं मनें दुखावलीं गेलीं, हें जाणून कोल्हटकरांनीं या प्रस्तावनेंत दिलगिरी प्रकट केली आहे. पण आपल्या शुद्ध हेतूच्या जोरावर त्यांनीं असें समर्थन केलें आहे कीं, "हिंदु-स्थानांतील सर्व जातींचें व सर्व प्रांतांचें ऐक्य व्हावें, हाच लेखकाचा हेतु असून, सर्व स्वदेशीयांबद्दल बंधुतुल्य प्रेम ही एकच त्याची तत्संबंधीं भावना आहे." म्हणून, "त्या ऐक्याशीं व त्या प्रेमाशीं विसदृश अशा भाषेची मजकडून योजना झाली असल्यास, तो माझ्या हेतूंचा दोष नसून भाषेचा आहे असें समजावें." असें त्यांनीं म्हटलें आहे. हेंच समर्थन अधिक विस्तृत रीतीनें 'माझे टीकाकार' या लेखांत त्यांनीं केलें आहे. या समर्थ-नांतील एका परिच्छेदांत त्यांनीं विनोदाची मीमांसा ओझरती दिली आहे. त्यांत ते म्हणतात, "अभिमानास थट्टेसारखें चांगलें अंजन नाहीं, हा आपला नेहमींचा अनुभव आहे." मनुष्याला मूर्ख ठरविलें, तर त्याला विशेष राग येतो. अर्थात् त्याला त्याच्या भोळेपणाचा व अज्ञानाचा राग आणावयाचा तर या दोन मुद्यांवर त्याला मूर्ख ठरवावें लागतें. हें मूर्खपण प्रकट करण्यास थोर व लहान किंवा भव्य व क्षुद्र या कल्पनांचा विरोध विनोदाच्या रूपानें प्रकट होऊन उपयोगीं पडतो. समाजांतील मूर्ख लोकांच्या पदरीं हा मूर्खपणा बांधण्याकरितां कोल्हटकरांनीं 'सुदामा' या नांवाचा मानसपुत्र निर्माण केला; व त्याच्या हातीं विनोदाचें धनुष्य देऊन शरसंधान करविलें. "सुदाम्यानें ज्या सामाजिक बाबींचा परामर्ष घेतला, त्या स्वतःच बीभत्स असल्यास टीकेंतहि बीभत्स व अश्लील शब्दांचा उपयोग टाळतां येणें शक्य नाहीं." एरवीं मात्र आपल्या विनोदी लेखांत, पाश्चात्य विनोदी लेखकांप्रमाणें, आपण बीभत्स व अश्लील यांचा अंगिकार केला नाहीं, तो शक्य तितका टाळला आहे, अशी ग्वाही कोल्हटकरांनीं दिली आहे. तात्पर्य, "उदात्त व क्षुद्र या दोन कल्पनांच्या विरोधाचा यथायोग्य उपयोग करून, हास्य हा जो मिश्र रस त्याचा उपयोग आपण केला," इतकीच

छोटी मीमांसा कोल्हटकरांनीं आपल्या कार्यांची व विनोद या विषयाची केलेली आढळते.

कोल्हटकरांच्या विनोदकृतीची मीमांसा करूं लागल्यास त्यांनीं सांगितलेली ही उपपत्ति लागू पडते. म्हणजे त्यांचा एकंदर विनोदाचा भर विरोधदर्शनावर आहे. प्रतिभेचें कार्य काय याचा स्थूलपणें विचार केला तर असें दिसतें कीं, एक गोष्ट पाहिली असतां तिच्यासारखी दुसरी गोष्ट स्मरणानें आपोआप सुचणें; तसेंच एक गोष्ट पाहिली असतां तिच्याशीं विरुद्ध असलेली गोष्टहि स्मरणानें आपोआप सुचणें; आणि या सादृश्याचा व विरोधाचा उपयोग करण्याची बुद्धि होणें, व तो उपयोग कुशलतेनें करण्याची पात्रता अंगीं असणें, याचें नांव प्रतिभा. आतां, हें सादृश्य किंवा हा विरोध जितका अधिक व सर्वांगपरिपूर्ण, आणि त्या दोघांचा उपयोग करून घेण्याचें कौशल्य जितकें अधिक, तितका प्रतिभेचा आणि तिच्या अंगभूत असलेल्या विनोदाचा गुणोत्कर्ष ठरतो. कोल्हटकरांनीं विरोधाचाच उल्लेख मुख्यत: विनोद-मीमांसेंत केला आहे, तरी सादृश्याचा उपयोग त्यांना झालेलाच नाहीं, असें नाहीं. तथापि हें खरें कीं, विरोधावर त्यांची फार भिस्त आहे. मला असें आठवतें कीं, त्यांच्या सांगण्यांत खालील गोष्ट येत असे. वऱ्हाडचे विद्याधिकारी कै० भाईसाहेब दांडेकर हे सेवानिवृत्त होण्याचे वेळीं कोल्हटकर हे शाळेंत एक विद्यार्थी होते. त्या वेळीं दांडेकरांना पानसुपारी करण्यांत आली. अशा समारंभाला गायन हवेंच. त्यांतील एक पद, रूक्ष गद्याच्या तोडीचें, त्यांच्या एका मास्तरानें केलें होतें. त्याचा पहिला चरण, 'मुख्य हे आम्हांला सोडुनी जातात,' अशा नीरस बहारीचा होता! पण, याच समारंभाकरितां कोल्हटकर यांनींहि एक पद केलें होतें. तें असें:—"वर्णवे न गुणलेश म्हणुनियां रसना होइ निराश। अंगीं पाणी विद्वत्तेचें परहित करण्या आग."

या त्यांच्या बालपणाच्या पदांत विरोधाची त्यांची आवड उघड दिसून येते. आणि, मला अशी खात्री वाटते कीं, 'आग' याच्या ऐवजीं 'खाज' असा शब्द जरी अनुप्रासाला अवश्य असता, तरी त्यांनीं तो बिनदिक्कत घातला असता! कारण कोटि साधण्याकरितां वाटेल त्या औचित्यगुणाचा त्याग करण्याची कोल्हटकरांची जन्मसिद्ध तयारी असल्याचें प्रसिद्धच आहे. तूर्त मुद्दा इतकाच कीं, लहानपणच्या कवनांत विद्वत्तेचें पाणी आणि लोकहित-बुद्धिची आग यांच्या विरोधदर्शनानें त्यांनीं कोटि केली, तशाच कोट्या ते

त्यानंतर अखेरपर्यंत करीत होते; व वस्तुमात्रांतील विरोध हुडकून काढण्याला लागणारी बुद्धि जी त्यांच्यामध्यें अत्यंत उज्ज्वल स्वरूपांत वास करीत होती, तिचा त्यांनीं सर्वत्र भरपूर उपयोग केला आहे. त्यांचीं नाटकें व विनोदी लेख वाचणारांना याविषयीं उदाहरणें देत बसण्याचें कारणच नाहीं.

कोल्हटकरांनीं आपल्या विनोदी लेखांविषयीं जो हेतु सांगितला तो सत्य आहे, यांत बिलकुल शंका नाहीं. कारण, सामान्यतः त्यांनीं आपल्या विनोद-बुद्धीची तरवार कार्याकरितां चालविली आहे; कोणा विशिष्ट व्यक्तीवर चालविलेली नाहीं. मग कार्यभरांत ती कल्पनासाहचार्यानें एकाद्या व्यक्तीला लागली तर लागली. त्यांची विनोदबुद्धि सामाजिक सुधारणेच्या कळकळीनें जाग्रत झाली असल्याचा पुरावा त्यांच्या विशिष्ट विनोदी लेखांत तर मिळतोच, परन्तु, त्यांच्या नाटकांतहि विनोदाचे विषय समाजसुधारणेचे प्रश्न हेच मुख्यतः असतात. फलज्योतिष, भौतिक शास्त्रांचें अज्ञान, कार्यकारणभाव लक्षांत न घेतां बळावलेल्या सामाजिक रूढि, केशवपन, पुनर्विवाहप्रतिबंध, सर्वसामान्यपणें स्त्रीविषयक अन्याय, धर्मच्छल, जातिभेद इत्यादि गोष्टींवर त्यांनीं विनोदाच्या साहाय्यानें हल्ला चढविला आहे. याच्या उलट, त्यांनीं विधायक स्वरूपाच्या सुचविलेल्या सुधारणा म्हटल्या म्हणजे स्त्रीशिक्षण, स्त्रीदास्यविमोचन, स्त्रीपुरुषसाहचर्य, स्त्रीदाक्षिण्य, प्रेमविवाह, आचारविचार-स्वातंत्र्य. यांपैकीं पहिल्या प्रकारचे विषय समजवितांना वक्रोक्ति, व्याज-स्तुति, व्याजनिंदा इत्यादि विनोदाचे अप्रिय प्रकार दृष्टोत्पत्तीस येतात; तर दुसऱ्या प्रकारचे विषय रंगवितांना त्यांची सौंदर्योपासना व प्रेमबुद्धि या दोहोंच्या अनुषंगानें नर्मविनोद प्रतीत होतो. कलेच्या उपासनेंत बोध किंवा नीति यांवर विशेष लक्ष देण्याचें कारण नाहीं असें जरी त्यांचें मत होतें, तरी सामाजिक सुधारणा हा एक त्यांचा बोधहेतु त्यांच्या सर्व लेखांतून सतत अनुस्यूत झालेला दृष्टीस पडेल. त्यांच्या सौंदर्योपासनेच्या अंतर्गत असणाऱ्या विनोदाला कित्येक वेळां विनोद हें नांव न देतां, रोमान्सची प्रीति हें नांवच खरोखर अधिक शोभेल.

रोमान्स म्हणजे स्वतंत्र कल्पनासृष्टींतील सौंदर्यानुभूति. आणि सामाजिक सुधारणेचा उपदेश हिंदु समाजाला करण्याकरितां म्हणूनहि जे विषय किंवा प्रसंग कोल्हटकरांनीं आपल्या नाटकांतून घेतले आहेत, तेहि वस्तुतः अलौकिक व केवळ कल्पनागम्य असेच असतात. पति व पत्नी, वल्लभ व दयिता

यांचा प्रेमोत्कर्ष वर्णन करून, ते उदाहरण म्हणून लोकांच्या डोळ्यांपुढें ठेवण्याचा हेतु खरा. पण, ती पतिपत्नी किंवा ती वल्लभदयिता, आणि त्यांचें चरित्र ज्यांच्या द्वारें प्रकट केलें ते प्रसंग, हे तुम्हांला लौकिक सत्यसृष्टींत कोठेंहि आढळणार नाहींत; व त्यांनीं केलेला बोधहि प्रेक्षकांच्या मनावर बिंबत नाहीं. अर्थात् त्यांचीं नाटकें परिणामकारक होत नाहींत, असें जें एक मत आहे, त्याचें कारण हा रोमान्स होय.

कोल्हटकरांचा रोमान्स किंवा सौंदर्योपासना क्षणभर बाजूस ठेवून, विनोदापुरतें पाहिलें, तर त्यांनीं निर्माण केलेलीं विनोदी पात्रेंहि काल्पनिक सांच्यांतीलच आहेत. म्हणजे त्यांच्या प्रत्यक्ष प्रतिकृति व्यवहारांत आढळणें कठीण. येऊन जाऊन बंडुनाना व पांडुतात्या हीं त्यांचीं पात्रें मात्र व्यवहाराला थोडींशीं धरून आहेत. तथापि त्यांत अतिशयोक्ति झालेली आहे किंवा वर्णनाकरितां ती मुद्दाम केलेली आहे, असेंहि म्हटलें तरी चालेल. जगभर विनोदी ग्रंथकारांनीं निर्माण केलेलीं विनोदी पात्रें पाहतां असें आढळतें कीं, प्रत्येक युगांत किंवा काळांत विनोदी पात्रांचा नमुना बराचसा वेगवेगळा आहे; व तो बहुधा त्या त्या काळाला धरून आहे. यामुळें विनोदी स्वभाव हा केव्हांहि एकच असला तरी, आणि त्यामुळें प्रकट होणारा हास्यरस हा केव्हांहि एकच असला तरी, त्या रसाचे विभाव म्हणजे निमित्तकारणें हीं वेगवेगळ्या प्रकारचीं, पण प्रत्येक काळांत कांहीं एका विशिष्ट नमुन्याचीं असतात. असंबद्धतेचा भाव हा नित्य स्वरूपाचा आहे. म्हणजे जगांतील कोणत्याहि भागांत व कोणत्याहि काळीं भाव तोच राहणार; फक्त तो भाव उत्पन्न करणारे विभाव म्हणजे उत्पत्तिकारणें बदलणार. याला गणिताचें उदाहरण द्यावयाचें तर असें कीं, गुणोत्तर प्रमाण तेंच; पण तें प्रमाण निरनिराळ्या आंकड्यांच्या जोड्यांतून सिद्ध होऊं शकतें. तिहींस चार हें प्रमाण घेतलें, तर पंचाहत्तर व शंभर हे आंकडे असले काय, किंवा चोवीस आणि बत्तीस हे आंकडे असले काय, सारखेच. संबद्धता व असंबद्धता ही सापेक्ष असते. म्हणजे मन तेंच असलें तरी त्याची संस्कृति निरनिराळ्या ठिकाणीं व निरनिराळ्या काळीं वेगवेगळ्या प्रकारची असल्यामुळें, असंबद्धतेची प्रतीति होण्याला एका काळांत जें कारण पुरेल, तें दुसऱ्या काळांत पुरणार नाहीं. इतकेंच काय, पण एकाच प्रसंगानें किंवा वस्तुदर्शनानें ज्या भावना एका काळीं मनांत येतील, बरोबर त्याच्या उलटहि

भावना कदाचित् दुसऱ्या काळीं मनांत येतील. आपल्या मराठी वाङ्मयांत विनोदी भाग थोडा असला तरी पाश्चात्य वाङ्मयांत तो भाग पुष्कळच आहे. तथापि ग्रीक, रोमन नाटककारांच्या नाटकांतील विनोदी पात्रांचें संभाषण मध्ययुगीन काळांत कोणीं वाचलें असतें, तर त्याला कदाचित् हंसूं आलें नसतें. त्याचप्रमाणें मध्ययुगीन कालांतील पात्रांचीं विनोदी भाषणें वाचून आज आम्हांला हंसूं येईलच, असें नाहीं. मूर्खपणा, ढोंगीपणा, कृपणपणा, हांवरेपणा, बालिशपणा, लब्धप्रतिष्ठितपणा इत्यादि 'मनुष्य-स्वभावा'चे प्रकार तीनत्रिकाळ सारखेच असणार. पण त्यांची फजिती करण्याकरितां जें वाङ्मय रंगवावयाचें, त्यांत तत्कालीन वस्तु किंवा प्रसंग घ्यावे लागतात; तीनात्रिकाळीं सर्व जगभर हटकून उपयोगी पडेल अशी एकच वस्तु किंवा प्रसंग असणार नाहीं. आपलेकडील उदाहरण घेतलें तर संस्कृत नाटकांतून विदूषकासारखें पात्र विनोदाकरितां घातलेलें असतें. आधुनिक मराठी नाटकांतून भोळे व्यवहारशून्य असे शास्त्रीपंडित किंवा लोभी ब्राह्मण हे विनोदाला कारणीभूत झालेले आहेत. यापुढें कांहीं दिवस प्रेमवेडे कवि आणि पोषाख पेहेरावांत स्वैराचार करणाऱ्या व चालरीत न मानणाऱ्या अर्धसुशिक्षित स्त्रिया हें नाटकांतून विनोदाच्या आश्रयाचें स्थान होईल, असें वाटतें. राजकारणांत लोकशाही जशी अधिकाधिक अनुभवाला येईल, तस-तशीं आपल्या देशांत अगदीं नव्या प्रकारचीं विनोदी पात्रें कशीं निर्माण होऊं शकतील, हें रा. माधवराव जोशी यांच्या ' स्थानिक स्वराज्य ' किंवा ' म्युनिसिपालिटी ' या नाटकावरून दिसून येईल.

जुन्या नाटककारांचीं विनोदी पात्रें नव्या काळीं विनोद करूं शकत नाहींत, त्याप्रमाणेंच विद्यमान कालांतील नाटककार जर अगदीं काल्पनिक, म्हणजे व्यवहारांत न आढळण्यासारखीं, विनोदी पात्रें निर्माण करतील, तर त्यांचाहि विनोद कळण्याला अवघड जाईल. म्हणजे, केवळ सुबुद्ध व सुशिक्षित अशा लोकांना त्यांच्या संभाषणांतील मर्म कळेल, पण गदगदून हंसूं येणार नाहीं. आणि ग्राम्य प्रेक्षकांना तर संभाषणांतील स्वारस्य कळणारच नाहीं. पण, अशा पात्रांच्या लीलांमध्यें जर कांहीं धांगडधिंगा किंवा बेसुमार चमत्कृति असेल, तरच तें कळेल. या दृष्टीनें पाहतां कोल्हटकरांनीं निर्माण केलेल्या दहा-वीस विनोदी पात्रांपैकीं पांच-चारांचेंच स्वारस्य श्रोत्या-प्रेक्षकांना समजतें. उदाहरणार्थ, 'मूकनायकां'तील प्रतोद-वेत्रिका, 'गुप्तमंजूषां'तील शृंगीभृंगी,

'प्रेमशोधनां'तील तडाग-पुष्करिणी आणि विहंगचंडी इत्यादि पात्रें केवळ कल्पनागम्य म्हणून फारशीं परिणामकारक होत नाहींत. म्हणजे, त्यांच्या कोट्या-चेष्टांनीं हंसूं आलें, तरी खरा विनोद असा तो वाटत नाहीं. पण, 'वधूपरीक्षे'तील खंडेराव, श्रीपती, म्हाळसा, वाराणसी, गंगू आणि 'सहचारिणीं'तील रंगराव व जनूमामा हीं पात्रें किंचित् अतिशयोक्त असलीं तरी त्यांच्या प्रतिकृति व्यवहारांत अगदींच सांपडणार नाहींत असें नाहीं. म्हणून त्यांचा विनोद हृदयाला स्पर्श करूं शकतो. आणि विनोदाचा हेतु हा जर समाजोपयोगित्वाचा मानला, तर तो हेतु अशाच पात्रांनीं अधिक सिद्ध होऊं शकेल. गडकऱ्यांचीहि जवळ जवळ अशीच स्थिति आहे. पण, त्यांनीं एक मात्र अपवाद असा निर्माण केला आहे कीं, त्यायोगें बाकी सर्वांचा वचपा त्यांनीं भरून काढला आहे. हें पात्र म्हणजे 'भावबंधनां'तील धुंडिराज हें होय. मला स्वतःला तरी त्यांच्या नाटकांतील या पात्राइतकें पात्र दुसरें कोणतेंहि आवडत नाहीं. कारण, हें पात्र जितकें विनोदी म्हणून हंसविणारें आहे, तितकेंच सहानुभूतीनें रडविणारेंहि आहे. 'एकच प्याल्यां'त विनोदी पात्रें बरींच आहेत, व दिसतांना व्यवहारांत वावरणारीं अशीं तीं दिसतात. तथापि त्यांचा परिणाम माझ्या मनावर होत नाहीं. या दृष्टीनें श्री. माधवराव जोशी, 'विचित्रलीला'कार जोशी व श्री. वरेरकर यांचीं विनोदी पात्रें व्यवहाराला अधिक चिकटणारीं असल्यामुळें, क्वचित् विकृत असलीं तरी परिणामकारक होतात.

पण, नाटकें सोडून दिलीं असतां आपल्या विनोदी लेखांत कोल्हटकरांनीं बंडुनाना, पांडुतात्या हीं दोन व स्वतः सुदामा अशीं तीन पात्रें घातलीं आहेत. त्यांच्या लीला, वर्णनाच्या फैलावामुळें अतिशयोक्त दिसल्या, तरी त्यांचे विचार, त्यांच्या चुका व त्यांच्या हातून झालेल्या अयोग्य गोष्टी या सर्व बहुतांशीं व्यवहाराच्या मर्मस्थानीं भिडणाऱ्या असल्यामुळें, त्यांचा विनोद मार्मिक झाला आहे. एकादे वेळीं असें वाटतें कीं, कल्पनागम्य अशा आठआठ दहादहा निरनिराळ्या माणसांच्या चुका एक एक पात्रांत कोंबल्या आहेत. पण तो दोष असा वाटत नाहीं. उलट त्यामुळें या तिघांनाहि मनुष्यस्वभावाच्या दृष्टीनें प्रातिनिधिक स्वरूप येतें; व त्यांचें केवळ व्यक्तिस्वरूप निघून जातें. व्याकरणांतील शब्दांचा गण निर्दिष्ट करण्याला त्यांतील एकादा शब्द प्रतिनिधीवाचक म्हणून सांगितला जातो. त्याप्रमाणें

एक पांडुतात्या किंवा बंडुनाना म्हटला, म्हणजे मनुष्यस्वभावांतील कांहीं ढोबळ विकार आणि तत्सम व तद्भव विकार यांच्या सूक्ष्म छाया या दोन-तीन पात्रांतून प्रगट होतात. भूमितिशास्त्राच्या भाषेंत वक्ररेषा (curve) हा शब्द उच्चारला, म्हणजे त्यांत कितीतरी प्रकारच्या संभवनीय रूपरेषा येतात. तसेंच छाया हा शब्द उच्चारला, म्हणजे त्यांतहि अत्यंत विरळा-पासून अत्यंत घनापर्यंत कितीतरी छटा येतात. त्याप्रमाणें, विनोद हा शब्द उच्चारला म्हणजे त्यांत इतके प्रकार दिसूं शकतात कीं, त्यांचीं उदाहरणें देण्याचीं आतां संपलीं असें केव्हांहि कोणालाहि म्हणतां येणार नाहीं. शास्त्रकारांनीं जें कांहीं केलें आहे तें इतकेंच कीं, मानसशास्त्राधारें मनुष्य-स्वभावाचे ढोबळ गुणदोष लक्षांत घेऊन, त्याचे गण बनविले आहेत. कोल्हटकरांना विनोदवर्णनांत व्यवहार व कल्पना यांचेंहि मिश्रण उत्तम करितां येतें, हें दाखविणारा त्यांचा नमुनेदार लेख म्हटला म्हणजे 'धर्मांतर' हा होय. त्यांत धर्मांतराचे स्वाभाविक व कृत्रिम प्रसंग वर्णन करून धर्मां-तराच्या चळवळीवर अप्रत्यक्षरीत्या अतिशय कठोर अशी टीका केली आहे; व लोभबुद्धि आदिकरून मनुष्यस्वभावाचे दोष हेच धर्माच्या नांवानें बखेडा माजविण्याला मनुष्यमात्र हा किती उपयोगांत आणतो, हें फार कुशलतेनें दाखविलें आहे. तसेंच 'चोरांचें संमेलन' या विनोदी लेखांत सकृद्दर्शनीं व्यवहाराचा संबंध येत असतां, खरोखर कल्पनेचाच विलास फार बहारीचा केला आहे. कल्पना व व्यवहार यांचें मिश्रण झालेले त्यांचे लेख म्हटले, म्हणजे 'लग्नसमारंभ', 'साधुसंत', 'पांडुतात्यांची निर्जळी एकादशी', 'मरणोत्तर' व 'आमच्या गांवांतील पाण्याचें दुर्भिक्ष'. तात्पर्य, विनोदाच्या आधारानें कल्पनातरंग अत्यंत कुशलतेनें खेळविण्यांत त्यांचा हात धरणारा लेखक मराठी ग्रंथकारांत आजपर्यंत झाला नाहीं, असें म्हणण्यांत मुळींच अतिशयोक्ति नाहीं. म्हणूनच, मराठी भाषेंतील विनोदपीठाचे आचार्य ही पदवी त्यांना बहाल करण्याला कोणीहि हरकत घेईल, असें वाटत नाहीं.

रा. कोल्हटकरांच्या टीकात्मक लेखांत विनोद नाहीं असें नाहीं. पण त्यांच्या कीर्तीप्रमाणें तो भरपूर व उच्छृंखल नाहीं, इतकेंच. कोल्हटकरांनीं ह्या लेखांत विनोदावर बहिष्कार घातला आहे, असें नाहीं. पण वाचकांची अपेक्षा सफळ होत नाहीं, इतकेंच काय तें वैगुण्य! गोसाव्याचें नांव कान-फाट्या असें पडलें म्हणजे मग, करांगुलि आरपार जाण्याइतकें मोठें भोंक

त्याच्या कानाच्या पाळीला असलें, तरी तो कानफाट्या नव्हे. कारण कान 'फाटलेला' नाहीं! त्यांतलाच हाहि प्रकार आहे. टीकात्मक लेखांतून कोल्हट-करांनीं वक्रोक्तीची हौस भरपूर पुरवून घेतलेली आहे. पण दर ओळीआड हास्योद्गार उमटविणारे त्यांचे ' सुदाम्याचे पोहे ' कोणीकडे? आणि मूळ ग्रंथकाराचा विशेष मूर्खपणा किंवा असंबद्धता यांच्यामुळें मनासारखी कोटि किंवा विनोद करण्याची संधि चुकूनमाकून एकादे वेळीं देणारे हे टीकात्मक लेख कोणीकडे? कोल्हटकरांच्या पद्धतीनें हा भेद दुसऱ्याहि एका रीतीनें व्यक्त करितां येण्यासारखा आहे. तो असा. नाटकें व विशेषतः ' साहित्य-बत्तिशी ' यांतील त्यांची विनोदबुद्धि अगदीं आधुनिकांतील आधुनिक म्हणजे मुक्तबंध वधूसारखी वाटते. ती वधू नवऱ्याचा उल्लेख लोकांपुढें करितांना त्याला ' मिस्टर ' हें उपपद लावील, स्वतः त्याला उद्देशून बोल-तांना ' अरे जारे ' असें प्रेमळपणानें म्हणेल; त्याच्या अंगाला खुशाल हात लावील, त्याला कुरवाळील; आणि त्याच्याजवळ इतकी खेटून बसेल कीं, ती त्याच्या मांडीला मांडी लावून बसली आहे कीं अर्ध्या मांडीवरच बसली आहे, असा भ्रम पाहणाराला पडेल. याच्या उलट टीकात्मक लेखांतली त्यांची विनोद वधू जुन्या सनातनी पद्धतीच्या कुटुंबांतल्या सुनेसारखी आहे. तिनें पतीशीं उघड बोलणें तर राहोच, पण नवऱ्याकडे फेंकून दिल्यासारखा एखादा शब्द उच्चारण्याकरितां माजघराच्या दाराआड ती घटकान् घटका दबा धरून बसली असतां, नवऱ्यानें जातां येतां अन्य मिषानें तिच्याकडे पाहिलें व हास्य केलें तरीहि तिनें जिंकलें! कोल्हटकरांच्या टीकात्मक लेखांना विनोदी हें नांव द्यावयाचें झालेंच, तर विनायक कोंडदेव ओक किंवा विष्णु मोरेश्वर महाजनि यांच्या लेखांच्या आड धरूनच ते पाहावे लागतील. अशा आत्यंतिक रूक्षपणाच्या, नीरसपणाच्या पार्श्वभूमिकेवांचून कोल्हटकरांच्या टीकात्मक लेखांचा विनोद दिसूनच येणार नाहीं. शिवाय, हेंहि एक आहेच कीं, टीका-त्मक लेख लिहितांना कोल्हटकर तत्त्वज्ञानांत शिरले, म्हणजे ते स्वतःच अत्यंत रूक्ष बनतात. शुक्राचार्यांनाहि एक वेळ त्यांच्याभोंवतीं नाचणाऱ्या अप्सरेच्या पातळाच्या पालवानें उडविलेला वारा सोसला असता, पण तत्त्वज्ञान-चर्चेच्या समाधींत कोल्हटकरांना विनोदबुद्धीच्या आठवणीनेंहि आपण विटाळलों, असें वाटत असावें. त्यांच्या तत्त्वज्ञानाच्या बोगद्यांतून बाहेर पडलें, म्हणजे मग मोकळ्या श्वासोच्छ्वासाला प्रारंभ व हंसण्याची ताजी तयारी करावयाची!

कोल्हटकरांचें विनोदी लिखाण इतकें विपुल आहे कीं, त्यांतील निवडक उतारे द्यावयाचे तरी तो लहानसा ग्रंथच होईल. पण त्यांच्या विनोदपद्धतीचें जें तात्विक विवेचन वर केलें आहे त्याची किंचित् कल्पना यावी म्हणून केवळ वानगीदाखल याखालीं थोडे उतारे देतों.

(**सुदाम्याचे पोहे**) वकीलः—तुम्हांला चार बायका होत्या कीं काय ?

साक्षिदारः—सगळ्यांनाच चार चार बायका असतात.

वकीलः—पहिली बायको मेली वाटतें ?

साक्षिदारः—मरूं नये तर तिनें काय करावें ?

वकीलः—तुमच्यापासून तिला एक मुलगा झाला होता ना ?

साक्षिदारः—माझ्यापासून होऊं नये तर काय—(तुमच्यापासून) * * *

या किल्लीरूपी स्त्रीचा पतीवर इतका पगडा असतो कीं तिचा विरह झाल्यास कुलूप आपल्या धन्यालाहि दाद देत नाहीं. कुलूपेंहि विवाहाच्या बाबतींत आर्यभूमीस पूर्णपणें शोभण्यासारखीं असतात. कारण प्रत्येक कुलुपाला एका वेळीं दोनदोन किल्ल्याहि असतात. शिवाय दोन्ही हरवल्यास तिसरी स्त्री करण्याची धर्मानें त्यांना परवानगी आहे. * * *

चोरांनीं कुलुपासकट पेटी पळविली तरी आपली जागा न सोडतां त्या प्रसंगाला पाठ देण्याचा कुलुपाचा कृतनिश्चय झालेला असतो.

कुलुपासारख्या दृढनिश्चयी व बाणेदार प्राण्यावर स्त्रीमुळें (किल्लीमुळें) स्थानभ्रष्ट होण्याचा प्रसंग येतो. * * *

एकदां तर एका मुसलमान साक्षिदारानें एका हिंदूच्या लग्नप्रसंगीं हजर राहून अंतरपट धरल्याचें शपथेवर सांगितलें. * * *

साक्षिदार हा कळप करून राहणारा प्राणी आहे. * * *

मनुष्याच्या हृदयाचें ठिकाण त्याच्या छातीच्या डाव्या बाजूस असतें, किंवा स्त्री ही पुरुषांची अर्धांगी असून तिचें तें स्थान त्याच्या डाव्या अंगास आहे, या कल्पना मनुष्यांनीं कुलुपाच्या रचनेवरूनच उचलल्या असाव्यात.

शिकलेल्या लोकांप्रमाणें साक्षर कुलुपेंहि कुचकामाचीं असतात. यापेक्षां अक्षरशत्रू कुलुपें पुष्कळ बरीं. * * *

मी शिमग्यांत शिव्या देतों पण ठराविक 'दहावीस' शिव्यांखेरीज एकविसावी उच्चारीन तर शपथ ! * * *

तीन साक्षिदारांची त्रेधा झाली. * * *

कधीं कधीं चोरानें घरांत शिरून कडी लाविली असतांहि, साक्षिदाराची चाहूल ऐकतांच त्यानें कडी उघडून व त्याला आंत घेऊन नंतर त्याला साक्षी ठेवून चोरी केल्याचें आमच्या ऐकिवांत आहे. * * *

(मूक नायक) रोहिणीः—काय सांगूं सरोजिनीचा विनयशीलपणा ?

विक्रान्तः—कुब्जादेखील फार विनयशील होती. * * *

शरच्चंद्रः—दोन अंतःकरणें एकजीव झालीं हें दर्शविण्याचा चुंबन हा एक मार्ग आहे. * * *

विक्रान्तः—पिशाच्चपीडित मानलेल्या मनुष्यापेक्षां त्याच्या भोंवतालची भाविक मंडळीच अधिक पछाडलेली असते. * * *

प्रतोदः—मी सांगूं का राजकन्या कशी दिसेल ती ? शिरोभागीं एक सर्पाचा विळखा दिसेल, त्याच्याखालीं एक पट्टा, त्याच्याखालीं दोन धनुष्यें, नंतर दोन कमळें, वेळूची काठी, तिच्यामागून दोन तोंडलीं, व ही सर्व सामुग्री एका चंद्रावर. * * *

रोहिणीः—नाकडोळेसुद्धां कसे अगदीं जिथल्या तिथें.

विक्रान्तः—जिथल्या तिथें म्हणजे नाक डोळ्यांच्या जागी नाहीं आणि डोळे नाकाच्या ठिकाणीं नाहींत. ही मोठीच तारीफ म्हणावयाची ! * * *

मुकुलिकाः—राजा मुका, राणीसाहेब मुक्या, दासदासी सुर्वे अन्तःपुरांत शोभण्यासारख्या मुक्या. येतां जातां मुक्याशींच व्यवहार ! * * *

प्रतोदः—एवढा मोठा किल्ला पण एवढ्याशा किल्लीच्या स्वाधीन. * * *

प्रमद्वराः—असे ढ पुढें येणार असें त्या कवीला माहित असतें तर त्यानें ट ला ट जुळविण्याचे श्रम घेतले नसते. * * *

सरोजिनीः—तुझ्या तोंडाला तोंड देण्याची कांहीं सोय नाहीं.

वेत्रिकाः—मी थोडीच विक्रान्त महाराज आहें म्हणून तोंडाला तोंड देशील. * * *

विक्रान्तः—स्त्रियांशीं बोलूं लागलें म्हणजे मोठमोठ्या पंडितांची वाचासुद्धां जड होऊन जाते. * * *

सरोजिनीः—अन्तःपुरांत असा पाणचटपणा करायला लागला म्हणजे चतुर्भुज होण्याला उशीर लागत नाहीं.

विक्रान्तः—मलातरी तेंच पाहिजे. तुझ्याशीं विवाह करून चतुर्भुज व्हावें ही मनांतली इच्छा. * * *

सरोजिनीः—मी दादाकडे निरोप पाठवितें कीं हे गृहस्थ नगराबाहेर गेल्यावांचून मी अन्नग्रहण करणार नाहीं.

विक्रान्तः—अन्नग्रहण नको करूं पण पाणिग्रहण करशील कीं नाहीं? * * *

विक्रान्तः—प्रथम कान, नंतर गाल, नंतर ओंठ हा प्रवास प्रणयीजनाला तरी फारसा कंटाळवाणा होत नाहीं. * * *

शरच्चंद्रः—मी आजपासून मद्याला अगदीं शत्रूसारखें लेखणार.

विकंठः—माझी विनंति तरी तीच आहे; आणि इतर शत्रूंचा जसा आजपर्यंत फडशा पाडला तसें याचें सेवन करून हेंहि जगांतून नाहीसें करावें. * * *

केयूरः—तुमचें हें पोट पाहून मला मोठ्या नगाऱ्याची आठवण झाली. * * *

प्रतोदः—केवढें हो त्याचें पोट? दारूच्या सुरईनें आपल्या भक्ताला अगदीं आपल्यासारखेंच बनविलें आहे. म्हणजे वरचा भाग अगदीं पातळ आणि खालचा खूप सुजलेला. * * *

केयूरः—याच्या अंगांत मेद जसा भरून गेला आहे तसा हाडांतहि मूर्ख-पणा खिळून गेला आहे.

प्रतोदः—लठ्ठपणामुळें हाडेंच दिसण्याची मारामार! मग हाडांत खिळलेला मूर्खपणा दिसण्याची गोष्ट लांबच राहिली. * * *

विकंठः—प्रधानाची रिकामी झालेली जागा मला देण्यांत आलेली आहे.

प्रतोदः—वा! योग्य जागीं योग्य नेमणूक. जागा रिकामी आणि डोकेंहि रिकामें. * * *

विकंठः—ऐकूं येत नाहीं म्हणून कानाला शिंग लावीत असतोस तें डोक्याला लावलेंस तर फारशी चूक होणार नाहीं आणि तें दिसेलहि चांगलें. * * *

सरोजिनीः—असेल झालं चिमणी कावळ्याची गोष्ट. कावळ्याचें घर होतें शेणाचें आणि चिमणीचें होतें मेणाचें यासारखा शिल्पकलेंतला चम-त्कार सांगावयाचा असेल. नाहींतर एक होती ऊं तिला झाली टूं ही वंशावळ समोर मांडावयाची असेल. * * *

प्रतोदः—रस्त्यानें चालणाऱ्या चर्मकाराची दृष्टी आमच्या पायांकडे असते आणि न्हावी डोकें न्याहाळीत असतो. * * *

वेत्रिका:—आमच्या राजकन्येला अलीकडे सुंदर चेहेऱ्याचा एक मुका आवडूं लागला आहे.

प्रतोदः—सुंदर चेहेऱ्याचा मुका आवडत नाहीं कोणाला ? * * *

प्रतोद—तूं पुरुषांची द्वेष्टी, मी मनुष्याचा द्वेष्टा, तुझी कपोलकल्पित गोष्ट तशी माझी दन्तकथा, दोन्ही जुळतात. असें असतां तुझे कपोल आणि माझे दन्त तरी कां जुळूं नयेत ? * * *

प्रतोदः—देवाशपथ मी नास्तिक बनण्याच्या बेताला आलों आहें. * * *

शिपायीः—एकंदर मंत्र्यांचा असाच प्रकार आहे. म्हणजे बायकांप्रमाणें एकान्तांत खलबत करीत बसावयाचें. * * *

मुकुलिकाः—काय ग तुला कमी आहे घरीं ? डागदागिने कपडालत्ता—

बिंबाधराः—कपडालत्ता कशाला म्हणतेस ? नुसत्या लत्ता म्हण म्हणजे त्यांत सर्व कांहीं आलें. * * *

बिंबाधराः—या वकिलाच्या बेंबीपर्यंत लोंबणाऱ्या दाढीस शेंडे नक्षत्राची उपमा देतां येईल. आमच्या नगरावर हें शेंडे नक्षत्रच आलें म्हणावयाचें !**

वेत्तिकाः—राणीसाहेब, त्यांची निवड होऊन चुकली आहे.

रोहिणीः—होऊन चुकली नसेल, चुकून झाली असेल. * * *

राम गणेश गडकरी

यानंतर कोल्हटकरांचे पट्ट शिष्य यांच्या विषयीं विचार करूं. रा. गडकरी यांच्या विनोदासंबंधानें त्यांचे चरित्रलेखक रा. वि. स. खांडेकर यांनीं चरित्रग्रंथांतील सहाव्या प्रकरणांत विवेचन केलें आहे. त्यांत ते म्हणतात— "नाट्याप्रमाणें विनोदक्षेत्रांतहि गडकऱ्यांनीं आपले गुरु श्रीपाद कृष्ण कोल्हटकर यांच्या पाउलावर पाऊल ठेऊनच प्रवेश केला. कोल्हटकरांच्या अनुकरणानेंच गडकऱ्यांनीं विनोदी लेख लिहिले असले तरी त्यांचें स्वरूप कोल्हटकरांच्या लेखांपेक्षां भिन्न आहे. 'सुदाम्याच्या पोह्यां'तील सामाजिक व्यंगें दर्शविणाऱ्या लेखांत प्रसंगात्मक विनोद विशेष नाहीं. कोल्हटकरांचा मुख्य हेतु वक्रोक्ति व व्याजोक्ति यांच्या साहाय्यानें टीकाविषयक वस्तूंचें विकृत स्वरूप हास्यास्पद करून दाखवणें हाच आहे. कोल्हटकरांचे लेख आटोपशीर व त्यांची भाषा सूचक. उलट गडकऱ्यांचे लेख पाल्हाळिक व त्यांची भाषाहि

फुलविलेली. यामुळें त्यांचे लेख चटकदार असले तरी ते निवडक चित्रांच्या प्रदर्शनाप्रमाणें न वाटतां पदार्थसंग्रहालयाप्रमाणें भासतात. शब्दनिष्ठ व अर्थनिष्ठ कोट्या, चुरचुरीत कल्पना आणि वक्रोक्ति व्याजोक्ति वगैरे विनोदाचे घटक गडकऱ्यांच्या लेखांत भरपूर आढळत असले तरी त्यांचा सर्वांत जास्त ओढा अतिशयोक्तीकडे आहे. ही अतिशयोक्ति अनेक स्थळीं रसापकर्षक तर होतेच पण तिचा लगाम खेचून न धरल्यामुळें त्यांच्या टीकेची धारहि बोथट झाली आहे. शारीरिक व्यंगांवर उभारलेला त्यांचा विनोद सहानुभूतिशून्य असल्यामुळें उच्च दर्जाचा नसतो. गडकऱ्यांच्या अतिशयोक्तीच्या पोटीं अशींच इतर कांहीं भावंडेंहि जन्माला आलीं आहेत. काव्यसृष्टीप्रमाणें विनोदसृष्टींतहि अतिशयोक्ति हा अलंकार असला तरी तो शरिराची शोभा वाढवील असाच असला पाहिजे. जी अतिशयोक्ति सत्याभास निर्माण करूं शकत नाहीं तिला कलेच्या राज्यांत मानाचें स्थान मिळत नाहीं. हंसतां हंसतां पोट दुखूं लागलें तर हंसूं मावळून रडूं येण्याचाच संभव जसा अधिक, त्याप्रमाणें अतिशयोक्तीचीहि अतिशयोक्ति होऊं लागली कीं लेखकाच्या कल्पनेचें कौतुक करण्याऐवजीं रसिकांना त्याच्याकडून होणाऱ्या औचित्यभंगाची कींव करावीशी वाटूं लागते. अतिशयोक्तीप्रमाणें प्रतिपाद्य विषयांशीं असंबद्ध अशा गोष्टींवर विनोदी टीका करण्याचीहि गडकऱ्यांना फार हौस आहे! 'एक नूर आदमी और दस नूर कपडा' ही म्हण तडाक्यांत सांपडली कीं कपडे बदलल्या बरोबर माणसांचे चेहरेहि कसे बदलल्यासारखे दिसूं लागतात याच्यावर एक सबंध परिच्छेद लिहिल्याशिवाय त्यांची लेखणी पुढें जातच नाहीं. या संवयीमुळें त्यांचा विनोदी लेख प्रवासाला निघालेल्या मनुष्यापेक्षां वनभोजनाला गेलेल्या मनुष्यासारखा भासतो. नीरस आणि ओढूनताणून आणलेल्या कोट्यांचें गालबोटहि त्यांच्या लेखांना लागलें आहे. हे सर्व दोष जमेला धरूनहि गडकऱ्यांच्या लेखांची गणना मराठींतील सुंदर विनोदी वाङ्मयांत करणें चुकीचें होणार नाहीं. विद्युल्लतेप्रमाणें चमकणारी कल्पकता, वाचन व निरीक्षण या जोडगोळीच्या साहाय्यानें संपादन केलेलें विविध ज्ञान, आणि व्यक्ति अथवा प्रसंग यांच्यांत लपलेला विनोद शोधून काढण्याची शक्ति या तीन गुणांचा संगम त्यांच्या लेखांत सर्वत्र आढळतो. ही झाली 'रिकामपणच्या कामगिरी'ची गोष्ट. गडकऱ्यांच्या सर्व विनोदी लेखांत प्रमाणबद्धतेच्या दृष्टीनें 'स्वयंपाक घरांतील गोष्टी' हाच लेख प्रासंगिक

असला तरी सुंदर कोट्यांमुळें नेहमीं लोकप्रिय राहील. या लेखांत मनोरंजनांत येणाऱ्या स्त्रियांच्या छोट्या लेखांचें विडंबन करण्यांत त्यांनीं दाखविलेलें कौशल्य अप्रतिम आहे. 'कवींचा कारखाना' हा त्यांच्या विनोदी लेख अपूर्ण आहे. शिवाय त्यांत अव्यवस्थितपणें ठेवलेली अडगळ बरीच आहे. हा लेख फारसा सरस वाटत नाहीं. यांत टीका आहे.

"विनोदाचेहि अनेक प्रकार आहेत. परंतु हास्यरसाचा परिपोष करणारे प्रसंग फारसे नाहींत. तथापि या लेखांत गडकऱ्यांची सूक्ष्म दृष्टी, कुशाग्र बुद्धि, आणि साम्यविरोध दर्शविण्याची त्यांच्या कल्पनेची शक्ति दिसून येते. वर्णनपर अथवा टीकात्मक विनोदी लेखापेक्षां प्रहसनांत गडकऱ्यांची विनोदी प्रतिभा अधिक रंगते. त्यांच्या संगीत 'मूक नायक' प्रहसनांत कोल्हटकरांच्या मूकनायकांतील कांहीं भागांचें, थट्टेच्या बुद्धीनें नव्हे, पण उपयोग करण्याच्या बुद्धीनें गडकऱ्यांनीं विडंबन करून राजकीय, सामाजिक, धार्मिक आणि आर्थिक शृंखलांनीं जखडून टाकलेल्या एका सामान्य पण कर्तृत्वहीनतेच्या दृष्टीनें नमुनेदार व्यक्तीचें चित्र कुशलतेनें रेखाटलें आहे. 'दीडपानी नाटकां'त गडकऱ्यांनीं पोपटपंची करणाऱ्या पंडिताचें चित्र मोठें मजेदार रंगविलें आहे. तसेंच 'सकाळचा अभ्यास' या प्रहसनांत लहान मुलांच्या स्वभावांतूनच विनोदाची निष्पत्ति केली आहे." रा. खांडेकर एकंदरीनें असा शेरा देतात कीं, गडकऱ्यांच्या नाटकांतला विनोद कांहीं झालें तरी बंधनांतलाच. गडकऱ्यांनीं प्रहसनें लिहिलीं असतीं तर त्यांच्या विनोदाला प्रकट होण्याला पूर्ण अवसर मिळाला असता. आणि तसें न झाल्यामुळें त्यांच्या विनोदी प्रतिभेचें पूर्ण व परिणत स्वरूप पाहण्याचें भाग्य मराठी वाचकांना लाभलें नाहीं. तरी त्यांचें आहे तें विनोदी लेखनहि निःसंशय वरच्या दर्जाचें आहे. कोट्यांचा अतिरेक, कृत्रिमता, अतिशयोक्तीची अतिशयोक्ती, हास्यरसाच्या भरांत होणारा मर्यादाभंग, शारीरिक व्यंगांचा उपयोग, विनोदाकरितां करण्याची प्रवृत्ति इत्यादि दोष त्यांच्या विनोदांत आहेत हें कबूल केलेंच पाहिजे. पण समुद्राचें पाणी खारट असलें म्हणून त्याच्या पृष्ठभागावरील लहरींचें नृत्य, अथवा त्याच्या तळाशीं सांपडणारीं मोत्यें मोहक नसतात असें थोडेंच आहे !

'संपूर्ण बाळकराम' या गडकऱ्यांच्या पुस्तकाला लिहिलेल्या आपल्या प्रस्तावनेंत रा. हर्षे हे म्हणतात—"गडकऱ्यांच्या लोकप्रियतेचें कारण हें कीं गड-

कऱ्यांची मोहक भाषाशैली व प्रखर कल्पनाशक्ती यांचें आणि कोल्हटकरांचे जें विशेष गुण त्यांचें संमिश्रण झालेलें आहे. गडकऱ्यांच्या लेखांत विनोदाबरोबर निरनिराळ्या सामाजिक दोषांवर टीका करण्याचा हेतू असल्यामुळें मनोरंजनाबरोबर बोधप्राप्तीहि होते. थोड्या शब्दांत पुष्कळ अर्थ सांगण्याचें कोल्हटकरांचें कौशल्य गडकऱ्यांत नाहीं. त्यांच्या नाटकांत जी भाषेची कृत्रिमता व कल्पनेच्या बेसुमार भराऱ्या असतात त्या गडकऱ्यांच्या विनोदी लेखांत नसतात म्हणून ते दुर्बोध होत नाहींत तर मनोरमच होतात. शाब्दिक कोट्या व विनोदपूर्ण अनुप्रास यांबद्दलचा प्रयत्न कोल्हटकरांइतका गडकऱ्यांत नाहीं. (हें मत आम्हांला मुळींच मान्य नाहीं. अनुप्रास साधण्याचा प्रयत्न गडकऱ्यांच्या ठिकाणीं अगदीं वीट येण्याइतका आहे.) गडकऱ्यांनीं लोकांच्या धार्मिक भावनांची टवाळी करण्याचें कोल्हटकरांचें अश्लाघ्य अनुकरण केलें आहे. ओढून ताणून आणलेल्या विनोदाचे मासले किंवा नीरस कोट्या आढळत नाहींत असें नाहीं. ठकीच्या लग्नाच्या जाहिरातीच्या वर्णनांत अश्लीलता आली आहे."

माझ्या मतें विनोदी लेखक या नात्यानें गडकरी यांची प्रतिभा कोल्हटकरांच्या प्रतिभेपेक्षां अधिक पैलूदार व पल्लेदार आहे. पाश्चात्य विनोदी लेखकांपैकीं मार्क ट्वेन याची बरोबरी गडकरी करूं शकतात. अतिशयोक्तीची आवड हा त्यांच्यामधील मुख्य समानधर्म आहे. आणि गडकऱ्यांना विनोदी लेखनाचे कांहीं प्रकार मार्क ट्वेनवरून सुचले असले तरी ते त्यांनीं मार्क ट्वेन इतकेच चांगले रंगविले आहेत. इंग्रजी भाषेंत लिहिणाऱ्या प्रतिभावंतांना सर्व जगभर वाचक मिळाले म्हणून त्यांची सगळ्या जगभर कीर्ति झाली. पण मराठी भाषा ही अवघ्या दीडदोन कोटि लोकांची भाषा, व तीहि एका जित राष्ट्रांतील प्रांतीय भाषा, यामुळें मराठींत कोणच्याहि खात्यांत कितीहि उत्तम लेखक निर्माण झाला तरी त्याला जगभर वाचक व जगभर कीर्ति मिळणें शक्य नाहीं. हें जें एक मनःशल्य मी कोठें कोठें बोलतों व लिहितों त्याचीं उदाहरणें म्हणून कोल्हटकर व गडकरी हीं दोन्ही देण्यासारखीं आहेत.

जगभर कीर्ति मिळण्याला लागणारें इतर कर्तृत्व जर महाराष्ट्रीय बुद्धिमंतांच्या अंगीं नसेल तर आपल्याला म्हणजे आपल्या वाङ्मयकलेला जगभर कीर्ति मिळत नाहीं याविषयीं त्यांनीं विषाद कां मानावा हें म्हणणें रास्त आहे. हें म्हणणें मीहि कबूल करितों. पण कीर्तीचा प्रश्न सोडून दिला तरी कलेच्या

गुणाच्या मोजमापाविषयीं, किंमत ठरविण्याविषयीं, प्रश्न उरतोच. आणि त्यापुरता तरी मराठी काय किंवा हिंदुस्थानांतील इतर भाषा काय यांतील वाङ्मय-कलावंतांना आपला योग्य तो हक्क पुढें मांडण्यास कांहींच हरकत नसावी. स्वतः मीं मार्क ट्वेन बहुतेक सर्व वाचला आहे. आणि मी कोणालाहि असें आव्हान देऊं शकतों कीं, त्यांनीं मार्क ट्वेनमधील विनोदी लेखनाचे त्यांना वाटतील ते जास्तींत जास्त व चांगल्यांत चांगले असे नमुने काढावे, आणि मीहि कोल्हटकर गडकरी—विशेषतः गडकरी—यांच्या विनोदी लेखनाचे जास्तींत जास्त व चांगल्यांत चांगले नमुने काढून ते वरील नमुन्यांच्या जोडीला मांडून कोणाहि निःपक्षपाती परीक्षकाचा निकाल घेण्याला व मान्य करण्याला तयार आहें.

गडकरी अल्पवयी वारले व मार्क ट्वेन हा म्हातारा होईपर्यंत लिहीतच होता. यामुळें एकंदर लेखनिष्पत्ति संख्यागुणानें गडकऱ्यांपेक्षां मार्क ट्वेनची अधिक भरेल हें खरें. परंतु आत्मगुणाच्या दृष्टीनें पाहतां गडकरी हे मार्क ट्वेन-पेक्षां मुळींच कमी भरणार नाहींत. मात्र हें लिहिल्यावर न्यायबुद्धीनें दुसरी एक गोष्ट मला मान्य केली पाहिजे. ती ही कीं मार्क ट्वेनप्रभृति अमेरिकन, मोलियरप्रभृति फ्रेंच, आणि डिकन्सप्रभृति इंग्रजी विनोदी लेखक डोळ्यांपुढें नसते तर कोल्हटकर किंवा गडकरी हे देखील अशा प्रतीचे विनोदी लेखक बनले असते कीं नाहीं याची मला शंकाच वाटते. मला व्यक्तिशः अशी माहिती आहे कीं, कोल्हटकर व गडकरी या दोघांचेंहि वाङ्मय पुष्कळसें पाश्चात्य विनोदी लेखकांच्या अनुकरणबुद्धीनें सुचविलें गेलें आहे. पण येथें पाश्चात्यांचें ऋण संपलें. अनुकरण कबूल, पण तें अनुकरण यशस्वी करण्याला जी स्वतंत्र प्रतिभा लागते ती कोल्हटकर व गडकरी यांच्यामध्यें होती. अर्थात् तीच गोष्ट या दोघांनंतर गेल्या वीसपंचवीस वर्षांत झालेल्या मराठींतील इतर विनोदी लेखकांचीहि समजावी. म्हणजे त्यांच्याहि कलेला प्रथम अनुकरणानें स्फूर्ति मिळाली असली तरी त्यांची म्हणून स्वतंत्र प्रतिभा कांहीं होती व आहे, म्हणूनच तेहि विनोदी लेखक या नात्यानें नांवारूपाला येऊं शकले.

असो. हा मुद्दा येथें सोडून देऊं. गडकऱ्यांच्या प्रतिभेचा पैलूदारपणा मार्क ट्वेनच्या अनुकरणानें लाभला हें दाखविण्याला त्यांच्या विनोदी वाङ्मयांत अनेक स्थळें आहेत. संगीत मूकनायक, दीडपानी नाटक, सकाळचा

अभ्यास, छोट्या जगूचा रिपोर्ट, या लेखांचे नमुने गडकऱ्यांनीं कदाचित् मार्क ट्वेनमधून घेतले असल्याचा संभव आहे. पण हे लेख वाचून पाहिले असतां आंतील विचारांत कोठें प्रत्यक्ष वाङ्मयचौर्य असेल असें वाटत नाहीं.

आतां गडकऱ्यांच्या कांहीं लेखांचें त्रोटक वर्णन व परीक्षण करूं. पहिला स्वतंत्र लेख ठकीच्या लग्नासंबंधाचा. माझ्या दृष्टीनें याचे तीन भाग पडतात. एक भाग, हिंदु लग्नपद्धतीवर अत्यंत खरमरीत टीका. ही टीका आंतड्याला पीळ पडून केलेली असून, लेख बोलूनचालून विनोदी म्हणून लिहिण्याला गडकरी बसले असतांहि एखाद्या गंभीर निबंधकाराला जे विचार याविषयीं सुचतील व तो ते जशा गंभीरपणानें लिहील असे गडकऱ्यांनीं लिहिले आहेत. येथें त्यांचें लिहिणें विनोदी असें वाटतच नाहीं. विनोदी लेखकाच्या भूमिकेचा त्यांना येथें विसर पडलेला दिसतो. दुसरा भाग उच्च तऱ्हेच्या विनोदी वर्णनाचा. यांत गडकऱ्यांनीं विनोदबुद्धीची कमाल केली आहे. आणि तिसरा भाग अतिशयोक्तीचा. तें मात्र शुद्ध आचरटपणाचें विनोदी लेखन असें म्हणावेंसें वाटतें. ठकीच्या लग्नासंबंधीं लग्न मोडण्याचीं कारणें हा भाग त्यांतल्यात्यांत नीरस आहे. बाकी वरसंशोधन व लग्नाच्या मोहिमेची पूर्व तयारी, हे दोन्ही भाग मला हास्यरसाच्या दृष्टीनें चांगलें वाटतात. कोणचींहि सामाजिक सुधारणा अमुक एका लेखानें झाली असें कोणास म्हणतां येत नाहीं हें तर झालेंच; शिवाय गडकऱ्यांनीं हिंदु विवाहपद्धतींतील जे दोष दाखविले ते गेल्या वीस वर्षांत नाहींसे झाले असेंहि म्हणतां येत नाहीं. तथापि हिंदु मुलीच्या लग्नाच्या अडचणीची गोष्ट निघाली कीं, त्यांत ठकीच्या लग्नाचा उल्लेख ज्यानें केला नाहीं असा विनोदी लेखांचा वाचक विरळा. ठकीच्या लग्नाचा आतां बोलपटहि झाला आहे. पण त्यांचा लेख विवाहपद्धतींत सुधारणा घडवून न आणूं शकला तरी ठकीचें म्हणून एक कल्पनाचित्र त्यांनीं असें कांहीं अपूर्व निर्माण केलें आहे कीं, तिजबद्दल लेखकानें जागृत केलेल्या सहानुभूतीनेंच स्वतः लेखकाविषयीं राग व तिटकाराहि वाटूं लागतो. कारण येथें वास्तववाद किंवा रिॲलिझम याचें अगदीं सत्त्वहरण झालेलें आहे.

आतां या लेखांतील कांहीं उदाहरणें देतों.

लग्न होणाऱ्या 'उपवधू' मुलाच्या गुणासंबंधानें त्याच्या बापाला काय वाटतें, व स्वतः तो थोर ऐतिहासिक पुरुषांच्या गुणविशेषांचें प्रदर्शन कसा बनून जातो, हें वाचण्यासारखें आहे. लग्न जमविणें याला आपली एखादी

कविता प्रमुख मासिक पुस्तकांत छापून आणणें याची उपमा दिली ती समर्पक नसली तरी भेदक आहे.

गडकऱ्यांनीं 'कवींचा कारखाना' म्हणून एक लेख लिहिला आहे. त्यांत कवींची टवाळी मनसोक्त केलीच आहे, पण स्वतः कवि असतां कविपणाच्या डौलानें व कौतुकानें पछाडलेल्या कविब्रुवांच्या अंगचीं छिद्रें गडकऱ्यांनीं बारीक नजरेनें पाहून ठेवलेलीं होतीं; व त्यांचा निर्देश त्यांच्या लिखाणांतून सवड सांपडेल तेथें येत असतो. दोन पिढ्यांच्या पूर्वी नवरा मुलगा भावी व्याही-मंडळींच्या परीक्षेकरितां त्यांपुढें कोणच्या थाटानें बसत होता याचें वर्णन यथार्थ आहे. पागोट्याचा प्रश्न त्या काळीं डोक्याला शीण देणारा होता हें अगदीं खरें आहे. मात्र जो मुलगा डोकीवर तें जड पागोटें घालून बसेल तो बायको डोईजड झाली तरी तिला नीट वागवून घेईल हें वर्णन अर्थात् विनोदी म्हणून सोडून द्यावयाचें आहे. भावी वरमाईचें वर्णन करितांना 'अनिर्वर्णनीयम् नाम परकलत्रम्', व नवऱ्या मुलाच्या नेभळटपणाला उद्देशून 'न खलु तद्वाच्यं वधुबंधुभिः', हीं जीं संस्कृत नाटकांतील दोन वाक्यें घेऊन वर्णन मध्येंच संपविलें आहे तो गडकऱ्यांचा एक विशेष विनोदप्रकार असतो. लग्नाचा मुहूर्त शुक्रोदयीं सांपडतो व लग्न करून एक जोडा जमविण्यासाठीं आधीं एक चर्मी जोडा फाडावा लागतो, या कोट्या कोल्हटकर व गडकरी यांच्यामध्यें समान आढळतात. 'यंदां आम्हांस लग्न कर्तव्य नाहीं' या बाणेदार सबबीची अतिशयोक्ति 'या जन्मीं आम्हांस कर्तव्य नाहीं' यांत झाली आहे. पण 'यंदां आम्हांस कर्तव्य नाहीं' हें वाक्य जुनेंच असलें तरी गडकऱ्यांच्या लेखामुळें तें विनोदी वचन म्हणून लोकांच्या तोंडीं खेळूं लागलें आहे यांत शंका नाहीं.

बाळकराम एका नवऱ्यामुलाच्या घरीं गेला असतां तेथें घातलेल्या बैठकीचें वर्णन मजेदार आहे. फाटक्या सतरंजीवर कसेंतरी मी बसलों म्हणण्याऐवजीं, मी सतरंजीवर शक्य तितकीं भोकांचीं बेटें चुकवून बसण्याचा प्रयत्न केला, हें वाचून कोण हंसणार नाहीं? ज्या खुर्चीवर कोणी बसून आराम घेऊं शकत नाहीं ती आरामखुर्ची ही कोटि लक्षांत ठेवण्यासारखी आहे. पत्रिकेंतील नवग्रहांच्या सांपत्तिक स्थितीचें वर्णन मार्मिक आहे. पत्रिकेंतील एखाद्या घरांत होणारी ग्रहांची दाटी व ओसाड पडलेलीं इतर घरें, पत्रिकेला मूळाधार जी जन्मवेळ ती आयांच्या स्मरणावर अवलंबून म्हणून किती स्थूल असते हें वर्णन, करणी ही हुंड्याची अर्धांगी व पोषाख हें या सुवर्णमय जोडप्यानें

पिल्लूं होय इत्यादि कोट्या छान आहेत. गाय किंवा घोडी घेतांना ज्या-प्रमाणें गड्याला किंवा मोतद्दाराला कोणी विचारीत नसतो त्याप्रमाणें मुलगी नवरी ठरविण्याच्या बाबतींत नवऱ्यामुलाला मात्र कोणी विचारीत नाहीं, हें वर्णन जुन्या काळीं अगदीं खरें होतें. कौरवपांडवांच्या काळीं हुंडा घेण्याची चाल असती तर भारतीय युद्ध झालें नसतें, तें कसें? हें कोडें प्रश्नरूपानें बक्षिसा-करितां लावण्याच्या योग्यतेचें आहे. कोणालाहि न सुचण्यासारखें या प्रश्नाचें उत्तर कल्पनाचतुर गडकऱ्यांनीं असें दिलें आहे कीं, गांधारीला शंभर राजबिंडे मुलगे होते, त्यांच्या लग्नांत मिळणाऱ्या हुंड्याची रक्कम इतकी मोठी झाली असती कीं, हस्तिनापूरचें टीचभर राज्य राखण्याकरितां कौरवांनीं पांडवांशीं समर मांडलें नसतें. ज्योतिषानें एका बापाला सांगितलें कीं, "यंदां तुम्हांला महान् लाभयोग आहे." पुढें दोघांची गांठ पडल्यावर ज्योतिषानें विचारलें, "भविष्यकथनाचा कसा काय अनुभव आला?" बाप म्हणाला, "यंदां मुलीचें लग्न ठेवणें शक्य नव्हतें; त्या चिंतेंत मी होतों. तों मुलगीच प्लेगनें मेली, हा नव्हे का लाभयोग?" आपल्या बायकोला 'मंडळी' हा शब्द गौरवार्थी लावतात त्याचें हंसूं येत नाहीं; तो रूढ आहे. पण "भांबुराव हे त्यांची 'मंडळी' गरोदर असल्यामुळें गांवीं राहिले होते" हा गडकऱ्यांचा वाक्यप्रयोग कोणाला हंसविणार नाहीं?

एका नववधूला 'अष्टकन्यासौभाग्यवती भव' असा आशीर्वाद चुकून तोंडानें गेला. त्याचें पर्यवसान कसें झालें याचें वर्णन अतिशयोक्तिपूर्ण पण मौजेचें आहे. पण त्या सर्वांत मौज ही वाटते कीं त्या आशीर्वादावरून झालेल्या मारामारीच्या खटल्यांत आरोपीला ज्या शिक्षा दिल्या त्या वाचून! या शिक्षांत मानापमान नाटकांतील पदांचा अन्वयार्थ लावण्याची शिक्षा आहे ती सर्व नव्या पिढीच्या तोंडीं आहे. तोंडावर देवीचे वण असलेल्या ठकीचें वर्णन "तिच्या तोंडाकडे पाहतांच हजारों देवींचें दर्शन घेतल्याचा साक्षात्कार होईल" असें केलें आहे. यानंतर सौंदर्याच्या व्याख्येसंबंधाचें विवेचन फारच मौजेचें आहे. या लेखांत ठिकठिकाणीं विडंबन चांगलें साधलें आहे. पैकीं एका आधुनिक पण पहिल्या पिढींतील राणाभीमदेवी नाटकांतल्याप्रमाणें केलेलें आर्यनवरदेवांचें वर्णन, व त्याहूनहि विशेष म्हणजे तमाशाच्या जाहि-रातींचें अनुकरण करून ठकीच्या लग्नाची जी जाहिरात दिली आहे तें वर्णन हंसून हंसून मुरकंडी वळवील असें आहे.

"दोन मुलीं एकदम करणारास एक मुलगी इनाम" या शब्दांनीं केलेली जाहिरातवाल्यांची थट्टा बेहद्द आहे. वधू ही वयानें तिच्या पाठच्या भावापेक्षां थोडी मोठी, आणि पत्रिका हव्या तेवढ्या, असेहि विनोदाचे नाजूक चुटके आहेत. पण 'लग्नाच्या मोहिमेची पूर्वतयारी' या भागांत बाळकराम बसून आलेल्या तट्टाच्या गाडीचें व त्यांतील सर्व मंडळींच्या पोषाखांचें वर्णन आणि तिंबूनानांनीं बाळकरामाला "तूं ठकीला पत्करतोस कां?" असें विचारल्याबरोबर त्याला झालेला आजार व इस्पितळांत झालेली शस्त्रक्रिया हिचें वर्णन, तसेंच तिकीट-कलेक्टरला फसवून जाणाऱ्या पॅसेंजरच्या हातांतील बाहीचें एक टोक तिकीट कलेक्टरच्या हातीं व दुसरें टोक गिरगांवांत जाऊन पोंचलेल्या या प्रवाशाच्या हातीं इतकें लांब, हें वर्णन—या अतिशयोक्ति, निखालस आचरटपणाच्या व उच्च दर्जाच्या लेखकाला न शोभण्यासारख्या आहेत. मार्क ट्वेनहि अशीच एखादी अतिशयोक्ति पल्लेदार करतो. एक दन्तवैद्य रोग्याचा दुखरा दात उपटीत असतां दाताबरोबर मुंडकेंच उपटून हातांत आलें असें वर्णन करणें म्हणजे काय? पण विनोदी लेखक लिहूं लागला म्हणजे त्याला अशा प्रकारें भान राहत नाहीं. मला वाटतें या अतिशयोक्तीचा निषेध करण्याइतकी सदभिरुचि विनोदी लेखांच्या वाचकांत हल्लीं उदित होऊं लागली आहे, व तें चांगलें लक्षण आहे असें मी मानतों.

ठकीचें लग्न मोडण्याचीं कारणें देतांना एक कारण असें दिलें आहे कीं, उपाध्या आबा भटजी यांच्या कानांत अतिशय केस असल्यामुळें एके ठिकाणीं ठकीचें लग्न मोडलें. ही अतिशयोक्तींतली 'ओव्हरबाउंडरी' म्हणण्याला हरकत नाहीं.

'स्वयंपाकघरांतील गोष्टी' या लेखांत प्रथम विडंबन व पुढें व्याजोक्ति हीं साधलीं आहेत. "आर्यभगिनींनो, अजून तरी ऐका आणि आम्हां पुरुषांना स्वयंपाकाचे समान हक्क द्या" या मागणीला समर्थनकारक म्हणून भीमदेवी नाटकांतील वीररसपरिप्लुत वक्तृत्वाचें अनुकरण मौजेनें केलें आहे. गडकऱ्यांनीं हा लेख लिहिला तेव्हां विलायतेंत 'सफ्रेजेट मुव्हमेंट'—स्त्रियांना समान हक्क मागण्याची चळवळ—चालू होती हें लक्षांत ठेवलें म्हणजे हें विडम्बन त्यांना कसें सुचलें याची कल्पना होते. स्त्रियांनीं काय करूं नये हें वर्णन व्याजोक्तीचें चांगलें उदाहरण आहे. कारण नक्की जें करूं नये असा उपदेश करावयाचा तेंच सक्रुद्दर्शनीं करावें अशा शब्दांनीं

सांगितलें असून त्याचें समर्थन मोठ्या मजेदार वावदुकीनें केलें आहे. यानंतर साळसूदपणाचा आव आणून, मासिक मनोरंजनांत नवीन पक्वान्नांच्या कृति प्रसिद्ध होत असत त्याचें विडंबन गडकऱ्यांनीं करून, खालील शब्दांचा कोटीवजा उपयोग करून, त्या शब्दांनीं दर्शविलेल्या पक्वान्नांची पाकसिद्धि कशी करावी हें जें सांगितलें आहे तें सामान्य माणसास सुचण्यासारखें नाहीं. हीं पक्वान्नें व कृती म्हणजे धम्मक लाडू, चापट पोळ्या, कणिक तिंबणें, विहिणीची रेवडी, पोळ्या लाटणें, बर्फीची चटणी, थंडा फराळ, अंगाचा तिळपापड, पाठीचें धिरडें, हाडांची पूड, मनांतले मांडे, माणसांचें मेतकूट, घरादाराचें खोबरें, अकलेचा कांदा, गुळाचा गणपती. यांशिवाय शिजली डाळ, नाकाला लावलेल्या मिरच्या, अक्षतेचे वाटाणे, पुराणांतील वांगीं, चांगल्या कामाचा चिवडा इत्यादींचाहि उल्लेख आहे.

असो. वर कोल्हटकर व गडकरी या दोन विनोदी लेखकांच्या वाङ्मयांतील हास्यविनोदविषयक विशेष गुणदोषांची चर्चा करून झाली. ही विनोदी लेखकांची पिढी वाढती असल्यामुळें गेल्या वीसपंचवीस वर्षांत आणखीहि कांहीं विनोदी लेखक निर्माण झाले आहेत. तथापि, कोल्हटकर व गडकरी यांचा विनोदी लेखक या नात्याचा दर्जा होता तसाच अद्यापि शिल्लक उरलेला आहे. वाढत्या पिढींतील कोणाहि लेखकानें त्यांना मागें टाकलें असें म्हणतां येत नाहीं. ह्या दोघांचेंहि लिखाण विपुल अनेकांगी आणि प्रातिनिधिक स्वरूपाचें आहे. म्हणून ह्यांच्या गुणदोषांचें विवेचन केलें त्यांत इतरांचेंहि विवेचन आलेंच असें म्हणतां येईल. हे दोघे लेखक दिवंगत झाले असून त्यांचा लेखनव्यवसाय समाप्त झाला. पण त्यांच्या नंतरच्या पिढींतील बहुतेक विनोदी लेखक सुदैवानें आज हयात असून त्यांचा लेखनक्रमहि सुरू आहे. यामुळें विस्तारभयास्तव त्यांच्या लेखनकलेच्या गुणदोषांचें विवेचन न करितां, फक्त नमुने किंवा मासले म्हणून त्यांच्या लेखांतील थोडे उतारे देतों.

विनोदी लेखांतील उतारे

प्र. के. अत्रे

(ब्रँडीची बाटली) श्राद्धाचे पिंड नदीवर टाकावयास जाणाऱ्या एका सांवळ्या भटजीला व परटाच्या कपड्यांचें ओझें पाठीवर घेऊन जाणाऱ्या बैलाला टांगा हवा असल्याबद्दलचा सवाल एका टांगेवाल्यानें केला असल्याचें आमच्या ऐकिवांत आहे. * * *

दुकानांतून बाहेर पडतांना त्रिंबकराव इतके संतापले होते कीं सांगतां सोय नाहीं. कोल्ड्रिंक हाउसमधून इतका गरम झालेला गृहस्थ कधींच बाहेर पडला नसेल. * * *

उडवायची दारू प्राण्यांत कालवूनच प्यायची दारू बनवीत असावेत अशीच त्रिंबकरावांची फार लहानपणापासून कल्पना होती. * * *

(साष्टांग नमस्कार) सिद्धेश्वरः—म्हणजे, रस्त्यावर सांपडलेल्या या साऱ्या गोष्टी तुम्ही खिशांत जपून ठेवतां वाटतं !

भद्रायु—अबलत्! माझा कोठलाहि खिसा तुम्ही तपासून पहा ! त्यांत तुम्हांला वाळलेलीं गुलाबाचीं फुलं, जाईच्या सुकलेल्या वेण्या, चुरगाळलेले हातरुमाल, बांगड्यांचे तुकडे, आणि हिरव्या पोतीचे मणी—आणखीन् किती तरी गोष्टी सांपडतील ! हें तर आमच्या काव्याचं सारें भांडवल आहे ! कवींचे खिसे म्हणजे सुंदर स्त्रियांच्या हरवलेल्या जिनसा सांपडण्याचं हमखास ठिकाण आहे असें समजावें. * * *

मल्लिनाथ—मी ऑस्ट्रेलियांतील तिंबक्तू युनिव्हर्सिटीचा पीएच. डी. आहें. 'रामायण कालांतील चलत्—चित्रपट कंपन्या ' या विषयावर निबंध लिहून मीं डॉक्टरकी मिळविली आहे. मला पदवी वापरण्याचं इतकंसं महत्त्व वाटत नाहीं ! ज्यांचं नांव मळलेलं आहे त्यांनीं पाहिजे तर पीएच. डी. पदवीचा पोकळ अभ्रा आपल्या नांवावर चढवावा. * * *

मल्लिनाथ—त्रिपुरीच्या सौंदर्याचा नकलीपणा लक्ष्यांत यायला फारच डोळस किंवा सूक्ष्म बुद्धीचा माणूस पाहिजे आहे. पांच रुपयांचें गंगावन, दोन रुपयांचें सुगंधी तेल अन् अत्तरें, चार आण्यांचा साबण, दोन आण्यांची पावडर, आणि एक आण्याचा गुलाबी रंग एवढ्या साहित्यावर कोणत्याहि स्त्रीला त्रिपुरीसारखी सौंदर्यभूषा सजवितां येईल. खर्चाच्या दृष्टीनें तिच्या चेहेऱ्याची किंमत सात रुपये सात आणे असली तरी माझ्या दृष्टीनें एका पैची देखील नाहीं. जोरानें वारा सुटला तर त्रिपुरीचें सौंदर्य उडून जाईल. * * *

मल्लिनाथ—' अलीबाबा आणि चाळीस चोर ' या फिल्ममध्यें मी एकेचाळिसाव्या चोराचं काम केलें आहे.

शंतनु—मला नाहीं आठवत तुम्हांला पाहिल्याचं ! मीं ती फिल्म पाहिली आहे.

मल्लिनाथ—सुरुवातीपासून अखेरपर्यंत आम्हांला तेलाच्या बुधल्यांतच बसून राहावं लागलं! मग मी कसा दिसणार तुम्हांला! * * *

रा. ब.—तर सांगायची गोष्ट अशी कीं, आमच्या लग्नांत आम्हीं सुपारी दाबून धरली होती डाव्या हाताच्या बोटांत! तर बिशाद! सोडवितां आली नाहीं आमच्या हिला! अशी त्या वेळची आमची ताकद! मारे दोन्ही हातांनीं तिनें आमच्या हाताशीं झटापट केली, चिमटे घेतले, ओरखडे काढले आणि चावली देखील एकदां! चावली म्हणजे काय अगदीं चावलीच! शेवटीं आम्हीं जेव्हां मूठ उघडली तों आंत काय—सुपारीचा अगदीं चूर! बस-बस-बस, चूर म्हणजे काय अगदीं चुराडा! अवघे पंधरा वर्षांचे होतों बरं आम्ही त्या वेळेला! * * *

शोभना—हे सुप्रसिद्ध कवि भद्रायु! आतां तरी ओळख पटली कीं नाहीं!

शंतनु—नांव ऐकल्यासारखं वाटतं कुठं तरी! आपण विम्याच्या संबंधीं कांहीं बिझिनेस करीत असतां वाटतं. * * *

(भ्रमाचा भोपळा) कचेश्वर—पैशांत इतका अर्थ भरला आहे म्हणून तर त्याला अर्थ म्हणतात! * * *

किशा—पायाला वाइच पानथरी झालीया!

कचेश्वर—पायाला पान्थरी! गाढवा! आणि नाकाला नारू नाहीं कां झाला? * * *

कै० ह. ना. आपटे

(भयंकर दिव्य) एकदोन साहेब बाजूनें गेले. रीतीप्रमाणें प्रोफेसर ड्यांडींनीं त्यांस टोपी काढून सलाम केला. त्यांनीं तो पाहिला नाहीं किंवा पाहून घेतला नाहीं. त्याबरोबर ड्यांडीसाहेब मोठ्यानें हंसून व सोन्यास कोंपरानें डवचून म्हणतातः—“पाहिलीस कां मौज! या सर लॅंग्ईअर ॲस्पेट्कडून मला दोन वेळां डिनरचं आमंत्रण आलं होतं, पण मीं कांहीं कारणानं नाकारलं. तेव्हांपासून त्याचं आमचं बिनसलं आहे. रस्त्यांत भेटला तरी पाहत नाहीं माझ्याकडे.” * * *

कित्येकांना सिक्युरिटी मिळण्याची थोडीशी आशा असली, तर त्यांनीं म्हणावें “आम्ही जामीन देऊं.” त्यावर साहेबांनीं म्हणावें, “मग दरमहा पगारहि जामीनच देईल तो घ्या. नुसता कोरडा जामीन काय उपयोगी?” * * *

(यशवंतराव खरे) "मग काय, माझं ऐकून घ्यायचं का ? "

" ऐकायला कांहीं हरकत नाहीं, म्हणून मघाशींच सांगितलं. घ्यायचं कीं नाहीं हें आतांच कसं सांगायला येणार ? " * * *

सत्यभामाबाई–आतां मी आपलं डोकं फोडून घेईन बरं का तुमच्यापुढें.

श्रीधरपंतः–फुटल्यावर घेणार कसं ? * * *

" माझ्या डोंबलाची परवानगी ! मला विचारतंय कोण जळ्ळीला ! "

" जळ्ळीला नाहीं कोणी विचारणार पण जिवंतपणीं मी विचारतों आहें ना ? आणखी– "

" आणखी नाहींन् बिणखी नाहीं, मला एक अवाक्षर देखील विचारूं नका. "

" हेंच तें ! विचारीत नाहीं म्हणून तिकडून शिव्या द्यायच्या. विचारायला गेलों तर तिकडून संतापायचं. या करण्याला काय म्हणावं ? "

" कांहीं म्हणूं नये. आपली वेडी म्हणून सोडून द्यावी. "

" कुठें ? इस्पितळांत ? " * * *

सत्यभामाबाई:—यशवंता, आणलास ओला चहा, तर देईन सुंठ, मनुका, खडीसाखर घालून काढा करून. नाहीं तर तुमची मर्जी हो. आम्ही बायकांनीं तर कांहीं बाजारांत जायचं नाहीं ना ?

श्रीधरपंतः—काढा असा केला तर काय हरकत आहे घ्यायला ? पण आतांपर्यंत मिळाला असा निकाढा जर पाठोपाठ दिला तर– * * *

सत्यभामाबाई:–माझा मात्र मेलीचा त्रास ! इतका वेळ ते रिकामटेकडे लोक इथें येऊन बसून साऱ्या गांवच्या कुटाळक्या करीत बसले होते, त्यांचा कांहीं झाला का त्रास ? छे ! त्यानं डोकं कसं अगदीं शांत झालं कीं अगदीं विचारूं नये. अन् माझं पाऊल दारांत पडण्याबरोबर डोकं कलकलून गेलं हो. मी म्हणजे एक बेंडबाजाच कीं नाहीं ? कां नगारखाना ? कां तासे, का......

श्रीधरपंतः–तितकीं सारीं असतीस तर काय बहार झाली असती ! लोकांच्या लग्नाकार्यांत अडचण पडली नसती. तूं गेली असतीस म्हणजे झालें. * * *

(प्रो. राजवाडे यांनीं महाराष्ट्र साहित्यपत्रिकेंत आपटे यांच्या ' मी ' कादंबरींतील विनोदी टांचणें दिलीं आहेत तीं पाहावीं.)

शामराव ओक

(कोपरखळ्या) त्यानंतर थोड्याच दिवसांत 'सुटाबुटांत' येणाऱ्या 'कंपनी-'च्या मालकाबरोबर ती मोकळेपणानें हंसते म्हणून (एका वॉशिंग कंपनीच्या मालकाकडे वजन खर्चून) भपकेबाज इंग्रजी कपड्यांत तोहि येऊं लागला. एकदां ती दोनतीन मजबूत जवानांशीं बोलतांना पाहून त्यानें मेहनत करण्यास सुरुवात केली. हिंदूपेक्षां पारशी व मुसलमानांबरोबर बोलण्याचालण्यांत ती जास्त रमते हें पाहून धर्मांतराचा विचार देखील त्याच्या डोक्यांत कांहीं दिवस घोळल्यावांचून राहिला नाहीं. * * *

व्य.–हं, हा कोण ? काय लिहितो आहे ?

शं.–' निनामी संस्कृतीचे अवशेष.'

व्य.–फाडून टाक, शेषसुद्धां ठेवूं नको नांवाला. * * *

शं.–आतां दुसरं रंगीत चित्र महात्माजींचं, त्यांतला निळा रंग सरकून तो दुहेरी उठला आहे.

व्य.– फिकीर नाहीं. चित्राची टायटल घे लिहून, ' छायेप्रमाणें देशाची काळजी त्यांच्या मागें लागली आहे. ' * * *

सोनार म्हणाला–मेहेरबाणी करून आमच्या लहाण पोराला जरा बघायला येतां का ?

" तुम्ही मला कसें ओळखलें ? "

तो हंसला. " हात्याच्या ! आपण एणिमा घेऊन चाललेले दिसलांत ! "

" एनिमा ? "

" तो नव्हे कां आपल्या खिशांतून डोकावतो आहे ! "

माझ्या स्टेथॉस्कोपचा असा अपमान करणाऱ्या जंगली माणसाशीं बोलायला एक मिनिटभर मी थांबलों नाहीं. * * *

व्य.–च्-च्-च् ! अरे शंभू, जगांतल्या कोणत्याहि फोटोचा ब्लॉक आपल्याजवळ नाहीं असं कधीं झालं आहे का ? चल, आटप, तूं फोटो बोल चटपट आणि मी त्याला ब्लॉक सांगतों.

शं०–मालवीय–

व्य०–थांब. (विचार करून) हें बघ ! लजपतरायांचा ब्लॉक वायां जाणार होता. तो उपयोगीं पडला ! त्यांच्या मिशा चाकूनें खरडून पांढऱ्या कर आणि कपाळावर टिळा खोदून काढा म्हणजे चोख काम ! * * *

सरोज, या तारुण्याच्या दुधावरची प्रेमाची साय मला मिळेल का? तुझ्या प्रीतीची मलई माझ्या हृदयरूपी ग्लासांत ठेवशील का? हें प्रेम जर मला मिळालें तर माझ्या हौसेच्या मशीनमध्यें घालून त्याचें सुंदर आइस्क्रीम बनवीन! तारुण्याचा बहर जरी ओसरून नवीन प्रेमाला विरजण लागलें तरीसुद्धां त्याचें मधुर पीयूष करीन. सांग काय करूं? सरोज, तूं माझी होशील कां? * * *

अनंत काणेकर

(पिकलेलीं पानें) कुठचा पुरुष स्त्रीच्या जाळ्यांत नकळत सांपडतो? उलट त्या नाजूक सुखकर जाळ्यांत सांपडून घेण्याकरितां प्रत्येक निरोगी पुरुष जिवापाड मेहनत करीत असतो, असेंच दिसून येतें! स्वतःच्या शरिराला सुखविण्याकरितां स्वतः होऊन एखादा सुंदर ऊबदार कोट अंगांत घालून कुणी पुरुष जर " मी कोटांत सांपडलों; मला वांचवा रे! " म्हणून ओरडूं लागला, तर त्याला मी जें म्हणेन तेंच वरील विधानाच्या बाबतींत मी शॉला म्हणेन! * * *

एकदां सहज स्मशानाच्या बाजूला तो फिरावयाला गेला असतां, दरवाजापाशीं असलेल्या जळाऊ लांकडाच्या दुकानदाराचा आणि त्याच्या पाहुण्याचा पुढील संवाद त्याच्या कानावर पडला:

" काय करावं हो! धंद्याला असे हलाखीचे दिवस अगदीं कधींच आले नव्हते, बुवा. नाहीं तर गेल्या इन्फ्ल्युएन्झाच्या साथीचे दिवस; महाराज, रोजचा गल्ला सांगितला तर तुमचा विश्वास बसणार नाहीं! " * * *

अर्थात् मनुष्य सारखा बदलत राहावा, असें जेव्हां मी म्हणतों तेव्हां बदलत राहावा म्हणजे वाटेल तसा बदलत राहावा असा त्याचा अर्थ नव्हे. नाहींतर आमचे गणुकाका माझीं हीं मतें ऐकावयाचे, आणि काल उसने दिलेले दहा रुपये मी मागायला गेलों म्हणजे म्हणायचे कीं, " कालचा गणुकाका आज बदलला. तुझे पैसे मिळायचे नाहींत! " * * *

एका सीतेखेरीज राम दुसऱ्या कुठच्याहि स्त्रीच्या मुखाकडे पाहत नसे, इतर स्त्रियांच्या पायांच्या नखांकडे फक्त त्याची दृष्टि असे, तेव्हां मला त्याची अत्यंत चीड येते. काय हा सबंध स्त्रीजातीचा अपमान! सीता असेल सुंदर म्हणून बाकीच्या स्त्रियांचे चेहेरे बघण्याच्याहि लायकीचे नाहींत? एकतर रामाचा स्वतःवर विश्वास नसावा, किंवा त्याची सौंदर्यदृष्टि अत्यंत

कोती असावी. अनंत जातींचें स्त्रीसौंदर्य जगांत विखुरलें आहे. कुणाची सरळ नासिका, तर कुणाचे कुरळे केश, कुणाची आरक्त कांति. अशा तऱ्हेच्या विविध सुंदरतेच्या निरीक्षणानें आपली दृष्टि विशाल करायची, कीं येऊन जाऊन नुसतीं पायांचीं मळकट नखें पाहत राहावयाचें ? * * *

"तुमची बँकेंत शिल्लक किती आहे, काका ?" मीं अगदीं सहज प्रश्न विचारला.

"कां रे ?"

"नाहीं म्हटलं बहुतेक तत्त्वनिष्ठ लोकांच्या तत्त्वांचा पाया त्यांच्या बँकेंत सांपडतो !" * * *

कानडे–होनप

(ब्रेन–टॉनिक) आ. वकीलः– मीं सांगितलं तसं कर मुकाट्यानं.

आरोपीः– वा ! वा ! लई बेस !—म्या तुम्हासनि पैसं दिलं, तुम्ही मस्त्री मदत करावी म्हून ! पर तुमी तर मास्त्रि हुकुम करताया ! येस्त्रांद्याला वाटल कीं मी तुमचा चाकुरच जनु ! (थोड्या अंतरावर उभ्या असलेल्या आपल्या बायकोकडे वळून) हे पग ग कारभारनी, ह्या वकिलास्त्रि त्यांचं राहिलेलं पैसं आपुन नाय द्यायचं बरंका.–त्यो तर माझ्यावरच हुकमत चालवतुया ! (खेडवळाची जबानी, पा. ४४) * * *

कोर्टः–एकूण तूं आपला गुन्हा कबूल करतोस तर मग !

आरोपीः–नाय नाय. म्या गुन्हा केलाच नाय तर कबूल कशापाई करनार ? साहेब, इथच तर तुम्हास्नी कायदा समजत नाय ! मी एखाद्या घरामंदी त्ये घर फोल्ड्याबिगर जाईन अन् चोरी केल्याबिगरबी ती कळशी मस्त्रि आनता येईल. * * *

वकील:–मीं तुझी केस जिंकली, आतां तूं मला दुप्पट पैसे दिले पाहिजेस.

आरोपीः–खटला तर म्याच जिंकला ! ! सायबासंग तर म्याच भांडलो. अन् त्वा काय केलंस ! त्वा तर परतेक बारीला श्येपटच करत नव्हतास कां ? अर ! तुमी येवढं श्यान लोक; पर त्या भांड्यामंदी माजं नांव लिवलेलं असल ह्यो मुद्दा तुमास्त्रि कसा सुचला नाय ? * * *

ना. वि. कुलकर्णी

(माईसाहेब) अमृतः–म्हणजे ? मी आतां बाहेर जाऊं कीं काय ? आणि कुठं जाऊं ?

माईः—पण उद्यांशिवाय गांठ पडायची नाहीं !

अमृतः—रात्रीं घरीं नसतात वाटतं अण्णासाहेब ! * * *

शालि.:—केशवमामा, कमी जर तुमची बायको झाली असती तर या दागिन्यांपैकीं तुम्ही कोणते दागिने घातले असतेत ?

अमृत:—अरे, ह्यांनीं दागिन्यांची यादीच तिच्या गळ्यांत बांधली असती ! * * *

अमृतः—पाहुणा म्हणून ठेवून घ्यायचं नसलं, तर ठेवून घेऊन पाहुणा करा ! रागावूं नका ! रागावलांत तरी राग दाखवूं नका ! किंवा मीच तुमच्याकडे पाहत नाहीं ! मला राह्यला मिळून तुमचा रागहि तुम्हांला टिकवितां आला तर त्यांत काय बिघडलं ?

माईः—काय हो ? आपलं डोकं फिरलं आहे कां ?

अमृतः—अहो, माझं डोकं फिरलं असतं तर तोंड पाठीकडे नसतं का झालं ? * * *

अमृतः—ही मुलगी तुमच्यासमोर उभी आहे ! हिला लिहितां वाचतां चांगलं येतं, तुम्हांला माहितच आहे—शिवाय मंडई चांगली करते—चार रुपये शेर बटाटे आणते, दहा-रुपये तोळा साखर आणते. * * *

केशवः—अमृतमामा, तुम्ही या मुलांतच मिसळलां आहांत कां ?

अमृत:—केशवमामा, मी मूलच आहें माझ्या आईबापांचं ! * * *

(मंगलभुवन) गजानन—या, सरूताई, परत या.

हणमंतरावः—अरे लेकाच्यो ! हें रे काय ? अरे तुम्ही नवराबायको कीं बहिणभाऊ ? गजाभाऊ, अरे बायकोला ताई म्हणतोस ? हात् तुमची ! मी समजत होतों कांहीं बाळबोध वळण राखलं आहेस ! पण पाहतों तों तुमचाहि मसुदा नवाच ! * * *

मधुकर—पण काय हो, आजोबा !

हणमंतराव—अं हं ! मी आजोबा नाहीं अजून. मी हणमुकाका आहें. मला सारेजण हणमुकाका म्हणतात. आपणहि त्याच नांवानं हाका मारा ! * * *

हणमंतराव—(खिशांतून फोटो काढून) ही पहा पोर ! तुम्ही म्हणाल आपल्या पोरीची हा गृहस्थ अवास्तव स्तुति करतो आहे. पण नाहीं बरं ! पहा म्हणजे तुम्हीच म्हणाल—

मधुकर—फोटोवरून तर तुमची मुलगी नक्षत्रासारखी दिसत आहे बोवा! पण यांत फोटोग्राफरचं कौशल्य किती आणि— * * *

सरस्वती—सरुताई काय म्हणायचें तें? लोक काय म्हणतील?

गजानन—झक् मारतात लोक! बायको म्हणजे बायकोच कांहीं बारान्-बारा चोवीस तास असत नाहीं नवऱ्याची. सुखाच्या वेळीं सखी, सुविचार-विनिमयाच्या वेळीं सल्लागार, आणि जेवायला घालतांना आई—

मधुकर—मग या वेळीं वहिनी तुझ्या आई कां? * * *

य. न. केळकर

(विनोद-लहरी)—जराशा जांभया शिंका आल्याबरोबर घाबरून जाऊन, पण तशाहि स्थितींत राष्ट्राची आठवण ठेवून त्याला संदेश देण्याचा व सार्वजनिक बाबतींतच खासगी बाबींचा बेमालूम उल्लेख करण्याचा पायंडा पाडून, आपल्या जाहिराती देण्याचा जो नवा उपक्रम गांधीयुगांत पडला त्यानें या कलेला अत्यंत मदत झाली आहे. सबब महात्मा गांधींचें ही सभा अंतःकरणपूर्वक आभार मानते. टिळकांनीं सबंध आयुष्यांत आपल्या अपेष्टांचा एकदांच उल्लेख केला. तो त्यांनीं उठतांबसतां न केल्यामुळें या कलेचें अत्यंत नुकसान केलें असेंहि या सभेचें ठाम मत आहे. * * *

सारवून तयार केलेलें शेतांतलें गुळगुळीत खळें कितीहि मनोहर असलें तरी ती काव्यदृष्टि आपल्या स्वतःच्या डोक्याला लावण्यास कोण तयार होईल? त्या स्निग्ध दृष्टीनें आपल्या टकलाकडे पाहण्यास कोणी तयार नसतो. चुकून त्याला हात लागला तर बुडाला माती लावून तापलेल्या तव्याला हात लावल्याप्रमाणें त्याला चटका बसतो! आणि कोणी त्याकडे रोखून पाहावयास सुरुवात केली तर हजारों शल्यें त्यांत घुसल्याप्रमाणें त्याला वेदना होऊं लागतात. * * *

इकडील शंभर नंबरी फॅशनेबल तरुणाचें हें शब्दचित्र पहा! सफरचंदा-प्रमाणें त्याचे गाल पुष्ट आणि टवटवीत नसले तरी हिरव्यागार केळीच्या फाळक्यांच्या सुंदर द्रोणांप्रमाणें दिसत होते. जणूं कांहीं सारें सौंदर्यसारच त्यांत निराळें ओतून सांठवून ठेविलें होतें. आतां पंक्तींतल्या द्रोणांप्रमाणें तें सार त्यांतून गळून चाललें होतें ही गोष्ट निराळी. उगाच एखाद्या आडदांड पहिलवानाप्रमाणें त्याची गर्दन गरगरीत झालेली नव्हती, तर ती कमलनाला-प्रमाणें नाजूकच असून अलगुजाप्रमाणें उंच निघाली होती. * * *

स्वतःच्या कल्पनेनें जेव्हां कांहीं लिहावयाचें असे तेव्हां मास्तरांचा सव्याज सूड मी नेहमी घेत असें. स्वल्पविराम, अर्धविराम, पूर्णविराम, वगैरे सर्व चिन्हांची नुसती मी खैरात करीं. उद्गारचिन्हें तर एकेका जागीं दोन दोन तीन तीन ठेवून देत असें, व त्यामुळें जागोजाग पिकांतच गवत उगवलेल्या शेतासारखें तें सुंदर दिसत असे. असा माझा निबंध जेव्हां मास्तर वाचूं लागत तेव्हां माझ्या शेताआधींच त्यांचें डोकें पिकून जाई. * * *

एका कामोत्तेजक जाहिरातवाल्यानें आपल्या पाकाची महति वर्णन करतांना, एका तान्ह्या मुलावर सुद्धा त्याचा परिणाम झाल्याचें लिहिलें. फक्त त्या मुलाला लिहितां येत नसल्यामुळें त्याचें स्वदस्तुरचें शिफारसपत्र तेवढें त्याला घेतां आलें नाहीं ! * * *

सभामंडपांत जिकडेतिकडे प्रसिद्ध पुढाऱ्यांच्या स्फूर्तिमय उक्ती झळकत होत्या. उदा०—'स्त्रीजात जगाचें भूषण असून, शिरोभूषण हें तिचें भूषण आहे.'—केशभूषण कंपनी.

'अशक्त असणें हा गुन्हा होय.'—पाक फार्मसी !

'तरुण हेच राष्ट्राचे आधारस्तंभ होत.'—मदनमस्त पाक !

'स्वावलंबन हा राष्ट्रीय चळवळीचा आत्मा आहे.'—सेफ्टीरेझर कं. ! * * *

विचित्रमय जगतानें एक दोन वर्षांखालीं मृत्युलेखांच्या जाहिरातींत प्रसिद्धीस आणलेले 'निष्पाप', शुद्धचरित, निष्काम, विरक्त, पापपराङ्मुख संत अशा अवघ्या दोन वर्षांच्या बालयोगी दिवंगत संस्थानिक पुत्राचीं चित्रेंहि उघडण्यांत आलीं होतीं. * * *

पूर्वी मिशा काढणें ही बाप मेल्याची निशाणी समजत असत. हल्लीं बाप जिवंत असल्याचा तो पुरावाच समजला जातो, इतका त्याचा प्रसार झाला आहे. * * *

हा पाहिलात का सेकंड कांटा पाण्याच्या वर्तुळांत सांपडलेल्या धावऱ्या मुंगीसारखा किती तुरु तुरु धांवतो आहे तो. पण बेटा हा मिनिटकांटा अगदीं शुंभ आहे. एक पाऊल उचललें कीं पांच मिनिटें मुक्काम. जसा कांहीं पेन्शनरच फिरायला चालला आहे. * * *

विरामचिन्हांना स्वतःचा म्हणून उच्चार नाहीं. म्हणजे तीं अगदीं मुकीं आहेत. बरें तीं अंगानें धडधाकट आहेत म्हणावें तर तेंहि नाहीं. मोड फुटलेल्या पावट्याप्रमाणें दिसणाऱ्या स्वल्पविरामांत आणि जन्मतःच कुबड

आलेल्या मुलांत काय अंतर? अर्धविरामाची तीच स्थिति. फरक इतकाच कीं स्वल्पविराम हा लहान बालक असल्यामुळें तो बोडकाच फिरत असतो आणि अर्धविराम मात्र आपलें बिंदुरूप पागोटें घालून मिरवत असतो.***

वि. स. खांडेकर

(ऊन पाऊस) या राजाध्यक्ष शब्दावर आपण एकदां अशी कोटी केली होती कीं यांत जुन्या राज्यपद्धतीप्रमाणें राजाहि आहे, आणि नव्या राज्यपद्धतीप्रमाणें अध्यक्षहि आहे. * * *

माईनें नाहीं दिलें गंगावन तर नाहीं! मी गंगा तर आहेच. तूं मला वनांत नेऊन टाक म्हणजे झालें. * * *

पण मी आलों कीं, आई बरोबर येणारच. मग अंबोलीची बाहेरची हवा कितीही थंड असली तरी आपल्या घरांत वऱ्हाड-नागपूरकडला उन्हाळा सुरू व्हावयाचा. * * *

आज अयोध्या अगदीं गळ्याला लागली म्हणून मी तुम्हांला गळ घालतों आहें. * * *

(वायुलहरी) अन् इथं तरी काय काम होतं? येऊन जाऊन दिवे लावायचे! हात्तिच्या! दिवे लावण्यांत बायकांपेक्षां पुरुषच पटाईत असतात अधिक! * * *

लग्न करून पाहण्याचा काळ कधींच मागें पडला. चालू काळ तें पाहून करण्याचा आहे. * * *

" अरे ही वसंतसेना ओलीचिंब होऊन आली आहे ना?"

" हो!"

" मग तिचं लुगडं बदलायचं सोडून जो प्राणी तिला मिठी मारायला धांवतो त्याचं तिच्यावर प्रेम आहे असं कसं म्हणायचं? अरे, या ओल्या लुगड्यानं न्यूमोनिया होईल तिला!" * * *

नवऱ्याला सोडून राहणाऱ्या बाईविषयीं म्हाताऱ्या माणसांचें मत सहसा अनुकूल असत नाहीं; पण आरशी मात्र या नियमाला अपवाद ठरली. तिच्यासाठीं निराळें घर घेऊन तिची बडदास्त ठेवणारे व तिच्या हातांत आनंदानें आपले कान देणारे वृद्ध लाखांनीं मोजतां येतील. * * *

सदैव उघड्या असलेल्या नाकपुड्यांमुळें नाकाची स्थिति विनदरवाजाच्या धर्मशाळेसारखी झाली आहे. नाकाच्या धर्मशाळेंत अत्तराच्या सुगंधापासून माडी

दुकानांतल्या दुर्गंधीपर्यंत वाटेल त्यानें बिऱ्हाड करावें, नाकाला त्या बाबतींत हूं की चूं देखील करतां येत नाहीं. पण डोळ्यांच्या बंगल्यापाशीं अनिष्ट असा धुळीचा कण येतांच बंगल्याचे दरवाजे झटकन् झांकले जातात. * * *

चिं. वि. जोशी

(बायफळांचा मळा) सुधाकांतः—मला वाटतं ताईसाहेबांचे चर्मचक्षू जरी साफ बरे आहेत तरी त्यांना मेंदूशीं जोडणाऱ्या मज्जातंतूंत कांहीं तरी घोटाळा झाला आहे. त्यांचा कनेक्शन तुटला असला पाहिजे.

रुक्मिणीबाई:—अगबाई! मग इथं डॉक्टरचं काय काम आहे? हें तर आपल्या शंकर वायरमनचं काम आहे. कनेक्शन जोडण्यांत तो फार हुशार आहे. * * *

सुधाकांतः—बाईसाहेब, ताईसाहेबांचे डोळे तर अगदीं चांगले आणखी नॉर्मल दिसतात.

हेमांगना:—पण मला तर मुळींच कांहीं दिसत नाहीं. या समोरच्या पेंटिंगमधल्या बाईच्या बुचड्यांत खोचलेलं गुलाबाचं फूल आहे ना, तें मला दिसत नाहीं! * * *

" हें सगळं मिस् अंडरस्टँडिंग आहे. " माधव म्हणाला.

" मिस् अंडरस्टँडिंग कसलं? चांगलं मिस्टर अंडरस्टँडिंग आहे, समजलास! " वसंत म्हणाला. * * *

गो०:—जी सरकार परवरदिगंबर!

औ०—ए गधीके बच्चे! परवर दिगंबर काय म्हणतोस, परवर दिगर म्हण. * * *

गो.:—साजणी!

चंद्री:—इश्य! मी तर हितें एकलीच आहें अन् म्हणे सहा जणी! * * *

" छट् छट्! मला प्रेमांध समजतां काय, डॉक्टर? "

" प्रेमांध नाहीं समजत, पण अंधप्रेमी समजतों! " * * *

" आतां आम्हां सर्वांना पोटभर जेऊं घाला. नाहींतर माझ्या शापाग्नींत तुमचें भस्म करून टाकतों, " दुर्वास रागानें म्हणाला.

" वाहवा! गुरुजी, मग तो शापाग्नि आम्हांला विस्तव पेटवायला कां देत नाहीं? कारण या वेळीं आमच्या आश्रमांत दोन निखारे देखील नाहींत. " भीम हंसून म्हणाला. * * *

सुभानः—अेरे मग तुमचा पर्तिपाळ कोणीं केला ? आईनीं केला आसल—

गोंडाजीः—छेहो सरदारसाहेब ! माझ्या कमनशिबानं माझी आईबी मी जल्मायच्यां आंत ह्या मर्त्युलोक सोडून गेली होती ! * * *

(चिमणरावांचें चऱ्हाट)—मी मोरूला जवळच्या वाण्याकडे जाऊन दहा रुपये भार साखर व पांच रुपये भार कॉफी आणण्यास सांगितलें. थोड्याच वेळानें चिमूटभर कॉफी व मूठभर साखर घेऊन तो आला. वाण्यानें मुलाला फसवलें म्हणून मी त्या वाण्याकडे गेलों व पुड्या दाखवून म्हणालों, "लहान मुलगा पाहून खुशाल त्याला फसवायचं म्हणजे काय ?"

"आणा पाहूं त्या पुड्या, मी वजन करून दाखवितों." असें म्हणून माझ्या हातांतली साखरेची पुडी घेतली आणि ती तराजूच्या एका पारड्यांत घालून दुसऱ्या पारड्यांत दहाची नोट घालून मला म्हटलें, "बघा साहेब, आहेना ही दहा रुपये भार ?" * * *

इतक्यांत गोंदूस पकडून एक दुकानदार मजकडे येऊन म्हणाला, "या पोरानं माझी मस्करी केली. माझ्या दुकानांतल्या पेढ्यांच्या पाटीकडे बोट दाखवून ह्यानं विचारलं, 'या माशा काय भाव दिल्या ?'"

गोंद्या म्हणाला, "पेढ्यांच्या पाटीकडे मीं बोट दाखवलं असलं तरी तींत मला पेढे दिसले नाहींत. फक्त माशाच दिसल्या." * * *

"आपला मुलगा लग्नाचा आहे ना ?"

"होय."

"मग त्याच्याकरितां आलों."

"अरे! विनाकारण आपल्याला हेलपाटा पडला. माझा मुलगा अजून लहान आहे."

"केवढा आहे ?" मीं विचारलें.

"मधू ! अरे मध्या ! जरा इकडे ये पाहूं !" अशी वडिलांनीं हांक मारल्यावर एक तीन वर्षांचा मुलगा हातानें लाकडी घोडा फिरवीत आमच्याकडे आला ! * * *

डिंग्रज गांवच्या लोकांना एक शिळा उचलायची होती, पण पांचदहा जणांना सुद्धां ती उचलेना. तेव्हां त्यांनीं युक्ति केली कीं, वऱ्हाडचा प्रसिद्ध पहिलवान गव्रू याला त्यांनीं कोणशिला-बसवन समारंभाला बोलाविलें आणि विनखर्चात त्याच्याकडून दगड उचलविला ! * * *

(एरंडाचें गुऱ्हाळ) उत्तम मलबारी काव्यांचा जथा नवीन आला आहे. फुकट देऊं. * * *

केतकीप्रमाणें पिवळी असून ती थी न्यू इरकल स्टोअर्समध्यें चालू असलेल्या गंजावर रिडक्शन सेलांत अवघ्या पंचवीस रुपयांत घेतलेल्या पक्क्या रंगाच्या हमीच्या अंजिरी लुगड्यानें लपेटलेली असल्यामुळें, जोगेश्वरी आइस्क्रिम प्लेटप्रमाणें शोभत होती. * * *

" काय चुनीलाल शेट! आधीं तुम्हांला चमचाभर तूप वाढलं होतं, आणखी 'वाढलं नाहीं' असं सांगतां कां? मागून घ्या जास्ती हवं लागलं तर, पण खोटं बोलूं नका."

" अरे पण, आजीबाई, तुम्हीच म्हणाल्या ना इतक्यामंदी कीं हा असत्ययुग आहे म्हणून?" * * *

पण पैज हरल्यामुळें पहिल्या अध्यायांत सांगितल्याप्रमाणें नारदांस शेंडी कातरून टाकावी लागली व त्यांनीं केस राखले. शंका येत असल्यास वाचकांनीं सौभद्र नाटकांत पाहावें. * * *

परिषदेच्या सकाळच्या बैठकीस वेळेवर हजर राहतां यावें म्हणून चहादि कृत्यें उरकून कपडे घालून बाबूराव बाहेर निघाले. जमलेल्या घोळक्यांतून त्यांना वाट काढावी लागली नाहीं, कारण ते जवळ येतांच खिसे संभाळीत सर्वजण बाजूस झाले. मुंबईतील लोकांच्या आदरशीलतेबद्दल बाबुरावांचें मत एकदम अनुकूल झालें. * * *

'पाणी गार करण्याचें यंत्र, किंमत पांच रुपये,' अशी जाहिरात वाचून माझ्या एका बंधूनें एका क्षेत्रस्थ कंपनींतून तें व्ही. पी. नें मागविलें, आणि पांच रुपये भरून मिळालेलें पार्सल फोडून पाहिलें तों एक मडकें निघालें, त्याचेहि आदळआपटीमुळें तुकडे झाले होते. * * *

मा. ना. जोशी

(संगीत विनोद) वामनरावः—इंदिरे, तूं जर जहाल असलीस तर आजपासून मिरें, मोहऱ्या, हिंग, लवंग ह्यांवांचून अन्नकणहि तोंडांत घालणार नाहीं! माझा रसरशीत जहालपणा सिद्ध करण्याकरितां ह्या ठिकाणीं तुझ्यासमोर अर्धा शेर सुंठ चावून टाकतों!

इंदिराः—अग बाई! हें काय!

वामनरावः—वरं, तूं मॉडरेट मवाळ असलीस, तर आजपासून पुल्लिंगी शब्द तोंडांतून न काढतां केवळ लीला, विमल, कुसुम, कमल असे मऊ मऊ शब्द उच्चारीत जाईन! भोजनांत देखील तिखट, मीठ वर्ज्य करून, नुसता दूधभात आणि भेंड्याची भाजीच खाईन. माझे मतांतराबद्दल काय सांगूं! * * *

वामनरावः—इंदिराबाई, हे आपले डांबरासारखे काळेभोर तुळतुळीत केस, साहणेसारखं रुंद कपाळ, फाउंटेनसारखें सरळ नाक, हार्मोनियमच्या पट्ट्यांनाहि लाजविणारी ही दंतपंक्ति, ड्यूकच्या क्रिकेट बॉलचाहि गर्वहरण करणारें वक्षःस्थळ, फुटबॉलला दिपविणारे हे नितंब, इतकें सुंदर अप्‌टुडेट लावण्य, त्या प्रभूनें तुम्हांला दिलें असतां तुमचें हृदयच तेवढें मजविषयीं टेनिस ग्राउंडसारखें टणक कां करतां? * * *

(आनंद) डॉ. होमोपाथः—मला तुमच्या सर्जेरीची ऐट मारूं नका. परवां एका कुत्र्याच्या शेंपटीवरून गाडीचें चाक गेल्यामुळें शेपूट तुटलें. मी ताबडतोब होमोपाथिक गोळ्या कुत्र्यास घातल्या! ताबडतोब कुत्र्याचें शेंपूट वाढलें.

डॉक्टरः—दिमाख दाखवितो आहे होमोपाथीचा; रस्त्यावर पडलेला शेपटीचा तुकडा मी दवाखान्यांत आणून ऑपरेशन करितांच शेपटीच्या तुकड्यास कुत्रें फुटलें. * * *

(' स्थानिक स्वराज्य ' अथवा म्युनिसिपालिटी) धेनुवल्लभः——पांड्या! पांड्या! पांड्या! बोल! मी कोण आहें?

पांडोबाः—सरदार, आपण मनुष्य आहांत.

धेनुवल्लभः—छट्, नाहीं! सरकारच्या कृपेंतला नवीन पदवीदानामुळें मी रावबहादुर, सरदार धेनुवल्लभ आहें.

पांड्याः—सरदार किंवा रावबहादुर झाला तरी तो मनुष्यच.

धेनुवल्लभः—छट्, नाहीं.

पांड्याः—असं! असं! बरोबर आहे. सगळेच सरदार आणि सगळेच रावबहादुर मनुष्य असतात असं मुळींच नाहीं! * * *

प्रो. ठोंबेः—ठीक आहे. आपण प्रथम म्युनिसिपल कॉन्स्टिटयुशनच घेऊं या.

धेनुवल्लभः—ठीक आहे. प्रथम म्युनिसिपल कॉन्स्टिपेशनच घ्या.

पांडोबाः––होय बाबा! म्युनिसिपल कॉन्स्टिपेशनला कोण एरंडेल देणारा भेटेल तो सुदिन! * * *

धेनुवल्लभः––पांडुरंगा, अरे कोहिनुरा, तुला एक नाजुक प्रश्न विचारतों.

पांडोबाः––बेलाशक, कोणच्याहि नाजुक कामावर माझी योजना करा. मग पहा माझा पराक्रम! सरदार, मनमोकळें विचारा.

धेनुवल्लभः––तर पांडुरंगा, खरंच सांग, माझीं राजकीय मतं तरी काय आहेत रे!!

पांडोबाः––सरदार, राजकीय मतांबद्दल आपण मुळींच कानकोंडे होऊं नका. हे जे कट्टर फत्तर, मच्छिंदर, गोरख, जालंदर, सर्व देशभर गर्जना करीत आहेत, यांना ठाऊक आहे म्हणतां मतं स्वतःचीं?

धेनुवल्लभः––पांड्या! पांड्या! काय मार्मिक दृष्टि आहे तुझी. * * *

पांडुरंगः––काय विशाद आहे श्रीमंतांकडे कायदा वक्रदृष्टि करण्याची. गरीब कवड्या पैसे जुगार खेळूं दे, शिक्षा होते; पण घोड्यांच्या रेसिसला मोटारींची यात्रा जमते! गरीब शृंगारिक कामोद्दीपक कादंबरी लिहूं दे, शिक्षा होते; नंग्या नाचाच्या युरोपियन सिनेमाला गर्दी उसळते. गोरगरीब मारामारी करूं दे, भांडण करूं दे (पोटाकरितां), शिक्षा होते. श्रीमंत किंवा अधिकारी बुटाची लाथ मारून गरिबाचा प्राण घेऊं दे, त्याला गरिबाच्या पोटांतली पांथरी वांचविते!

धेनुवल्लभः––पांड्या! पांड्या! काय कायद्याचा खोल अर्थ जाणतोस तूं! बेट्या, बॅरिस्टर कां झाला नाहींस? * * *

वराहशास्त्रीः––मी ठराव मांडतों––गांवचें सांडपाणी शहराबाहेर नेऊन तेथें उसाची लागवड करावी असा आमचा बेत होता. परंतु गांवचें सांडपाणी फुंकणीएवढया नळांतून न गेल्यामुळें गांवांतीलच जमीन चार चार पुरुष खोल भिजून चिंब झाली आहे. तसेंच गांवाच्यापेक्षां नदीची लेव्हल उंच असल्याचें इंजिनीयरसाहेबांचें मत पडलें आहे. तरी उंसाच्या लागवडीस घेतलेल्या जमिनीवर नवीन वसाहत करून आपल्या गांवांतच ऊंस पेरण्यांत यावा. (सर्वजण ओरडा करतात. 'ठराव संमत. ठराव संमत.') * * *

(वऱ्हाडचा पाटील) चिंगीः–हें बघा, नागोराव नाटकवाले! तुमच्या सहवासांत जरी मला संपूर्ण सुख असलं तरी तें सुख अनुभवतांना माझं

मन मेलं मला सारखें टोंचीत असतं कीं, हें माझं नाहीं, हा माझा नाहीं, हा सत्तेचा नाहीं. म्हणून मला माझ्या मनाची खुरखुरच काढून टाकावयाची आहे. तें कांहीं नाहीं. लग्न ! लग्न ! लग्न !

नागोरावः—वेडी रे, वेडी ! आम्हां नाटकवाल्यांचें मन आम्हांला कधींच टोंचीत नाहीं. उलट जिन्नस उसना आहे, लाटा ! कर्जाऊ आहे, पळवा ! ताबेगहाण आहे, धूम ठोका ! आम्हांला मालकी हक्क प्राप्त झाला कीं, तिटकारा येऊन संबंध सुटलाच म्हणून समज. * * *

चिंगीः—देवासमोर उजळ माथ्यानं जाण्याला लग्नाशिवाय दुसरा मार्गच नाहीं.

नागोरावः—खेडवळ रे खेडवळ ! अग, कुठला देव आणि धर्म घेऊन बसलीस ! कबूल, लग्न हा एक प्रेमाच्या मुक्कामावर जाण्याचा मार्ग आहे हें कबूल. पण अनायासानें आपण प्रेमाचा मुक्काम गांठल्यावरहि पुनः बोहलीं, मुंडावळी, होमहवन, गाडग्यामडक्यांच्या उतरंडी उरापोटाशीं बांधून त्याच मुक्कामाला यायला पुनः प्रवासाची कां दगदग करावी, असं म्हणतों मी ! * * *

नागोरावः—काय म्हणतां बेवकूप खां !

बेवकूप खांः—हमारे एक उर्दू मुन्शि आहे. उनके, कुछ नाटक तुम तुमारे कंपनीमे बिठाव तो तुम्हारा कंपनीका फाटक खुला जायगा.

नागोरावः—आमच्या कंपनीचं फाटक आधींच उघडं झालं आहे. मला तुमच्या त्या धुडगुस अल्लींचीं नाटकं मुळीचं आवडलीं नाहींत. नुसता इथून तिथुन ताबुताचा हैदोसदुल्ला आणि दंगा आहे. नुसते भाषणाचे जंगी, जंगी शब्द. आंत अर्थ नाहींच ! नुसते कपडे, लाइट, सीनसीनरी, पेटी, तबला, ताशे, वाजंत्रीं ! आंत नाटक नाहींच ! नुसते दागदागिने, शेले, शालू, पैठण्या, वेण्या, हार, केसांचे बुचडे, आंत बायको नाहींच ! तुम्हीं असं समजा कीं जसं कांहीं नाहींच ! * * *

प्रो.—भय्या, तूं आंधळा आहेस. विधात्याच्या सृष्टींत मुळींच फरक नाहीं. केवळ फूलपांखरासारखा रंग पालटला आहे इतकंच. वेदकालीन लताकुंज आज हँगिंग गार्डनमध्यें रूपांतरित होऊन फुलांनीं गजबजून गेले आहेत. आजहि तलावांतून नलिनी-कदंब डोलत असून, फलपुष्पकंदांनीं समृद्ध असलेल्या पर्णकुटिका गिरिराजाच्या डोक्यावर राजवाड्याच्या रूपानं प्रकट

झाल्या आहेत. पूर्वीच्या देवकन्या, ऋषिकन्या, नागकन्या, शबरी, कोळणी, अप्सरांचं रूपांतर पार्शिणी भाटिणी गोंवेकरणींत होऊन आपल्या फ्रेन्डस्-बरोबर समुद्रकांठीं लोळताहेत, वाळू एकमेकांना फेंकून मारताहेत, भेळ खाताहेत, शहाळीं फोडताहेत, मारे दंगा करताहेत — पूर्वी ऋषिमंडळीचा सोमरस करायला कोण जीव घामाघूम व्हायचा. आतां नुसतं "बॉय! टू पेग सोमरस वन स्फटिक वॉटर." ताबडतोब उत्तर येतं कीं, "यस सर, हजर."

मो. वा. जोशी

(पुढारी कीं पेंढारी) मी जोरानें म्हणालों—"लोकहो! असे बसलांत काय? उठा! उठा! ती मातृभूमि तुम्हांला हांका मारीत आहे, त्या ऐकूं येत नाहींत काय?" आणि काय सांगूं तुला! माझ्या त्या भाषणाचा त्या लोकांवर फारच विलक्षण परिणाम झाला! मी उठा म्हणतांच सगळेजण खरोखरच उठून उभे राहिले! आणि मी समोर हात करून—"ती मातृभूमि तुम्हांला हांका मारीत आहे, त्या ऐकूं येत नाहींत काय?" असें म्हणतांच बेटे खरोखरच आपले चालूं लागले! * * *

ती गम्मत पाहत मी थोडा वेळ उभा राहत आहें, तोंच अतिथिसत्कारा-साठींच कीं काय, वरून एका गृहस्थानें कसलेंसें पाणी फेंकलें, तें नेमकें माझ्या डोक्यावर! आणि अर्घ्य झाल्यावर मंत्रपुष्पहि पाहिजेच, म्हणून एका सावित्रीनें माझ्या मस्तकावर भाजीचीं डेंखेंहि वाहिलीं! एवढी शोभा झाल्यावर अर्थातच माझा मेंदू चांगलाच ताळ्यावर आला. * * *

झोळण्याची गांठ सोडीत असतांना काकू यजमानांना उद्देशून म्हणाल्या—"तेव्हां म्हणायचें होतें, कीं अमुक कशाला करत्येस आणि तमुक कशाला करत्येस. पण आतां चार प्रकारचे रुचकर पदार्थ पोटांत गेले म्हणजे तेवढी अधिक हुषारी नाहीं कां यायची माणसाला?"

वरील उद्गार काढून काकूंनीं तो झोळणा सोडून पालथा केला, तों त्यांतून लाडू चिवडा वगैरेंच्या ऐवजीं बिबवे, फण्या, पोतीचे मणी, वाकाच्या दोऱ्या, वाळलेल्या मुळ्या, असल्या चिजा बाहेर पडल्या!! त्या चिजा पाहून पोरें घाबरलीं! आणि बापू तर बेंबीच्या देंठापासून हंसूं लागले! * * *

"शिंपी लाख खिसे लावील. पण मी टिकून देईन तेव्हांना? खिशांचा अंगरखा घालून आगगाडींतून प्रवास करायला मी कां वेडा आहें? माझ्या या अंगरख्याला एक सोडून चार खिसे होते, पण मी काल खिसान् खिसा

पार कापून काढला!" शामरावांचें भाषण ऐकून डब्यांतील सारे लोक त्यांच्याकडे पाहूं लागले! * * *

भाषण करितांना, तपकिरीची चिमूट नाकांत कोंबीत, मी जेव्हां "खादीनें स्वराज्य मिळणार नाहीं" असें ठासून सांगितलें, तेव्हां समोरच्याच एका शिरोमणीनें मला "मग काय तपकीर ओढून मिळेल?" असें बेधडक विचारलें! * * *

य. गो. जोशी

(पुनर्भेट) शंभुसिंग—अस्सं, आपलीं क्वॉलिफिकेशन्स काय आहेत म्हणतां?

तो हंसत म्हणालाः—मी बी. ए. आहें! बी. एजी. व बी. एस्सी. आहें. बी. कॉम., जी. डी. ए. आहें! इंग्लिश-मराठी शॉर्टहँड टायपिस्ट आहें. आणि एच. पी. ला यंदांच बसलों आहें. निकाल लागेपर्यंत एका ओळखीच्या डॉक्टराकडे कंपाउंडिंग करीत असतों! * * *

रमाबाई—मी 'भाताच्या फोलपटांचा चिवडा कसा करावा' यावर एक वर्तमानपत्रांत छापण्याकरितां लेख लिहिला आहे.

ठमाबाई—(आश्चर्यानें) तो कसा बाई करायचा?

रमा—(वाचतात) पहिल्यानें दोन तोळे भाताचीं फोलपटें घ्यावीं. तीं चांगलीं निवडून पुसून स्वच्छ करावींत. मग त्या फोलपटांत दोन शेर भुईमुगाचे दाणे, अच्छेर बदाम, पावशेर काजू, अदपाव चंदन-चारोळ्या, दोन तोळे वेलदोडे, पावशेर किसलेलें खोबरें, अर्धाशेर पत्री खडीसाखर व सव्वा शेर केशर हे जिन्नस घालावेत. चिवडा तयार झाल्यावर एका बशींत चांदीचा चमचा अगोदर ठेवून नंतर त्यांत तो चिवडा घालावा व खायला द्यावा. फार छान लागतो! खातांना मात्र त्यांतील भाताचीं फोलपटें बघून बघून काढून टाकावीं! * * *

बातमीदारानें तो चिरूट तिथें अर्धाच ओढून राहिलेला असा अजून त्या गोड प्रसंगाची आठवण म्हणून जपून ठेवला आहे. कोणाला तो पाहण्याची जिज्ञासा असेल, त्यानें केव्हांहि आमच्या ऑफिसांत येऊन पाहून जावा. तिकिट वगैरे कांहीं नाहीं.—संपादक. * * *

वा. वि. जोशी

(रेशमी चिमटे) एके ठिकाणीं मुलगी पाहण्यास गेलों. मुलगी रीतीप्रमाणें लाजत येऊन जाजमाच्या टोंकावर बसली; परंतु तिला जो दम उसळला

तो कांहीं केल्या आवरेना. बापानें लगेच म्हटलें, "कायरे भालू! डॉक्टरांचं औषध आज आणलंस कीं नाहीं? तुमच्या पुण्याची सर्द हवा, त्यांतून येथें आल्यावर उसाचा रस, कांकड्या अंजीर खातात, गच्चीवर निजतात व एकेक नवीन दुखणीं हातांनीं ओढवून घेतात! जन्मापासन हिच्या नखांत रोग नाहीं." * * *

भिंतीवर चित्रें काढणाऱ्या मुक्या रंगाऱ्यास मदतीस घेऊन आद्य मनूपासून तों आमच्या तालुक्याच्या सध्यांच्या मामलेदार व गांवच्या कुळकर्ण्यापर्यंत तमाम अधिकारी पुरुषांचीं चित्रें तयार करवलीं, व तीं एका अमेरिकन फिरस्त्यानें खिस्तपूर्व ४०००० वर्षांपूर्वी काढलेलीं अस्सल चित्रें म्हणून टांगून ठेविलीं. * * *

गांवांत गुरुबाळ संतू भिकाऱ्यांची टोळी आली होती. त्यांचा खजिना लुटून त्यांचे जुने कपडेलत्ते अनायासें मिळवितां आले. शिवाजीचे गलुत्यापासून तों थेट त्याच्या शवावर घातलेल्या शेल्यापर्यंतचे रोजचे वापरण्याचे कपडे, जिजाबाईच्या लहानपणच्या काचोळी-परकरापासून तों मराठेशाहींतल्या सर्व राण्यांचीं व पेशवाईतील सर्व राजस्त्रियांचीं नेसण्याचीं चिरगुटें, बाळाजी विश्वनाथास मिळालेल्या पेशवाईच्या वस्त्रापासून तों ब्रह्मावर्तास राव बाजी जाण्यास निघाले त्या वेळच्या पडशीपर्यंतचीं सर्व प्रावरणें आम्हांस त्या संग्रहांत मांडणें शक्य झालें. * * *

दरेक प्रसंगीं आपल्या नांवाची दुंदुभी वाजावी म्हणन तारा पाठविणारे धंदेवाईक पुढारी होतेच. अशांना पत्रें लिहून तारा करण्याची विनंति केली. शिवाय तारमास्तराजवळ तारांचें आम्हीं लिहिलेलें पुडकें देऊन ठेविलें होतें, व समारंभाच्या ऐन वेळीं तारेच्या शिपायाबरोबर तें पाठवून देण्याचें त्यांनीं कबूल केलें होतें. * * *

"चलायचं ना कथेला? आख्यान तरी सांपडेल! पूर्वरंग नाहींतर नाहीं!"

"आणखी आज काय कमी पूर्वरंग ऐकला इथं व्याख्यानांत?"

"अगदीं पूर्वरंगासारखं भाषण झालं! एका शब्दाचा उलगडा झाला असेल तर शपथ!" * * *

"म्हटलं नाहीं तुम्हांला रमाबाई? टिळकांना आणखी एक मोठा मुलगा होता. टिळकांनीं प्लेगचं इस्पितळ काढलं त्यांत तो औषधं देत असे! आणखी त्याला तिथंच प्लेगनं गांठलं!"

" प्लेगनं नाहीं तो मेला ! औषध म्हणून विष पोटांत गेलं; आमच्या शेजारचा एक गडी केसरी ऑफिसांत नुकताच लागला आहे तो सांगत होता. " * * *

" अग, तसं नव्हे; पण बायकांच्या समाजांत जायचं, तेव्हां जरा चांगला पोषाख करावा म्हटलं ! "

" तिथं व्याख्यानच द्यायला जायचं आहे ना ? मला वाटलं इकडे कोणी पाह्यला येणार आहे ! आणखीन् म्हणून इकडे येवढा ठेवणींतला पोषाख काढला आहे ! इश्य ! हा केवढा मोठा रुमाल गुंडाळला आहे ? सांगूं कोणासारखा ? "

" गवळ्यासारखा ! हेंच म्हणणार ना तूं ? आम्ही खेडवळ आहोंत ! कुळंबी आहोंत ! ! गडी आहोंत ! ! ! मग तर झालं ना ? " * * *

गुजराथी लोकांत व्यक्तिमात्राचें मरण हा एक उत्सवप्रसंग मानीत असल्यानें आजारी माणसाच्या भोंवतीं नातेवाइकांचा जो हा गराडा पडतो, त्याचा सहज उलगडा होईल. एकाद्या माणसाचा मृत्यु म्हणजे ज्ञातींतील सर्व लोकांना मेजवानीचा समारंभ. तेव्हां आजारी माणसाच्या अंथरुणाकडे ज्ञातिबांधव किती आशेनें आणि उत्सुकतेनें टक लावून बसत असतील याची कल्पनाच करावी. * * *

शं. प. जोशी

(विचित्र लीला) बचं०—त्यांच्या बुद्धीची प्रभा म्हणजे जसा कांहीं उदयींचा मार्तंड !

लीला—हो, हो, जसा कांहीं लांब फांद्या फुटलेला एरंड !

बचं०—अंगानें बांधेसूद आणि रूपानं मदनाचा केवळ पुतळाच !

लीला—त्यामुळं भाबड्या गाईच्या माना कापण्याचा तो एक पाजळलेला विळाच !

बचं०—मन म्हणजे निश्चयाचा सागर !

लीला—जसा मुळांत रुतलेला हटेल नांगर !

बचं०—त्यांचा हात अतिशय उदार !

लीला—आपल्यासारख्या भटांना देत असेल फार !

बचं०—घराणं किती कुलशीलवंत !

लीला—आणखी काय राहिलं, बुद्धोपंत ? * * *

(खडाष्टक) कर्कशराव–हं तोंड आटोप. बायको तर बायको. आणि चांभारचवकशा करते आहे माझ्यापुढें! नातीला मी कोंडून ठेवीन, नाहींतर या नाटक्याच्या गळ्यांत बांधीन. निर्लज्ज भेटली आणि अंगाला खेटली. आतां थोडीच सुटका आहे त्याला तिचा धो झाल्यावांचून ?

वारूबाई–अशी काय मेली जबरदस्ती ती ? शहरची नटवी आणि ढालगज सटवी ! असली नको मला सून. * * *

कर्कशराव–(गौरीला निरखीत) ही कोण ठुमकी ? कोण गो ? किरिस्तावाची का मुलगी आहेस ? एवढी छबी नटविली आहेस, कोणी पहायला कां येणार आहे तुला ?

वक्रतुंड–हा आमच्या यजमानांच्या ब्राह्मण्याचा उत्पात आहे. यजमान-यजमानिणीच्या संसारसुखाचा हा प्रकोप आहे. दोघांच्या खाजगी प्रेमाचें हें सार्वजनिक दृश्य आहे. ह्यांच्याकरितां 'वर पाहिजे' म्हणून यजमानांनीं वर्तमानपत्रांत घोषणा केली आहे. ह्यांना चतुर्भुज करणारा कोण, केव्हां येईल याचा काय नेम! म्हणून त्याच्या नयनछिद्रांत भरण्याकरितां कुमारिकेचें हें फिरतें प्रदर्शन आहे. * * *

वारूबाई–हो, हो, तर ! प्राण गेला तरी असली सून पत्करायची नाहीं. नेसेल इरकेल आणि गांवभर फिरकेल ! झकपक पोषाखांत किती मूर्खपणा भरलेला असतो हें तारुण्यामुळं धुंद झालेल्या डोळ्यांना बिलकुल दिसत नाहीं !

रागिणी–नाहीं कसं बाई ! शालूंत गुंडाळलेला कितीतरी मूर्खपणा इथं दिसतो आहे ! * * *

वक्रतुंड–हा यजमानांच्या अर्धांगवायूचा झटका !

कर्कशराव–काय, काय ? तुझ्या यजमानाला अर्धांगवायु—

वक्रतुंड–नव्हे हो ! पतीचें पत्नी हें अर्धांग, तें असं वातबद्ध आहे. * * *

वक्रतुंड–पण आधीं तुझं अन्नपचन झालं कां, गर्गशे ! तुझ्या स्वयंपाकाचा अंत झाला असला तर देवरचनेपूर्वी थोडा चहा कर्तव्य आहे. बहूनि कपानि नको, पूर्ण पंचपात्र पुरे.

गर्गशा–जेवायची वेळ झाली आणि आतां पांच कप चहा ! ठेवला आहे तुमच्या काकोबांनीं !

वक्रतुंड–हां, तूं बायको असलीस तरी असल्या तप्त शब्दांनीं माझ्या काकांचा प्रसव तुला कर्तव्य नाहीं ! बाधा होईल. गतसंवत्सरीं तुझी माता मर्त्य

झाली, तेव्हांपासून तूं अनाथ गाय, गोरक्षण मीं केलं, तरी माझ्यावर असं तीव्र नेत्रसंधान कां! अघोर कृतघ्नता आहे. तस न होतां बऱ्या बोलानं चहा भोग देतेस, कीं घराला रेचना लागली आहे तुझ्याकडून त्याची वेदना करूं बाईसाहेबांना! * * *

कर्कशराव—कायरे! मी तुझा बापुस यायचा; ठेशनवर आला असतास तर काय पाय मोडले असते तुझे?

रागोपंत—पण बाबा तुम्ही पत्रांत—

कर्कशराव—लिहिलें नव्हतें का तुला? चार सहा दिवसांत येतों म्हणून? मग कां नाहीं आलास ठेशनावर? * * *

वारूबाई—बाई, बाई, बाई! शालू नेसलं म्हणजे किती हलकं हलकं वाटतं! पांखरासारखी जशी तरंगतें आहें मी आकाशांत! खेडं तें खेडं आणि शहर तें शहर! नेसूं शालू असला म्हणजे सारींजण टकमक पाहतात. आणि मनुष्य कसं चटकन नजरेंत भरून प्रसिद्धीला येतं. अगबाई! स्वारी आली! आतां कसं करूं?

(जरा बाजूला पाठमोरी होते.)

वारोपंत (स्वगत)—अं? ही कोण सोनटक्की! आणि इकडं कुठं आली! देवानं एक तोंड कसब दिल्यामुळं ह्या बायकांच्या ओळखी कशा झटपट होतात! असली सजावट बायकांना किती खुलून दिसते हो; नाहीं तर आमची ती खेडवळ म्हैस! कमरेची नाटी जरा तरी अशी चापचोपून नेसावी! * * *

लक्ष्मीबाई टिळक

(स्मृतिचित्रें) माझी नथ मोडली होती. टिळकांनीं सोनार बोलावून आणला आणि त्याला मोती मोजून देऊन नथ गुंफून आणण्यास सांगितलें. मीं म्हटलें, "सोन्याची तार करून आणण्याला सांगा त्याला. नथ तो आपल्या देखत गुंफील." त्यावरून आमचा चांगलाच खटका उडाला. तिसऱ्या दिवशीं सोनार नथ घेऊन आला. त्यानें आणलेल्या नथेंत सोळांच्याऐवजीं अठरा मोतीं होतीं! टिळक मला म्हणाले, "पाहिलेंस लोकांवर विश्वास टाकावा. ह्या माणसानें पदरचीं दोन मोतीं घालून तुझी नथ आणून दिली." पण नथेंतले सगळेच मोती खोटे निघाले. * * *

जलालपुरास एक भला मोठा मारुती आहे. त्याच्या हातांत मी काठी देत असें. हेतु हा कीं, त्यानें टिळकांच्या मागें लागून त्यांना परत आणावें. कधीं कधीं मी मारुतीच्या डोक्यावर दगड ठेवायची. हेतु कीं हा, दगड दिला म्हणजे माझें काम त्याला करावेंच लागेल. म्हण आहे ना, कीं माझ्या डोक्यावर कुणीं दगड कां दिला होता ? मग मी रामनामाच्या चिठ्या लिहून मारुतीच्या डोक्यापासून पायापर्यंत चिटकवूं लागलें. रामाच्या चिठ्ठीचा पायांना स्पर्श होण्याच्या आंत मारुती स्वतःवरचें तें संकट टाळण्यासाठीं माझ्यावरचें संकट निवारील अशी कल्पना ह्यांत होती. * * *

हीं पिसें पाहून मला खरें खरें पिसें लागण्याची वेळ आली. * * *

टिळक म्हणाले, " आपण गडी ठेवून त्याच्याकडून ह्या गोवऱ्या भाजवूनच घेत जाऊं. एक मोठें चुलंगण करावें. त्यावर पत्रा ठेवून वर गोवऱ्या भाजून घेतल्या व रचून ठेवल्या म्हणजे झालें काम." * * *

बालकवि ठोमरे मला नेहमीं म्हणायचा " लक्ष्मीबाई, तुमच्याकडे पंचम जॉर्ज आले तरी त्यांना तुम्ही सांगाल कीं, बाबारे, येतांना तेवढें फाटक लोटून घे ! " * * *

आगगाडीचे डबे म्हणजे लाडवाच्या डब्यासारखे असून आंत माणसें घालून मग झांकण लावीत असावें, अशा तऱ्हेची कल्पना करणारी मी मुलगी ! * * *

एकदां मामंजींनीं मला 'आयती' करावयाला सांगितलें. मला वाटलें मी आयती बसून खातें, असें म्हणण्याचा तर कांहीं मामंजींचा हेतु नाहीं ?* * *

ना. धों. ताम्हणकर

(दाजी) " महायुद्धाचा जगावर काय परिणाम झाला ? " या पंचवीस मार्कांच्या विस्तृत प्रश्नाचें उत्तर त्यानें अवघ्या दहावीस शब्दांत लिहिलें:—
" माणसें मेलीं, पैसा नासला, राजक्रांत्या झाल्या, भोळीं राष्ट्रें फसलीं, कावेबाज राष्ट्रांनीं डाव जिंकला. " * * *

" हीं पहिल्या दिवसाची कमाई " असें म्हणून दाजीनें उजवा हात बाहेर काढला. त्याच्या पांची बोटांना पट्ट्या लावलेल्या दिसत होत्या ! " तुमच्या छडीचा प्रसाद आहे हा ! भाजी चिरण्याच्या शिक्षणासाठीं इतकी फी दिली मीं. " असें म्हणून आपल्या घायाळ हाताकडे दाजीनें एकवार पाहिलें व तो खूप मोठ्यानें हंसला. * * *

ती म्हणाली, " यांत इतकं नवल कसलं वाटतंय इकडं ? रीडर म्हणून नेमलेल्या माणसाला न्यायाधीश नेमलं यांत कांहींच आश्चर्य नाहीं, पुस्तकांच्या मदतीनं तरी तो काम करील आपलं. पण आमच्या सुंद्रीचा नवरा आहे ना त्या संस्थानांत तो आहे गवई. त्याला म्हणे ओरशीर नेमलंय तिथल्या महाराजांनीं ! " * * *

वाडा आणि घर याबाहेरचें जग याला ठाऊक नाहीं. ' केसरी ' ही पुण्याच्या पर्वतीसारखी एक पेठ आहे असें सांगण्याइतकें याचें ज्ञान अफाट ! * * *

हा गुरुजीनामा होयबा श्रीमंताच्या नंदीबैलाप्रमाणें माना डोलवीत असतो. काल जेवणाच्या वेळीं पुढील मौज झाली.

" काय हो, परवां पांदिचरीला मोठं वादळ झालं म्हणे ! "

" आज्ञा. "

" आणि घरं कोसळून पुष्कळ माणसं आणि जनावरं जायबंदी झालीं."

" आज्ञा. "

" आपल्याकडं नाहीं सहसा वादळ होत. "

" आज्ञा. "

" बाकी आपल्याकडे सापांचा उपद्रव भारी आहे. "

" आज्ञा. " * * *

छे हो. ' जमत ' नें फसविलं मला.

' भडोच–बेल्लारी ' विवाह या हेडिंगामुळं मला वाटलं, कीं गुजराथी व कानडी नवराबायकोचा मिश्र विवाह होणार. पण भडोचचे भिडे आणि बेल्लारीचे बेहेरे यांची सोयरीक आहे ती. * * *

दीक्षितांनीं ठासून सांगितलें ' न स्त्री स्वतमर्हते, असं आर्यसंस्कृतिचं पहिलं वचन आहे. ' * * *

वि. पां दांडेकर

(फेरफटका)—प्रवासांत जानवें तुटल्यावर भोजन करणार कसें आपण ? अशा वेळीं आर्तत्राणाय उपरणें पुढें येतें. उपरणें जानव्यासारखें मंत्रून घातलें कीं झाली सोय. * * *

आमच्या मतें नलराजावर आपल्या धर्मपत्नीचें अर्धें लुगडें फाडून नेसण्याचा जो अश्लील अनर्थ कोसळला तो त्याच्याजवळ उपरणें असतें तर

कोसळला नसता. काय त्या निषधाधिपतीची विटंबना! आमच्यावर असला प्रसंग येऊं नये म्हणून आम्ही प्रवासांत एकाऐवजीं दोन उपरणीं सतत जवळ बाळगतों. * * *

श्रीमंतांनीं चहापानाकरितां आम्हांला आपल्या खास भोजनगृहाकडे नेलें. भोजनगृह उत्तमोत्तम चित्रांनीं शृंगारलेलें होतें. त्यांपैकीं एक पूर्ण नग्न युरोपियन स्त्रीच्या तैलचित्राजवळ आम्हांला नेऊन श्रीमंतांनीं रसिक दृष्टीनें त्याचें वर्णन करण्यास सुरुवात केली : "वाहवा किती कलापूर्ण मास्टरपीस आहे! किती जिवंतपणा भरला आहे या चित्रांत! जणूं काय तें बोलतें आहे आपल्याशीं! ही खरी कला. असल्या कलेमुळेंच जीवनाचा आनंद वाढत असतो. आणि म्हणूनच आमच्या जेवण्याच्या जागीं हें चित्र आम्हीं मुद्दामच ठेविलें आहे. आम्हांला फाजील सोवळेपणा आवडत नाहीं. या जागीं आम्ही आमच्या सर्व लेकीसुनांसह जेवायला बसतों." * * *

त्या पराजयाच्या प्रसंगीं अर्धवट जीभ बाहेर काढून व तोंडावाटे "काय तरी बाई!" असें म्हणत इतक्या लाडिकपणानें मुरका मारून ती लाजली कीं, लायब्रेरियनसाहेब जागच्या जागींच सर्द झाले! त्यांचा चष्मा नाकावरून गळून टेबलावर पडला. त्यांना वाटलें, लोक आपणाला समजतात इतके कुरूप नाहीं तर आपण! स्वतःच्या प्रियकराशीं ज्या मजेशीर लाडिकपणानें वागलें असतांना शोभेल, इतकेंच नाहींतर फलदायी होईल, तसल्या लाडिकपणानें सर्वांशींच वागणाऱ्या त्या मुलीकडे पाहिलें कीं मला वाटतें, केवढा हा शक्तीचा अपव्यय! * * *

स्वतःच्या बोलण्यानें कोणी घरांतील रागावलें असल्यास मोठ्या गमतीनें तो त्यांचा राग घालवितो—"काय बुवा, तुम्ही आमच्यावर रागावलेल्या दिसतां? मग काय आतां या घरांत आम्हांला राहण्याची तरी मोकळीक आहे कां? तुमच्या हातून चूक झाली म्हणून बोललों होतों जरा कडक शब्दांत. मागूं का माफी त्याबद्दल?" * *

देवभक्त

तसें पाहिलें तर दांडीवर चाल करून जाऊन मिठाचा सत्याग्रह करण्याची मूळची कल्पना माझीच, हें कुणालाहि आजपर्यंत माहीत नसेल. तो देखील एक मोठा मनोरंजक इतिहास आहे. मी एकदां काळ्या मिठाचें पांढरें मीठ करीत बसलों होतों; इतक्यांत बापू माझ्याकडे आल्याची वर्दी आमच्या

ताईनें मला दिली. पांढरें मीठ तयार करण्याच्या कल्पनेवरून बापूंना एक कल्पना सुचली आणि त्यांनीं ती मला बोलूनहि दाखवली. पक्का बनिया तो. खिशाला खार न लावतां नांवलौकिक कमावण्याच्या त्याच्या युक्त्या अजब असतात यांत शंकाच नाहीं. समुद्राचें पाणी घरीं आणून उघड रीतीनें आटवून कायदेभंग करायचा ही कल्पना त्याच्या डोक्यांत येतांच त्यानें ती पसंतीकरितां माझ्यापुढें मांडली. माझें अनुमोदन मिळतांच सत्याग्रह कोणत्या गांवीं सुरू करावा यासंबंधीं आमची चर्चा चालू होती. इतक्यांत दांडीवर वाळत घातलेला माझा खादीचा पंचा खालीं पडला आणि अशा रीतीनें दांडीवर चालून जाण्याच्या कल्पनेचा उगम दांडीवरून पडलेल्या पंचापासून झाला. * * *

" जगद्विख्यात नाटककार व मुंबईच्या शॉ वॉलेस ॲन्ड को.चे भागीदार ते हेच बर्नार्ड शॉ. "

"काय ? शॉ वॉलेस कंपनीचे भागीदार ?" एकानें आश्चर्यानें प्रश्न केला.

" होय. बर्नार्ड शॉ आणि एडगर वॉलेस यांनीं 'शॉ वॉलेस ॲंड को.'ची स्थापना करून विलायतेंतले मोठमोठे ग्रंथकार कोणताहि धंदा किती एकोप्यानें करून दाखवतात हें सिद्ध करून दाखवलें आहे. हिंदुस्थानांतल्या भांडखोर लेखकवर्गानें आणि भांडवलवाल्या व्यापारीवर्गानें यापासून धडाच घेतला पाहिजे." * * *

कबरी बांधण्यांत ज्यांचा जन्म गेला त्यांच्या हातून कुतुबमिनार उठलेलें कधीं ऐकलें आहे कुणीं ? * * *

बाहेर पडतो तोंच गेन्याला एक मांजर आडवें गेलें. आडव्या गेलेल्या मांजरानें कार्यहानि होण्याऐवजीं कार्यसिद्धि होण्याचा हा अजब प्रसंग होता गेन्याच्या आयुष्यांत ! वाढलेली दाढी खाजवीत खाजवीत खुंटाकडे जायला निघालेल्या माणसाला न्हावी आडवा जाण्यासारखाच प्रसंग हा ! पण कसलें मांजर होतें तें ! पायांच्या चार कामट्यांवर चापटलेल्या नळ्याच्या चतुःसीमेंत उरल्यासुरल्या जीवाचें जतन करीत रस्त्यानें कोलमडत जाणारें तें एक मांजराचें जिवंत मढेंच होतें. थोडक्यांत सांगायचें म्हणजे त्या मांजराच्या प्रकृतीचा अगदीं दिवाणबहादुर झाला होता !

गेन्यानें हातांतला पिंजरा त्या मांजराकडे बघून एकदां दोनदां झुकवला. स्वतःच्या अस्थिपंजरांत आपल्या जिवाचें जडजोखीम जतन करतां करतां

आधींच जेरीला आलेलें तें मांजर पिंजऱ्यांतल्या उंदराचा जीव घेण्याच्या यातायातींत पडण्याचें यत्किंचितही चिन्ह दाखवीना. वाळलेल्या शेवग्याच्या शेंगेसारखी झालेली शेपटी ताठ करून तें मांजर एकाद्या स्थितप्रज्ञाप्रमाणें गटाराच्या बाजूनें धिम्या चालीनें चाललें होतें. * * *

पाटीवरच्या मजकुरांत गेन्यानें स्वतःच्या धंदेकौशल्याचें रसभरित वर्णन तर केलेंच होतें; पण त्याबरोबर इतर व्यवसायबंधूंच्या हलगर्जीपणाचीहि भरपूर नालस्ती केली होती. आधुनिक 'अचूक गुणकारी' औषधांच्या जाहिराती प्रतिज्ञेप्रमाणें " तीन दिवसांच्या आंत मोगऱ्याच्या फुलावानी पांढरेसाफ कपडे धुवून " देण्याच्या काव्यमय प्रतिज्ञेवर "अक्षि डामरावानी काले कुलकुलीत—पन रंगवूनशान कपडे तैय्यार करून " देण्याच्या हमीचा विरोधाभासाचा अलंकारहि चढवला होता. * * *

कल्पनासाम्राज्यांतल्या मनोऱ्यांची उंची कधीं कधीं इतकी बेसुमार वाढत जाते कीं, त्यांवर चढलेला मनुष्य सत्यसृष्टीचा विस्तार वितीच्या मापानें आणि स्वर्गाची उंची बोटाच्या मापानें मोजूं लागतो. * * *

जॉर्ज वॉशिंग्टनच्या बापानें झाडावर कुऱ्हाड चालवल्याची कबुली मुलाकडून मिळतांक्षणींच त्याच कुऱ्हाडीनें मुलाचें डोकें उडवलें असतें तर कशाला झाली असती ही लढाई ? पानपत ही जागा अपेशी ठरल्यानंतर त्याच ठिकाणीं तीन निरनिराळ्या लढाया करण्यांत काय शहाणपणा होता कुणाला माहीत ! ' पुढच्यास ठेंच मागचा शहाणा.' * * *

ओल्या दारूच्या बाबतींत कोरडें होण्याचा निश्चय केला तरी कोरड्या दारूच्या बाबतींत अमेरिकेसारख्या राष्ट्राच्या अंतःकरणांत ओलावा होता ही देखील एक लक्षांत ठेवण्यासारखी गोष्ट आहे. * * *

आत्मनिवेदनाच्या संगीताची सजावट प्रौढीच्या तीव्र स्वरांपेक्षां शालीनतेच्या कोमळ स्वरांनींच जास्त खुलून दिसते. * * *

पाश्चात्य लोकांच्या गोरक्षणपद्धतीकडे पाहिलें म्हणजे मोठ्या खेदानें असें म्हणावें लागतें कीं, जो गोभक्षण करतो त्यालाच गोरक्षण कसें करावें हें समजतें.

आमच्या शास्त्रांत गाय तोंडाकडून निषिद्ध पण पाठीकडून पवित्र मानली आहे; म्हणूनच आमच्या लोकांना गाईच्या तोंडापेक्षां तिच्या पाठीचेंच महत्त्व जास्त वाटतें. गोरक्षण म्हणजे गुराखीपण ही कल्पना उराशीं

बाळगून हिंदु लोकांनीं आजपर्यंत गाईची नुसती पाठराखणी केली; पण यामुळें झालें काय कीं, गाईच्या पाठीराख्यांच्या वांट्याला गोमय आणि गोमूत्र आलें, आणि तिच्या गळ्याशीं लगट करणाऱ्या लोकांचें लक्ष साहजिकच तिच्या पोटाकडे गेल्यामुळें त्यांच्या वांट्याला मात्र गोरस आला. * * *

हरणाच्या कातड्याचें आसन जर देवघरांत चालतें तर सांबराच्या कातड्याचे बूट तुळशीवृंदावनापर्यंत आणायला कां हरकत असावी ? * * *

आमच्या लोकांत मृताच्या पिंडाला खरोखरी कावळा शिवत नसला तर आम्ही दर्भाच्या कावळ्यावर काम भागवतों; त्याप्रमाणेंच दर्भाची गाय करून मारली तर कुठें बिघडलें ? देशाच्या औद्योगिक उन्नतीच्या दृष्टीनेंहि फायदेशीर. कल्पना करा. एकीकडे दर्भाच्या गंजीच्या गंजी रचून ठेवल्या आहेत. जवळच दर्भाच्या गाई तयार करण्याचा कारखाना ब्राह्मण लोकांनीं काढला आहे. कारखान्यांतून तयार होऊन आलेल्या गाई मुसलमान लोक सपासप कापीत आहेत आणि कापून टाकलेल्या गायींवर खरोखरीच्या गाई मोठ्या आनंदानें शेपट्या हालवीत चरत आहेत. * * *

काळसर वर्ण आणि किरकोळ शरीरयष्टि; खोलगट डोळे आणि उंच नाक; दाभणकांठी मिशा आणि कमानदार भुवया; कानांच्या चाफ्यांत रुद्राक्षांचीं कुंडलें; अरुंद कपाळाच्या बैठकीवर दुबोटी गंध आणि त्या गंधाखालीं दोन भुवयांमध्यें शेंदराचा टिळा; अंगांत बंद गळपट्टीचा कोट आणि गळ्याभोंवतीं गळपट्ट्यासारखें गुंडाळलेलें उपरणें; पायांत लठ्ठ टाचांचा नाल मारलेला आणि गोठ घातल्यामुळें तीर्थयात्रा करून आल्यासारखा दिसणारा जोडा; डोक्यावर, चेहेऱ्याच्या आकाराच्या मानानें फारच मोठा, आणि गबाळपणानें बांधला असल्यामुळें बराच बेढब दिसणारा, एक जरीकांठी रुमाल; रुमालाच्या आळ्यांतून फोंफावलेल्या रोपट्यासारखी बाहेर डोकावणारी शेंडी. असा त्या गृहस्थाचा एकंदर थाट होता. * * *

आमच्या ' होम डिपार्टमेंट 'ची ऑर्डर आली कीं, चातुर्मासांत कांदे खायचे नाहींत. इतकेंच नव्हे तर कांदेवाडींत राह्यचें सुद्धां नाहीं.

कांद्यांशीं कोणत्याहि प्रकारचा संबंध नको म्हणून मुद्दाम आंबेवाडींत राहायला आलों. ही जागा सोडलीच तर फणसवाडीशिवाय दुसरीकडे कोठेंहि जायचें नाहीं असें मीं मनाशीं ठरवून सुद्धां टाकलं आहे. शिवाय आंबे आणि फणस हीं आम्हां कोंकणच्या लोकांच्या अगदीं पांचवीला पुजलेलीं. * * *

बातारामानें त्या दिवशीं आपल्याबरोबर कोणीतरी एक नवखाच इसम बरोबर आणला होता. इसम कसला तो——ओठावर तुरळक फुटत असलेल्या मिसरुडाच्या पिकाची खुरपणी करण्याकरितां 'सेफ्टी रेझर'शीं नुकतेंच कुठें खेळायला शिकलेलें तें एक पोर होतें. * * *

खं. सा. दौंडकर

(मोत्यांचीं कुडीं)—" म्हणजे ? परत बोलीचं गळेपडू कामचालवलंय वाटतं ? ठीक ! ते का माझ्या घरखर्चाला आणले होते ? वाहवा ! वाहवा ! ! एवढी सुद्धां झीज सोसवत नव्हती तर मारायच्या नव्हत्या सार्वजनिक कामाच्या गप्पा ! लोककल्याणाला लागलं कीं वाहून जायला वेळ लागत नाही. वाः रे तुमची ! अशा मारवाडी हिशेबानं कां सार्वजनिक कामं होतात ? "

तो सगळा उलट्या बोंबांचा प्रकार वकीलसाहेबांना पचण्याजोगा नव्हता. पण दगडाखालीं हात गुंतल्यानें गप्प बसण्यावांचून त्यांना गत्यंतर नव्हतें. * * *

" हा उद्योग चालवलाय् काय तुम्ही ? Marie Stopes अन् Havelock Ellis चीं सगळीं पुस्तकं आहेत कीं तुमच्या इथं. आणि हे बरेच नवीन दिसतात कीं लोक—बाई, बाई सगळी लायब्ररीच केलीय कीं तुम्हीं गोळा ? " त्याच्याच खालच्या खणाचें पितळी हँडल ओढीत ती म्हणाली— " याहि खणाला किल्ली ? हें पण Confidential दिसतय् काम. "

" वरच तेवढी Library आहे. वर Lecture-room खालीं Practical Laboratory " यमुनेनें कोटी केली. * * *

नवऱ्यानें जिवाचा आटापेटा करून कुड्यांकरतां आणलेल्या मोत्यांकडे पाहत पत्नी म्हणते, " आजकाल कुणी मोत्यांचीं कुडीं नाहीं वापरीत फारशीं. कुडीं करावीं हिऱ्याचीं, नाहीं कां ? हिरा असा आणायचा कीं बस्स्—चम् चम्. " * * *

स्वत: माझा लंगोटीयार गाडी हांकीत होता. डाव्या बाजूला त्याची लाडकी बायको होती; आणि त्यांच्यामध्यें प्रीतीचा चार वर्षांचा साक्षीदार त्यांच्या त्या वेळच्या स्थितीचा पोंगा वाजवीत होता. मघा वाळूंत एकटा खेळणारा तो खेळगडी आतां रडत रडत आईच्या अंगाशीं झटत होता. मांडीवरच्या तान्ह्या मुलाला धक्का लागूं नये म्हणून वत्सल माता त्या प्रिन्स ऑफ् वेल्सला आपल्यापासून दूर सारीत होती. मायलेकांच्या झटापटींत

गाडी चालवण्यास अडथळा होईल म्हणून डोळे वटारून माझ्या स्नेह्यानें पोटच्या पोरावर हात उगारला. मजेसाठीं घेतलेल्या गाडींत मारामार आणि रडारड! चांगलें नव्हतें तें दृश्य! * * *

" नाटकाला साएब एकलं जायचंत् कां बाइसाएबबी संग जायच्या ? "

" संगच जायच्या. पर तूं कह्याला पुसती संमद ? "

" इरभळ मिळल् पलंगावर पसरांया म्हून पुसलं. "

" आंऽग तिच्या... " * * *

मा. दि. पटवर्धन

(साहित्यगुदाम)—" सुंदऽरी पेरू खा! बोरं ख्खा! " ही चीज म्हणतांना ते आपले गाल इतके फुगवीत कीं, चिजेप्रमाणें त्यांच्या गालफडांत खरोखरीच पेरू आणि बोरें असावींत अशी लोकांना शंका येई. पेरू खा! बोरं खा! करतां करतां ते इतका धिंगाणा घालीत कीं, महालक्ष्मीच्या दिवशीं घागरी फुंकणाऱ्यांच्या आवेशानें इतर बायका जशा मागें मागें हटतात त्याप्रमाणें श्रोते मंडळी दूरदूर सरकत. * * *

" लाडू केव्हां देणार आम्हांला ? " असा विलक्षण प्रश्न कोणीं टाकला, तर खिशांतील कॅट काढून जागच्या जागीं त्याला यथेच्छ लाडू चारतां येतात! * * *

नकळत लोकांना पगडी घालण्याचा धंदा करणारा म्हणून वाकिलाची ट्रेडमार्कच पगडी होऊन बसली आहे. * * *

चौघडे या शब्दाचा अर्थ चार मडकीं असा घ्यावयाचा नाहीं. * * *

अभ्यासांत झोंपेचा व्यत्यय येऊं नये, म्हणून आम्ही चहा घेतों असें विद्यार्थ्यांचें चहाबाजीचें समर्थन असतें. परंतु तंबाखूच्याऐवजीं शास्त्रीबुवा चहाच्या भुकटीचे दर पंधरा मिनिटागणिक बार भरीत तरी त्यांचा अनुभव या बाबतींत उलटा होता. * * *

आज हरदासांनीं सांगितलं कीं, पूर्वी ज्या वेळीं देवदानवांचं युद्ध झालं त्या वेळेस आपल्या गांवांत त्यांचं ' वॉर हॉस्पिटल ' होतं. तेथें जखमी देव बरे होण्यासाठीं येऊन राहत असत. त्या युद्धाची आठवण म्हणून त्या सर्व देवांच्या मूर्ती एके ठिकाणीं आणून बसविल्या आहेत. त्या ठिकाणाला देवांची वाडी म्हणतात. * * *

विजयी पहिलवानाला दुसऱ्या एका वस्तादानें खांद्यावर बसविला होता. सरशीवाल्यानें कोरा पटका आणि हातांत एक सोन्याचें सलकडें घातलें होतें. आणि कोणीहि त्याला नमस्कार करीत नसलें तरीं नागरिकांच्या गर्दीतून चाललेल्या प्रिन्स ऑफ वेल्सप्रमाणें तो सर्वांचे मुजरे घेण्याचा थाट दाखवीत होता. * * *

कै० पटवर्धन

(नाटक्याचे तारे)—नाटकांतील स्त्रियांना जुनें लुगडें नेसणें कधींच जरूर वाटत नसल्यामुळें जेव्हां पहावें तेव्हां त्या जशा कांहीं संक्रांतीचें हळदकुंकू वसूल करण्यासाठींच बाहेर पडल्या आहेत, अशा दिसतात. * * *

'शीण' पाहून प्रेक्षकांचे डोळे शिणले नाहींत तरच आश्चर्य! * * *

धिक्कार व सूड यांची पेरणी तर जागोजागीं केल्यामुळें प्रेक्षकवर्गांत टाळ्या सुरू करणाऱ्या नादार प्रेक्षकांना खुणेचे शब्द ध्यानांत ठेवण्याला मुळींच आयास पडणार नाहींत, व प्रत्येक पात्राला टाळ्यांची खंडणी भरपूर मिळेल. * * *

थोड्या वर्षांपूर्वी 'शाहूनगर विलासी' हें नांव घेऊन डाळें चुरमुऱ्यांच्या रोज मेजवान्या झोडणारी एक कंपनी पुण्यांत झळकल्याची पुष्कळांना आठवण असेलच. * * *

पीटमध्यें चिलटें तर खुर्च्यांत त्यांचे वडील बंधु ढेकूण आपलें चारचार दिवसांचें उपोषणाचें पारणें फेडीत असतात. * * *

'हाय हाय' म्हणतांना अंग जमिनीवर टाकून एक जोराची मूठ छातींत मारून घ्यावी. मात्र गळ्यांतलें खोट्या मोत्यांचे पेंडें फोडण्याइतका तींत जोर नसावा. * * *

नायकाचें तोंड हें भाषेंतील कठिण शब्दांचा कोश असून त्याचें सहज भाषण निदान एक पानभर असलेंच पाहिजे. त्याचे विचार गहन असतात, आणि ते प्रेक्षकांच्या डोक्यांत घुसवण्यासाठीं आपल्या सभोंवतालच्या हवेवर तो वारंवार मुष्टिप्रहार करीत असतो. * * *

ज्याअर्थी नाटकगृह हें लहान प्रमाणावर जगच आहे, त्याअर्थी जगांतून मुक्त होण्याला जसा मृत्यु हा लहानथोर सर्वांना एकच मार्ग आहे, तद्वतच नाटकगृहांतन बाहेर पडण्यालाहि एकच मार्ग असला पाहिजे. * * *

शि. म. परांजपे

(साहित्यसंग्रह)—पशु माणसासारखे पाटावर जेवूं लागले, खुर्चीवर बसूं लागले, गाड्यांत फिरूं लागले, मेण्यांतून आणि पालख्यांतून मिरवूं लागले, आणि मऊ गाद्यांच्या पलंगांवरून निजूं लागले, फार काय, माणसांच्या लग्नकार्यांतून आणि मेजवान्यांतून, उपहारगृहांतून आणि मंदिरामंदिरांतून, सभांतून आणि इतर समारंभांतून पशु माणसांप्रमाणें मिरवूं लागले ! * * *

नंदीबैल टोणगे यांच्यावर विशेष लक्ष ठेवण्याविषयीं कुंभार, गवळी, बेलदार, शेतकरी वगैरे लोकांना विष्णूनें मुद्दाम सांगितलें होतें. त्यामुळें त्यांची धरपकड सुरू झाली. तेव्हां त्यांच्यांत फार पळापळ सुरू झाली. ज्याला जेथें जागा सांपडली तेथें तो दडला. कोणी राजवाड्यांतून, कोणी मोठमोठ्या कारखान्यांतून, कोणी वखारींतून, कोणी विद्यामंदिरांतून असें मनुष्यांच्यांत मिसळून दडून राहिले. * * *

अशा रीतीनें गाढवांचा त्या पशुसमाजामध्यें दर्जा वाढल्यानंतर ते कधीं कधीं बैल टोणगे इत्यादिकांना उपरोधिक भाषेमध्यें अशा दुगाण्या झाडीत कीं, "आमच्या गोत्रांतील कोणीहि पूर्वपुरुषानें अजूनपर्यंत जर कधीं कोणत्याहि देवादेवाचे चाबूक खाल्लेले नाहींत, तर आमचा वशिला तिकडे लागतो कोठून !" अशा रीतीनें कोणी हरामीनें तर कोणी हलालीनें आपली योग्यता वाढवून घेतली. आणि त्याचा परिणाम असा विलक्षण झाला कीं, अगदीं निर्भेळ मूर्खपणा देखील शुद्ध अकलेसारखा चमकूं लागला. * * *

'म्हैस गोठ्यांत बांधली आहे' हें वाक्य लुप्त झालें. आणि त्याच्याऐवजीं 'महिषी आपल्या महालामध्यें विराजमान झालेली आहे,' अशी भारदस्तपणाची भाषा रूढ झाली. * * *

वि. ल. बरवे

(बाळंतविडा)—मुंबईहून धोंड्या दाबका आला त्याणें सांगितलें कीं "सूनबाईस ५।७ महिने गेले असावेत !" किती आनंद झाला म्हणून सांगूं ? माझ्या घरांत तुझ्या जन्मानंतर असें गेल्या पंचवीस वर्षांत मूल नाहीं. माळ्यावरील पांगुळगाडा, लाकडी घोडा, रिंगणीं, भोवरा वगैरे खेळ ज्यांच्याजवळ तूं लहानपणीं खेळलास, तीं सर्व खालीं काढून दोणींत भिजत टाकलीं आहेत.

तीर्थरूप अण्णा यांस सा. न. वि. वि. आपल्या पत्राला काय उत्तर धाडूं हेंच कळत नाहीं. धोंडू दावका ड्यांबिस मनुष्य! त्यानें आपणाला सांगितलें तें सर्व खोटें. आपली सूनबाई मुंबईच्या हवेनें गलेलठ्ठ होऊं लागली आहे एवढयावरूनच धोंड्यानें कांहीं तरी कयास बांधून आपणाला कळवलें. तसें कांहींएक नाहीं. * * *

चि. दिवाकरपंत यांस वडिलांचे अनेक आशीर्वाद वि. आपल्याला ५० रु. पगार झाल्याचें ऐकून आनंद झाला. श्रीशंकरावर तावडतोब एकादशणी केली. तीर्थ या पत्रावर शिंपडलें आहे. पत्र अवघ्राण करणें. * * *

वि. वि. बोकील

(वळवांचे पाऊस!)—" नीरा माझ्याशीं कधीं लग्न करील हें कांहीं शक्य दिसायचं चिन्ह दिसत नाहीं. आणखी एकदोन ठिकाणीं मी अर्ज करून पाहणार आहें, नाहीं कुठं जमलं तर तुझी नोकरी करायला मी तयार होईन, प्रमिले—" नाना हंसून म्हणाला.

" म्हणजे! मी इतकी कां कुरूप आहें?" प्रमिला क्रोधाविर्भावानें म्हणाली.

" तसं नाहींग, उशाची भाकरी केव्हांहि मोडून खातां येईल." नाना म्हणाला. * * *

नानाः—मग बापूसाहेब, घराची राखण करण्याची कामगिरी आज तुम्ही पत्करणार तर? चोरबीर आले तर मी आहें थेटरांत. बोलवायला या आम्हांला. * * *

तिघेंहि निघून गेल्यावर त्याच जागेवर चार तरुणांचें एक कौन्सिल भरलें.

" अंऽऽऽ? बर्वे, हें काय लचांड?" एकजण म्हणाला.

" बराच प्रोग्रेस करीत होता कीं पठ्ठ्या?" दुसरा म्हणाला.

" अगदीं म्हणजे अगदींच हें कीं! भराभर पेढे खात होता लेकाचा. अन् पुन्हा वरून—"

" म्हणजे हा कसला Eternal Triangle?" चवथा म्हणाला.

" बाकी आहे मास्तरच म्हणा—" पहिला म्हणाला.

" मग हरकत नाहीं!" म्हणून म्हणत 'मोठें संकट टळलें' अशा मुद्रेनें तिघांहि जणांनीं सुस्कारे सोडले. * * *

माधवः—तेव्हां मग तुझं काय म्हणणं आहे? तुझ्या वडिलांना मीं आज सकाळींच विचारलं. त्यांनीं तुझ्याकडे बोट केलं—मग मी काय धरून चालूं?

मंदाः—हातांत एक चार आण्यांची काठी धरून चाला—आणि 'नाहीं' म्हणेल त्या कुमारिकेला चार फटके लगावीत जा. * * *

स्त्रियांचा उद्धार करणाऱ्यांनीं अलीकडे प्रथम पुरुषांचा उद्धार करण्याचाच चंग बांधला आहे कीं काय न कळे! * * *

(गारांचा वर्षाव)—नारायण आतां पांच फूट लांबीच्या साखळीनें खांबास बांधलेल्या कोंकराप्रमाणें घराची चतुःसीमा ओलांडण्यास धजावेनासा झाला. संसारांत पडणें इतकें धोक्याचें असेल तर,—विचारच करायला पाहिजे आधीं! शिकलेल्या मुली विवाहाचा कंटाळा कां करतात, तर म्हणे व्यक्तिस्वातंत्र्य जातें. व्यक्तिस्वातंत्र्य जातें, कबूल. पण प्रश्न हा, कीं कुणाचें? * * *

ठोसर–मराठे

(ना. क. रुक्कुठार)—मीः—'त्याचा वाढदिवस आहे तो नंदिनी प्रेमानं पाळणार आहे.'

मार्मिकः—पाळणार आहे? वाढदिवस नांवाचा एखादा कुत्रा असेल. * * *

पद ऐनरंगांत आलें असतां 'केलि मिळोनी आम्हीं केली' ऐवजीं 'केळिं मिळोनी आम्हीं खाल्लीं' असें तो पुटपुटला. * * *

प्रसादः—'तीस नादरी' हा प्रयोग अगदीं वाईट लागतो.

मार्मिकः—अहो नंदिनीच्या शाळेंत 'तीस नादार' विद्यार्थी 'मधुकरी' मागून शिकत होते त्याबद्दल हें पद आहे. * * *

मार्मिकः—परवां रामा तांबोळ्याचा चुलतभाऊ वारला तेव्हां तो चुलतीचें समाधान करीत होताः "जाऊं दे, मेलीं माणसें कोठें परत येतात? आतां मलाच आपला मुलगा समज व त्याची इष्टेट मला दे म्हणजे झालें." * * *

अरविंदः—कितिहि पितरी? जे आहेत ते ही सर्वपित्री अवस वरं काय! * * *

भा. वि. वरेरकर

(सोन्याचा कळस)—विठ्ठल, पाहिलीस ही शाल? किती असेल हिची किंमत?

बिजली—असेल तीस-चाळीस रुपये.

विठ्ठल—दरिद्री लोकांच्या तोंडचा फुकटचा आंकडासुद्धां वाढत नाहीं. आठशें रुपये पडले त्या शालीला. * * *

हंसा–कां ? अशी निरखूनशी पाहते आहेस ? भाळलीस वाटतं ?

बिजली–मी भाळणार ? एका पुरुषाला मी भाळणार ? आणि त्यांतून अशा या शेतांतल्या बुजगावण्याला ? तें डोळेझांकण कशाला लावलं आहे ? नजर बिघडली आहे वाटतं ? बिघडलेली नजर लपवण्यापायीं अलीकडच्या पोरांना असंच डोळेझांकण लावावं लागतं ! * * *

(हाच मुलाचा बाप)–मनोहर–गतायु म्हणजे काय ?

यमुना–गत म्हणजे गेलेलं, आयु म्हणजे आयुष्य. अर्थात् नष्ट झालेल्या उमेदीचीं भुतं.

मनोहर–चूक. गतायु म्हणजे–गत म्हणजे सतारीची गत. आयु म्हणजे ? (स्वगत) आय आणि व्यय. (उघड) आय म्हणजे उत्पन्न. गतायु म्हणजे सतारीच्या गती शिकवून होणारं उत्पन्न.

गुलाब–(स्वगत) मराठीच्या प्रोफेसराची एखादी जागा खालीं आहे कीं काय याची मला चौकशी केली पाहिजे. * * *

मनोहर–वाः प्रेमाच्या ज्वालामुखीचा उद्योग–नव्हे उद्वेग झाल्याशिवाय–

मंजिरी–उद्रेक असेल कदाचित्.

मनोहर–तुम्हांला मराठींत काय समजतं ? उद्वेग झाल्याशिवाय लग्न-साफल्य होत नसतं. आणि प्रेम केव्हांहि प्रथम दृष्टांतालाच होत असतं. प्रत्येक नाटकांत आपल्याला असेंच दिसून येईल.

मंजिरी–स्वारीच्या विद्याव्यासंगाची मजल नाटक पाहण्यापलीकडे गेलेली नाहींशी दिसते. * * *

यमुना–वरं पुढं येतांच दोन गुडघ्यांमध्यें मान लपवून बसलं पाहिजे. अगदीं मान म्हणून दिसतां कामा नये.

मंजिरी–वधूपक्षच कीं नाहीं ? मुलींना कसला आहे मान ? * * *

मनोहर–(हळूच यादी पाहून) तुमचे वडील ह्यांत आहेत कां ? नसल्यास ते कोणत्या रोगानें व कितव्या वर्षी वारले ?

गुलाब–अरे ए पशु, ही आमच्या या मामांची मुलगी, हें तुला ठाऊक आहे ना ?

मनोहर–(स्वगत) अरेच्या यादीनं घोटाळा केला. * * *

निशा–संभाळून बोला ! विष्णुपंत. आमची ताई भागवताचीं पारायणांवर पारायणं करते.

विष्णु०—गवताचीं असतील. गवताच्या गंजी रचीत असेल कदाचित्.

* * *

दिगं०—तसं नको, नानू, सारेच आपण आपल्या बिऱ्हाडीं जाऊं! तेथून थोडा चहा घेऊन वसंतराव जातील आपल्या घरीं.

विष्णु०—आहे कां पण घरीं चहा! * * *

कॅप्टन लिमये

(विनोदसागर)—घोरपडीच्या साहाय्यानें सुळके चढून जाणें तानाजीस सुलभ झालें; पण आमच्या गळ्यांत बायकांची घोरपड अडकल्यामुळें आम्ही अगदीं बेजार झालों. घोरपडीच्या साहाय्यानें तानाजी वर चढला तर या घोरपडी आमच्या साहाय्यानें वर चढूं लागल्या. शिवाजीच्या वेळच्या घोरपडींत व आतांच्या घोरपडींत एक मात्र साम्य होतें. घोरपड खेंचली कीं ती जमिनीला घट्ट बिलगून धरते, तशा आमच्या घोरपडीहि—आम्ही घाई करूं लागलों कीं—मुळीं जागच्या हलेनाशा होतात! * * *

'नमन नटवरा', नटवर म्हणजे बालगंधर्वच, त्यांना प्रथम खाडिलकरांनीं नमन केलें आहे, असा त्या हट्ट धरूनहि बसत. * * *

खंडू तूं धीरोदात्त नायकाचं सोंग फार चांगलं आणतोस, पण मृच्छकटिकांतल्या शकाराचं तूं मात्र 'सोंग' आणतोस असें मला वाटत नाहीं. शाब्दिक कोटी. * * *

दर मंगळवारीं केसरीचें बाळंतपण जितक्या दक्षतेनें टिळक करीत तितक्याच दक्षतेनें काटकसरीनें खंडेराव स्वतःच्या घरचीं बाळंतपणें करीत. * * *

एक मनुष्य बोरीबंदरपाशीं संध्याकाळच्या वेळीं ट्रॅमची वाट पाहत असतां, त्यांतच बिचाऱ्याचा अंत झाला! एका मारवाड्यानें पाहिलें कीं ट्रॅम येईपर्यंत भाड्याची आणेली खिशांत लोळत पाडण्यापेक्षां व्याजबट्ट्यांत गुंतवलेली बरी! * * *

डोहाळे-जेवणाला निघालेली एक बाई चक्क बारसेंच जेऊन आली. * * *

(विनोदी लेखसंग्रह)—एकदां तर रात्रीं तो एकचित्तपणें सरसर लिहीत असतां त्याच्या बायकोनें कांहीं कामाकरितां म्हणून घटकाभर बाहेर दिवा नेला, पण तें देखील त्याला समजलें नाहीं. गडप अंधारांत त्याची लेखणी खरडीतच होती. पानें उलटतां उलटतां अखेर वही संपली. इतक्यांत ती दिवा घेऊन आली; पाहते तों पतिराज मजकुरावरच मजकूर लिहीत आहेत! * * *

जोड्यांचें पार्सल पाठविल्याबद्दल रामभाऊंनीं आपल्या मित्राचें पुढील शब्दांत स्वागत केलें. "आपण चर्मकाराचें दुकान काढलेलें ऐकून हर्ष झाला. प्रथम प्रयत्न या दृष्टीनें जोडे बरे साधले आहेत. दोन्ही जोडे एकाच मापाचे असते तर दुधांत साखर पडली असती. तरीहि एक जोडा लहान व एक मोठा असल्यामुळें लहानापासून थोरापर्यंत सर्वांना सारखेच वापरतां येतात. सकाळीं उठल्याबरोबर आपली आठवण येईल अशाच ठिकाणीं जोडे ठेवले आहेत." * * *

(जुना बाजार)–लढाऊ भट आणि खादाड भट यांच्यांत फरक इतकाच कीं, एक शत्रूच्या तर दुसरा मित्राच्याच मालमत्तेवर तुटून पडतो. लढाईत आपण शत्रूचे चार गोळे खातों तर आपले त्याला दोन देतों. जेवणांत मात्र त्याचे चार लाडू आपण खाऊन त्याचेच दोन त्याला खायला लावतों. लढाईत ज्याप्रमाणें मुख्य सेनापती शाबूद राहतो, त्याचप्रमाणें जेवणांत मुख्य यजमान आग्रहाच्या वर्षावांतून वांचतो. जेवणांत डाव्या हाताच्या स्वस्तिकावरून विमानाप्रमाणें गोळे पडतात, तर पाणसुरुंगाप्रमाणें कित्येक लाडू स्वस्तिकाखालून घुसतात. * * *

पां. गो. लोहोकरे

(विनोदी लेख)–(स्वर्गसोपान हिंदु रेस्टॉरंट) माझ्या 'विश्वसंचार' (साप्ताहिक वृत्तपत्राचें नांव) या अप्रकाशित लेखांत जाहिराती स्वतंत्रपणें दिल्यामुळें वाचक त्या साऱ्या वाचतातच असें नव्हे. तेव्हां त्यांनीं त्या हमखास वाचाव्यात म्हणून महत्त्वाच्या मजकुराच्या मध्येंच त्या देण्याची व्यवस्था केल्यामुळें त्या वाचल्याशिवाय वाचकाला पुढें जातांच येणार नाहीं. असें सांगून नमुन्यासाठीं दोन जाहिराती दिल्या आहेत. त्या अशा–

समरांगणावर अर्जुनाला गलितधैर्य झालेला पाहूत भगवंत म्हणाले, "धनंजया, गेलेली शक्ति मिळवण्यास आतंकनिग्रह गोळ्यांशिवाय दुसरा मार्ग नाहीं. असें युद्धविन्मुख होणें तुझ्यासारख्या वीराला शोभत नाहीं." आपले पुण्यपूर्वज कंठशोष करून हेंच सांगतात कीं आपली उच्च संस्कृति राखण्यासाठीं—

'मानुरकर विडी ओढा'

'प्राणाचीहि पर्वा करूं नका.'

मो. गो. सोमण

(कॉलेज विहार)—अक्षरें सुटीं असलीं कीं मुकीं असतात. पण तींच जवळ येऊन बसलीं म्हणजे लागलीच शेजारधर्म या नात्यानें बोलूं लागतात. तीच स्थिति आम्हां नवीन विद्यार्थ्यांची. * * *

एवढा वडिलांनीं पाण्यासारखा पैसा खर्च केला, पण त्या पैशावरील व्याज सुटण्याइतके तरी त्याला पैसे मिळतात कां ? मुलाला पैसे पाठवतांना वडिलांचें ' निर्व्याज ' प्रेम असतें तें असें ! * * *

कॉलेजमध्यें व्याख्यान देण्यापूर्वी सुरुवातीला मी प्लॅटफॉर्मवर आल्यावर सर्वांनीं माझें टाळ्यांच्या गजरांत स्वागत केलें. त्यांत तिनें टाळ्या वाजवल्या कां ? मी व्याख्यान देत असतांना ती माझ्याकडे टक लावून पाहत होती कां ? मीं कोटी केली तेव्हां ती हंसली कां ? सबंध व्याख्यान चालू असतांना माझ्याविषयीं तिचें काय Impression झालें ? म्हणून तो आपल्या मित्रांना परोपरीनें विचारीत होता. पण ती व्याख्यानालाच हजर नव्हती, मग मित्र तरी काय सांगणार ? * * *

वसतिगृहांत राहणारा प्रत्येक विद्यार्थी हा उत्तम लेखक असतो. आर्यचाणक्याची सर्व मुत्सद्देगिरी याच्या लेखनांत दिसून येते ! प्रतिभासंपन्न लेखकांना आपल्या उत्कृष्ट लेखाबद्दल फार तर दहावीस रुपये मिळूं शकतील. पण सबंध महिन्याला लागणारे पैसे हा एका लेखावर मिळवितो. त्यामुळें त्याच्या कल्पनाशक्तीची तारीफ करावी तेवढी थोडीच आहे. मित्र हो ! हा लेख म्हणजे वडिलांना पैशाकरितां दर महिन्याला धाडलेलें पत्र होय ! * * *

बायको कुरूप असली आणि ' तिकडून ' बोलणें झालें नाहीं कीं तिनें म्हणावें "इकुडचं वळण कनी बाळबोध. फारसें बोलायला चालायला नको," व समाधान मानून घ्यावें. हीच स्थिति आम्हीं अभ्यासाचीं पुस्तकें पाहिलीं कीं व्हावयाची. त्या पुस्तकांतील—त्या काळ्या शब्दांतील—सौंदर्य पाहण्याची आम्हांस इच्छा होत नसे. मग हातांत हात घालून त्यांच्याशीं हितगूज करण्याचें बाजूलाच राहो ! * * *

(खेड्यांतील स्वभावचित्रें)—गंगा—हो बरी आठवण झाली. तुम्ही आपलं नेहमींचं औषध देऊन पहा.

यमुना—अहो, श्रावणांत माहेरीं आली होती तेव्हां देऊन पाहिलं. चांगलं अंगावर आलं औषध नि लगेच म्हणायला लागली कीं, " आई, पाळण्यांत

रडतो आहे तो, मी त्याला एकीकडे प्यायला घेतें नि वेणी घालतें माझी." चांगला मुलाला मांडीवर घेतलंन्, त्याच्या टाळुला तेल चोपडलंन्, मुलाला न्हायला पाणी उपसून ठेवायला मला सांगितलंन्. सर्व मुलाचे चाळे केलन्. तिच्या नशिबांत मूल आहे, पण होईल तेव्हां होवो. * * *

जटापाठी म्हणजे ज्याच्या पाठीवर जटा असतात तो. * * *

आण्णा–कांहो 'क्ष' किरण ही काय चीज आहे ?

सदोबा–कोणास ठाऊक ! आपल्याला तेवढी शिकरण माहिती आहे.***

आण्णा–ग. ज. च्या हातीं सत्ता. हा 'गज' कोण ?

आबा–हत्ती असेल. नाहीं तर लोखंडी गज असेल.

विसोबा–अहो तो गव्हर्नर जनरल. * * *

ज्यांच्या यजमानांनीं नाटकांत काम घेतलें असतें त्यांना अगदीं आंतून गुदगुल्या होत असतात. विशेषतः जिच्या पतीनें स्त्रीपार्ट घेतलेला असतो ती तर लाजून चूर होते. या वेळीं कांहीं बायका "यमुनाबाई, तुमच्यापेक्षां तिकडेच पैठणी चांगली खुलून दिसते," असें म्हटल्यावर तर कांहीं विचारूंच नका. क्षणाक्षणांत ती तोंडांत पदराचा बोळा कोंबते ! * * *

सदोबा–तुम्ही कांहीं म्हणा केळकरांची सर नाहीं कोणाला. त्यांच्या लेखणींत मोठी जादू. कोणचाहि अवघड विषय खुलवून लिहावा असा त्यांनींच.

आबा–आणि त्यांचं अक्षर किती वळणदार होतं. जसें कांहीं मोत्याचे दाणे. हल्लींच्या संपादकाचं अक्षर मोठं दिसतंय.

विसोबा (हंसून)–खूप केलीत, सदोबा. अहो, हें त्यांचं स्वतःचं अक्षर नाहीं. हें छापलं आहे; आणि हल्लीं अग्रलेखाचा टाईप बदलला आहे. किती जगाच्या मागं आहांत. * * *

[वरील उताऱ्यांसंबंधानें हें विशेष लक्षांत ठेवावें कीं एखादी कोटी किंवा विनोदी वचन त्याचा मागचा पुढचा कथासंदर्भ लक्षांत घेऊनच वाचलें ऐकलें असतां जितकें मनावर परिणामकारक होतें तितकें तें वरील-प्रमाणें तुटक तोकडें वाचलें ऐकलें असतां परिणामकारक होऊं शकणार नाहीं हें उघड आहे. तथापि मराठी भाषेंतील विनोदी वाङ्मय लेखकांचा परिचय वाचकांना घडावा एवढ्याकरितां हे उतारे दिले आहेत, आणि तेवढ्यापुरतें तरी ते आपलें कार्य करतील असें वाटतें. इतर कोणत्याहि भाषेंतील विनोदी उताऱ्यांसंबंधानेंहि हीच गोष्ट अनुभवाला येते.]

परिशिष्ट ३

परभाषेंतील हास्य-विनोद

जशी व्यक्तिशः मनुष्यामनुष्यांत लकब म्हणून कांहीं असते तशीच हास्यविनोदाच्या बाबतींत प्रत्येक समाजाला—राष्ट्राला एक एक लकब असते. त्याच्या हातून हास्यविनोद झाला तर तो त्या ठरीव वळणावरच जावयाचा- अलीकडे जगांतील समाज व राष्ट्रें एकमेकांना पूर्वींहून फार जवळ येऊं लागलीं आहेत हें खरें आहे. प्रवासाच्या साधनांनीं अंतर तुटत चाललें आहे, म्हणजे तें पूर्वींहून लवकर आक्रमण करितां येतें. आणि परिचय वाढल्यानें नुसत्या चालीरीतींचेंच देवाण-घेवाण अनुकरणबुद्धीमुळें सुरू होतें असें नव्हे, तर स्वभावांचेंहि अनुकरण होतें. शिक्षणाच्या अनुकरणाविषयीं तर बोलावयालाच नको. या इतक्या मूलभूत गोष्टींचें अनुकरण होऊन सारख- वटपणा वाढूं लागला म्हणजे, मग हास्यविनोदाच्या प्रकारांतहि सारखवटपणा येणारच. एका लेखकानें या वाढत्या सारखवटपणाविषयीं असें लिहिलें आहेः—" फ्रेंच लोक कधींतरी फुटबॉलचा खेळ खेळावयाचे काय? पण ते खेळूं लागले आहेत. अरब लोक वज्रमुष्टीचा खेळ (बॉक्सिंग) शिकूं लागले आहेत. अमेरिकन मिशनरी हिंदुस्थानांत जाऊन ख्रिस्तिधर्म शिकवितात तर हिंदु संन्यासी अमेरिकेंत जाऊन वेदांत शिकवितात. आफ्रिकन लोक युरोपांत जाऊन नवें कांहीं शिकतात, आणि युरोपियन लोक आफ्रिकेंत जाऊन जुनें कांहीं विसरतात, मिळून एकच. त्यांतूनहि आतां घरबसल्या जगांतल्या कोणत्याहि भागांतलें गायन, नाटक, भाषण, व्याख्यान, प्रवचन रेडिओमुळें ऐकूं येऊं लागलें आहे. तसेंच तेच तेच बोलते चित्रपट सर्व जगभर संचार करूं लागले आहेत. त्यामुळें तर रेडिओपेक्षां देखील एकाच आचारविचा- रांचें शिक्षण सर्व जगांतील समाजांना मनानें एकत्र आणीत आहे." नवीन राष्ट्रसंघानें अनेक बाबतींत सहविचार आणि मनाचें एकीकरण सुरू केलें आहे त्यांतून कायमची युद्धबंदी निघो न निघो, पण इतर कांहीं बाबतींत तरी त्याचा परिणाम झाल्याशिवाय राहणार नाहीं. भौतिक शास्त्रांच्या वाढीमुळें ज्या नवीन सुखसोई निर्माण झाल्या आहेत, त्यांचा प्रसार व्यापाऱ्यांच्या स्वार्थ- बुद्धीनेंच जगभर झपाट्यानें होत आहे. मग यामुळें 'शेवटीं जगभर मनु- ष्यत्वाचा नमुना एकच होईल काय?' याचें खरें उत्तर असें आहे कीं, हा

नमुना पुष्कळशा बाबतींत एकच झाला तरी समाजव्यक्तित्व किंवा वैशिष्ट्य म्हणून कांहीं राहीलच. आणि हास्य-विनोदाचे पुष्कळ प्रकार तर जगभर सारखेच दिसून आले तरी कांहीं कांहीं खास किंवा विशिष्ट म्हणून राहतीलच.

आजमितीस युरोपांतील कांहीं समाजांत जें वैशिष्ट्य आढळतें त्याचें वर्णन एकानें असें केलें आहेः " फ्रेंचमन म्हटला म्हणजे त्याला गॅस्टन म्हणावें. मग एक लाख फ्रेंच लोकांत फार तर एकाचेंच नांव गॅस्टन कां असेना! त्याची टोपी स्टोव्हच्या नळीसारखी आणि कोट घंटेच्या आकारासारखा असावयाचा. बेडूक हें त्याचें खाद्य. त्याची मुख्य संवय म्हणजे इतरांच्या बायकांचा अभिलाष करणें. अभिरुचि उत्तम पण नीति सुमार! इंग्रज म्हटला म्हणजे तो उंच असावयाचा, त्याच्या केसांचा रंग वाळलेल्या गवतासारखा, चेहरा तांबूस, एका डोळ्यावर एकेरी 'मॉनोकल'ची चाळिशी, आणि तोंडांत लष्करी गप्पागोष्टी आणि युद्धकथा! स्कॉचमन म्हटला म्हणजे तो गंभीर निष्ठुर असावयाचा. त्याला सर्द हवेची आवड. ऊन खपत नाहीं. डोक्यांत आणि तोंडांत नेहमीं खितीधर्मग्रंथांतील नरकाच्या गोष्टी. तो जाईल तर नरकालाच जाईल! कारण स्वर्गाला जावयाला किंमत फार पडते आणि नरकाचा प्रवास थोड्या खर्चांत होतो! आयरिशमन म्हटला म्हणजे हैदोसधुल्ला! बिचारा सदा आनंदी. कायदा हा पदार्थ काय हें तो ओळखीतहि नाहीं. पण पोलिसाचा डगला अंगांत घालायला द्या म्हणजे त्या हुद्याचें काम अगदीं चोख बजावील!"

वरील वर्णन देण्याचें कारण असें कीं, पुढें जग काय एकजीव व्हावयाचें तें होवो, पण आज फ्रेंच, इंग्रज, स्कॉच, आयरिश ह्या समाजांचें हास्य-विनोदाचें वर्णन जर कोठें पाहाल तर तें प्रायः वरील राष्ट्रीय लक्षणांच्या वर्णनावर आधारलेलें आढळेल. वाङ्मयांत तेंच आणि रंगभूमीवरहि तेंच. वरील काल्पनिक वर्णनें अगदींच खोटीं असतात असें नाहीं. पण शिवाय, राष्ट्रीय हास्यविनोदाला राखींवपणा येण्याचें एक कारण हें कीं, हास्यविनोद हा पुष्कळसा भाषेच्या वाङ्मयाच्या द्वारेंच प्रकट होऊं शकत असल्यामुळें, आणि एका भाषेंतील कल्पनांचें भाषांतर परभाषेंत हुबेहूब उठविणें कठीण किंवा अशक्य असल्यामुळें, जागतिक हास्यविनोदाचें एकीकरण निखालस होऊं शकत नाहीं. शास्त्रीय ग्रंथांचीं भाषांतरें करणें फार सोपें, पण विनोदी वाङ्मयाचें भाषांतर करणें कठीण.

आणखीहि एक कारण असें कीं, रेडिओमुळें सर्व जगांतल्या लोकांना एकमेकांचें भाषण ऐकूं येणें शक्य झालें तरी तो फक्त शब्दांचा आवाज ऐकूं आला. प्रत्येक देशांतील लोकांना फार तर एकाद दुसरीच परदेशांतील भाषा येत असते. आणि अर्थ न समजला तर भाषेंतील शब्द म्हणजे आवाजच! त्यानें काय शिक्षण मिळणार? बरें, बोलपट घेतला तरी त्यांतील कथानकें निवडलीं जातात तीं प्रायः ज्या ठिकाणीं बोलपट तयार होतात तेथील स्थानिक समाजाला रंजवूं शकतील अशींच निवडलीं जातात. अर्थात् त्यांचें खरें हृद्गत किंवा मर्म याचें आकलन परकीय समाजाला व्हावें तसें होत नाहीं. केवळ मनुष्यजातीच्या सर्वसाधारण स्वभावाचा जेवढा ठसा त्या कथानकांत उमटलेला असेल तितक्यापुरतेंच तें मर्म कळेल!

आतां युरोप व अमेरिका या खंडांतील कांहीं कांहीं समाजांच्या हास्य-विनोदाचें वैशिष्टय कशांत आहे हें पाहूं.

विनोदी इंग्रज हा विनोदप्रिय असला तरी वास्तववादी आहे. त्याला एखादी गोष्ट विनोदी पद्धतीनें वर्णावयाची असतां, तो जें वर्णन करील तें त्या विशिष्ट गोष्टींतच नसलें तरी इंग्रज समाजांत कोठें तरी प्रत्यक्ष स्थितींत आढळेल. इंग्रजाला अतिशयोक्ति फारशी आवडत नाहीं. आवडली तर ऊनोक्तिच आवडेल. त्यानें विनोद केला तर थोडयाचें पुष्कळ न करितां पुष्कळाचें थोडें करूनच करील. तो म्हणेल कीं, ज्या सरळ म्हणून गोष्टी आहेत त्याहि काय थोडया हास्यकारक आहेत? मग उगीच त्या आणखी वेडयावांकडया कशाला करा? इंग्लंडांतील मूर्धाभिषिक्त विनोदी साप्ताहिकाचेंच उदाहरण घ्या. त्यांत कोट्या, हास्यविनोद, व्याजोक्ति, व्यंग्योक्ति, वक्रोक्ति सर्व कांहीं प्रकार असतात. तथापि त्यांत वर्णिलेला माणूस इंग्रज माणसाच्या कोणत्याहि खऱ्या नमुन्यासारखाच असेल. हा त्याचा विशेष गुण त्या पत्रांतील रेखाचित्रांतहि आढळतो. म्हणजे उदाहरणार्थ, एकाद्या चित्रांत मुख्य प्रधानाला घरच्या म्हाताऱ्या आजीबाईचें किंवा रुग्णालयांतील परिचारिकेचें सोंग दिलें, तर स्वतः मुख्य प्रधानाच्या चेहऱ्याची ओळख राहीलच, परंतु वरील दोन बायांपैकीं जिची कल्पना घेतली असेल तिचा ठरीव पोषाख पेहराव त्या आकृतीवर चढविलेला असेल. चित्रें ह्या दृष्टीनें त्यांत व्यंग्य असें कांहींच नसतें; आणि चित्रांखालीं प्रसंगवर्णनाचे किंवा संभाषणाचे जे शब्द असतील तेहि सरळ वास्तववादीच असतील.

हें सर्व लक्षांत येण्याकरितां त्याउलट जी हास्यकारक चित्रांची पद्धत अमेरिकेंत स्वीकारली जाते ती पहा म्हणजे कळेल. अमेरिकन विनोदी चित्रकाराला एखाद्या खुशालचंद वृद्ध गृहस्थाचें चित्र काढावयाचें असेल तर तो त्याचे इतर कांहीं अवयव पूर्णपणें न चितारतां फक्त डोक्यादाखल एक वर्तुळ व त्यांत दोन टिंबें किंवा बिन्दू एवढेंच दाखवील. आणि कोणीं विचारलें तर कारण म्हणून हें सांगेल कीं, "आता त्या म्हाताऱ्याच्या डोक्यांत एक वर्तुळ आणि दोन टिंबें यांशिवाय काय राहिलें आहे ?" तसेंच परोपकाराची कल्पना दर्शविण्याकरितां तो असेंच एक वर्तुळ काढील आणि सांगेल कीं, "परोपकार हा पक्षपाती एकांगी नसून सर्वस्पर्शी सर्वसंग्राहक असतो, तेव्हां ही कल्पना वर्तुळाविना कशी व्यक्त होणार ?" भीतीचें व्यंग्यचित्रीकरण करावयाचें तर भीतीचें बाह्य लक्षण रोमांच उभे राहणें असें जगभर करितातच, म्हणून डोक्यावर एकच केंस उंच ताठ उभा असा तो दाखवील. आणि अद्भुतपणा–आश्चर्य–यांच्या योगानें डोळे फांकतात, मोठे होतात, म्हणून भ्यालेल्या मनुष्याचे डोळे कदाचित् त्याच्या तोंडापेक्षांहि मोठे व फाडलेले असे दाखवील! तात्पर्य, ह्या अमेरिकन पद्धतींत इंग्रजीप्रमाणें वास्तववादित्व किंवा पुष्कळ थोडें करून सांगणें नसून, अतिशयोक्ति आणि कल्पनावादित्व हेंच असतें. एखाद्याचे दांत विशेष मोठे असले तर त्याचें तोंड दर्शविण्याकरितां नुसती एक पेटी काढून त्यांत खालवर प्रचंड दांत बसविलेले दिसतील. कोणाच्या मिशा मोठ्या असल्या तर, वर डोळ्यांकरितां उगीच दोन ठिपके आणि खालीं तोंडाच्या जेवणीकरितां एक ठिपका एवढेंच देऊन, मध्यें प्रचंड मिशाच दाखविल्या जातील. एखाद्याचें डोकें किंचित् विलक्षण असेल तर नऊ दशांश डोकें व एक दशांश भाग असा मनुष्य दाखविला जाईल.

रेखाचित्रांकडून शब्दचित्रांकडे आपण वळलों तरी विनोदाविषयीं इंग्रजांची तीच लकब दिसून येईल. शंभर वर्षांपूर्वी 'लंडन पंच' या पत्रांत जो राकटपणा, ओबडधोबडपणा, ग्राम्यता असे तो हल्लीं जाऊन, त्यांतील विनोदी चुटके आतां मोठे सफाईदार आणि संभावित असे असतात. जसा कांहीं जुना 'लंडन पंच' म्हणजे खोडकर मेडिकल कॉलेजचा विद्यार्थी, पण आतां पाहावा तों 'कन्सल्टिंग फिजिशियन' अशी पाटी लावून एखाद्या सुंदर घरांत पुढचें दार लावून अदृश्य होऊन बसलेला प्रतिष्ठित

डॉक्टर आहे! किंवा पूर्वी जो लॉ कॉलेजचा चहाटळ विद्यार्थी तोच आतां मिशा काढून झगा व टोप घालून हायकोर्टाच्या न्यायासनावर न्यायाधीश म्हणून विराजमान झालेला आहे! (स्टीफन लेकॉक)

इंग्रजांच्या इतर गुणदोषांविषयीं निरनिराळ्या राष्ट्रांतील लोकांनीं निरनिराळीं मतें प्रकट केलीं आहेत. पण त्या सर्वांचें त्यांच्या स्वभाव-गांभीर्याविषयीं बहुधा एकमत आढळतें. या स्वभावगांभीर्यावर किंचित् उदासपणाची किंवा विमनस्कतेची झांक असते. व्हॉल्टेर, निराबो इत्यादि फ्रेंच लेखकांनीं ही गोष्ट ठासून सांगितली आहे. विनोदी फ्रेंच लेखकांनीं तर इंग्रजांच्या या अवगुणाची थट्टाहि केली आहे. इंग्रज हा विचारांत गढलेला असतो. एक प्रकारच्या विचाराचा त्याला कंटाळा आला म्हणजे तो दुसरा विषय घेऊन पहिला बाजूला ठेवितो. पण फिरून विचारच. विचार व मनन हीच त्याची करमणूक. फार तर विशेष करमणूक हवी असेल तर तो एखादें हातकाम उचलील. पण स्वतः इंग्रज लोक मात्र ही गोष्ट नाकबूल करितात. ते म्हणतात कीं, "आम्ही थोडेसे पडदपोशीचे भोक्ते आहों हें खरें. कोणचीहि गोष्ट चव्हाटयावर मांडूं नये, वेशीवर टांगूं नये, शक्य तितकी एकांत किंवा अनेकांत पण खाजगी ठेवावी अशी आमची प्रवृत्ति असते खरी. यामुळें आम्हीं थट्टामस्करी केली तरी ती हळू बोलून कुजबुजून करितों. यामुळें परक्यांना वाटतें कीं, हे लोक व्यापाराच्या तेजी-मंदीच्या आंकड्यांचीच चर्चा करीत असावे. किंवा कांहीं अनिष्ट बातम्या एकमेकांना सांगत असावेत. पण हें खरें नाहीं. आम्हीहि थट्टामस्करी करितों, कोट्या व विनोद करितों; पण त्या अगदीं मैदानी नसतात."

याच्या उलट स्वभाव फ्रेंच लोकांचा आहे. म्हणजे हे लोक मोठे थट्टेखोर आनंदी व विनोदी आहेत, असें परक्याला वरवरहि दिसतें. बोलणें, चालणें, हंसणें या त्यांच्या गोष्टी अगदीं उघडया मैदानी म्हणजे चारचौघांना सहज दिसून येण्यासारख्या असतात. पण मुळांत खरें पाहिलें असतां या दोन राष्ट्रांतील लोकांमध्यें स्वभावाचें इतकें अंतर नाहीं. बरेंचसें अंतर स्वभाव प्रकट करण्याच्या रीतीसंबंधानें आहे! त्याहूनहि विशेष अंतर आहे तें असें कीं, फ्रेंच लोक कोटीबाज असतात व इंग्रज हे प्रायः विनोदी असतात. कोटी म्हटली म्हणजे तिचा प्रकाश वीज चमकल्यासारखा बाहेर पडतो, आणि विनोद म्हटला म्हणजे त्याचा प्रकाश किंचित् अभ्राच्छादित आकाशांतल्या उन्हासारखा असतो.

फ्रेंच लोकांचें संभाषण लहान मुलांच्या उड्या मारून चालण्यासारखें असतें. यामुळें ज्याला फ्रेंच भाषा कळत नाहीं अशा मनुष्याला दुरून नुसतें पाहून हे फ्रेंच लोक एकमेकांवर कोट्या करीत आहेत असा भास होतो. इंग्रजांचें तसें नाहीं. जशी इंग्लंडची हवा कोंदट व धुक्यानें भरलेली तसें त्यांचें संभाषणहि अस्पष्ट उमटणारें–अंधुक दिसणारें असें असतें. इंग्रज लोकांची चालरीत व्यक्तिनिष्ठ व फ्रेंचांची समाजनिष्ठ असते. इंग्रज हा तऱ्हेवाईक दिसतो. फ्रेंच हा सरमिसळणारा असतो. बाहेरच्या वागणुकीचा संबंध आंतल्या विचाराशीं ठेवणें हें इंग्रजांत अधिक आहे. आणि या संबंधांत अंतरंगाचें वजन बहिरंगावर पडलेलें असतें. पण ती एक फक्त लकब आहे. तें कांहीं विशेष तत्त्व आहे असें नाहीं. म्हणजे "आम्ही वागतों असेंच वागणें योग्य, इतर गैर" असें स्वतः इंग्रजहि म्हणत नाहींत. पण या अंतर्मुखतेचा परिणाम बाहेरच्या चालचलणुकीवर झाल्याशिवाय राहत नाहीं. त्यांच्या स्वभावाच्या स्तिमितपणामुळें त्यांच्या कल्पनांचें क्षितिज रेखीव दिसत नाहीं, तर धुक्यामध्यें ज्याप्रमाणें पृथ्वी व आकाश यांची रसमिसळ झालेली असते, त्याप्रमाणें इंग्रजाचे विचार घोटाळलेले अस्पष्ट असतात. त्यांच्या विकारांना वस्तऱ्यासारखी पाजळलेली धार असत नाहीं, आणि त्यांच्या अंतरंगांतले वर्ण एकजिनसी नसून शबल किंवा मिश्र स्वरूपाचे असतात. यामुळें ते स्पष्ट असें कधींच बोलत नाहींत. मात्र इंग्रजांचें हें जें स्वभाववर्णन झालें, त्यांतच त्यांच्या विनोदशीलतेचें कारण सांपडेल. या विनोदांतच त्यांचें वैशिष्ट्य आहे. मनुष्यमात्र हा सर्वच हंसतो खरा. पण हंसण्याहंसण्यांत प्रकार असतातच कीं नाहीं ? त्यांतलाच एक विशेष प्रकार इंग्रजांच्या हंसण्याचा आहे; व तो त्यांच्या विशिष्ट प्रकारच्या विनोदशीलतेला अनुरूप आहे. इंग्रज व फ्रेंच यांच्यांतील हा सूक्ष्म फरक त्यांचें वरिष्ठ प्रकारचें वाङ्मय वाचलें म्हणजे खरा कळून येतो. कारण शेक्स्पिअर, डिकन्स, चार्लस लँब, ॲडिसन् यांच्या लेखांतला विनोद हा अनातोल फ्रान्स, व्हॉल्टेअर, मोलिअर यांच्या विनोदासारखा नाहीं. आनंद व उदासपणा हीं एकमेकांला चिकटलेलीं असणें हेंच इंग्लिश विनोदशीलतेचें मुख्य लक्षण आहे. उलट फ्रेंचांचा विनोद म्हटला म्हणजे तो हिंदुस्थानांतील शरद् ऋतूंतील वळिवाच्या आभाळासारखा असतो. म्हणजे एकाच वेळीं एका अंगाला चकचकीत शुभ्र अशा ढगांचा पुंज, तर दुसऱ्या बाजूला गडगड-

णारे व आंतून विजेची चमक दाखविणारे काळेकुट्ट मेघ. आणि दरम्यान समुद्राच्या पाण्यासारखें अथांग स्वच्छ निळें आकाश.

ऊन आणि पाऊस हीं फ्रेंच लोकांच्या ठसठसीत कोटीबाजपणांत आढळतात. उलट इंग्रजांच्या मनांत सहानुभूति व विद्वेष यांचें तारतम्य एखाद्या ताजव्याप्रमाणें संभाळलें जातें. यामुळें हास्यास्पदतेंतली नाजूक अंगें जितकीं इंग्रजांना संभाळतां येतात तितकीं फ्रेंच लोकांना संभाळतां येत नाहींत.

इंग्रजांच्या या स्तिमितपणाला थोडेंसें खोट्या नसत्या संभावितेतेचें ढोंगीपणाचें रूप येतें. तें असें कीं, इंग्लंडांत एखादा चमत्कारिक पोषाख-पेहरावाचा किंवा रीतरिवाजाचा परका मनुष्य गेला तर रस्त्यांतल्या इंग्रज मनुष्याला तो चमत्कारिकपणा भासणार जाणवणार नाहीं असें नाहीं. पण इंग्रज मनुष्य या परस्थाकडे सरळ टक लावून पाहणार नाहीं, ओझरत्या नजरेनें पाहील. मोठ्यानें हंसणार नाहीं, हंसें ओंठांत दाबील. इंग्रज हा बुद्धिमंद नाहीं तसाच बुद्धीनें अत्यंत चलाखहि नाहीं. आणि हीच स्थिति त्याच्या विनोदशीलतेचें कारण होय. असंबद्ध गोष्टी दृष्टीस पडल्या असतां फ्रेंच लोक तिकडे एक दुर्लक्ष तरी करतील, किंवा मोठ्यानें खदखदा हंसून ती भावना हवेंत उडवून देतील.

इटालियन लोक हे किंचित् आळशी व सुखमग्न असतात. आपल्याच रंगांत ते दंग असल्यामुळें हास्यास्पद असंबद्ध अशा गोष्टींकडे त्यांचें लक्ष फारसें जातच नाहीं. हास्यास्पद कांहीं दिसलें असतां, शेजारीं खून झाला तरी आपलें काम भलें आपण भले, अशा वृत्तीनें इटालियन लोक दुर्लक्ष करतील. फ्रेंच लोकांना लहर आली तर ते अपराध्याला पकडतील, हातकड्या घालतील, त्याला छड्या मारीत नाचवीत पोलीस गेटावर नेतील; पण तेथें एकदां त्याला अधिकाऱ्याच्या स्वाधीन केलें म्हणजे मग सर्व प्रकार विसरून जातील. इंग्रजाचें मात्र तसें नाहीं. तो एखाद्या गुप्त पोलिसाप्रमाणें हास्यास्पद गोष्टीला चिकटला म्हणजे तिची पाठ सोडणार नाहीं, पण तिच्या आपल्यांतलें अंतरहि तोडणार नाहीं. दंश मनांत ठेवील पण दिसूं देणार नाहीं. आणि तपासाचें काम झालें म्हणजे कोणाला न कळतां निसटून जाईल. यामुळें इंग्रजांचा विनोद जड परिस्थितीपेक्षां सरळ अशा मनःस्थितीला व मनुष्यस्वभावाला धरून राहतो. तो असंबद्धतेला वेडावील, पण स्वतःचें तोंड वांकडें दिसूं देणार नाहीं. परक्यापाशीं त्याचा विनोद जितका प्रगट होईल त्याहून घरगुती

मंडळींत किंवा स्नेह्यांच्या समुदायांत अधिक दिसून येईल. ज्याला तो हंसेल त्याचा तो पक्का द्वेष करणारा नसेलहि. तसेंच ज्याला तो हंसणार नाहीं त्यालाहि त्याची सहानुभूति सर्वस्वीं लाभली असें मात्र कोणीं मानूं नये. भावनेंत तीक्ष्ण, पण तिचें विचारांत रूपांतर करतांना सौम्य, असा इंग्रजाचा स्वभाव आहे. तो कोणत्याहि गोष्टीचा ठाव घेतांना तर्क उपपत्ति व कारणें यांच्या आधीं व यांच्यापेक्षां स्वतःच्या उपजत बुद्धीचा उपयोग अधिक करतो, व विचार करतां करतांच त्याची विनोदशीलता प्रगट होते. " असंबद्धते-संबंधानें त्याचें हृदय बापासारखें नसून आईसारखें असतें ", असें एका मार्मिक लेखकानें वर्णन केलें आहे. शिस्त व सद्वर्तन मुलांत असावें अशी बापाप्रमाणेंच आईलाहि इच्छा असते. पण मुलांशीं दोघांच्या वागण्यांत फरक असतो.

इंग्रजांची ही विनोदशीलता फार जुन्या काळापासून चालत आलेली आहे. नाटकें तमाशे होऊं लागले तेव्हां इंग्रजी विनोदानें त्यांना 'खालसा' करून त्यांच्यावर आपला अंमल बसविला. मध्ययुगांत ' मिस्टरीज ' नांवाचीं अर्धवट धार्मिक, अर्धवट सामाजिक, अर्धवट पौराणिक अशीं नाटकें होत, त्यांतहि विनोद मधूनमधून डोकें वर काढतोच. बायबलांतील विषय नाटकांना घेतले गेले तरीहि तोच प्रकार. जलप्रलयाच्या फार्सांत नोव्हाची बायको ही एक जहांबाज स्त्री म्हणून दाखविलेली असून ती नोव्हाला झोडपते, आणि त्यानें तयार केलेल्या नावेंत बसण्याचें नाकारते! ' हेरड ' हा दुष्ट राजा म्हणून प्रख्यात आहे. पण फार्सांत त्यालाहि विनोदी केला आहे. ख्राइस्टचा बाप जोसेफ व आई मेरी यांना एका फार्सांत आरोपी बनवून त्यांचा थट्टेखोर इनसाफ केला आहे तसेंच जगाच्या अंतीं ईश्वर प्राणिमात्राच्या पापपुण्याची झडती घेण्याला बसतो त्या चौकशीचाहि फार्स करून दाखवीत! विषय धार्मिक किंवा पौराणिक असले तरी त्यांचें नाटक बनविणारे, रंगभूमीवर करणारे, व तें पाहणारे ज्या दर्जाचे असतील तशाच प्रकारचें तें नाटक व्हावयाचें हें उघड आहे. आणि हीं नाटकें त्या काळीं इंग्लंडांत होत तीं बहुधा मजूर व कामकरी हे सुटीच्या दिवशीं करीत. त्यामुळें त्यांत थट्टा, विनोद, धांगडधिंगा, विदूषकी चावटपणा व तत्कालीन इतिहासांतील थट्टेला पात्र होऊन बसलेल्या माणसांचा व गोष्टींचा उल्लेख सहजच येई.

पुढें १६ व्या–१७ व्या शतकांत राजाश्रय कमी होऊन लोकाश्रयावर नाटकें जगूं लागलीं तेव्हां त्यांत विनोदाला प्राधान्य आलें. जुन्या नाटकांतील सैतान व राक्षस, म्हणजे क्रूर व दुष्ट अन्तःकरणाचे प्राणी, हेहि जर स्वतः थट्टेचे विषय होत, व आपणहि लोकांची थट्टा करून त्याचें उट्टें काढीत, तर वर्तमान समाजांतील बिंगें बाहेर काढून हास्यास्पद प्रकारांनीं त्यांची कुचेष्टा नाटककार कां करणार नाहींत? व प्रेक्षक ती कां बघणार नाहींत? त्या काळीं विद्यापीठांतून बाहेर पडणाऱ्या तरतरीत विद्वानांच्या डोळ्यांपुढें ग्रीक व लॅटिन भाषेंतील नाटकें होतीं. त्या दोन भाषांतील वाङ्मय हेंच अभिजात वाङ्मय असें तेव्हां समजलें जाई. म्हणून तरुण विद्वान् लोक गंभीर नाटकें लिहीत, पण सामान्य समाजाला तीं आवडत नसत, व रंगभूमीवर फिकीं पडत. यामुळें फार्स व तमाशे हेच अधिक लोकप्रिय असत. शेक्स्पिअरनें मात्र दोन्ही अभिरुचींचा मेळ आपल्या नाटकांत घातला. कारण त्यानें नाटकाचे विषय कांहीं कांहीं जुने घेतले. नव्या विद्वानांना पसंत पडेल असें काव्य व तत्त्वज्ञान त्यांत घातलें. पण त्याबरोबर सामान्य जनतेच्या अभिरुचीला आवडेल असा विनोदहि घातला. मात्र यांतहि त्यानें सदभिरुची बरीचशी संभाळली. म्हणजे विनोद केवळ विदूषकी न घालतां बऱ्याच उच्च प्रतीचा घातला आहे. त्याचीं विनोदी पात्रें विदूषकाप्रमाणेंच पोषाख करून येत. पण त्यांच्या भाषणांत कोट्या येत त्या मार्मिक असत. त्यांचे झगडे व्यावहारिक शहाणपणाचे असत; आणि त्यांच्या वेडसर भाषणांत तत्त्वज्ञानाची झांक उमटे.

पण याहून खालच्या दर्जाचे नाटककार मुळींच मर्यादा संभाळीत नसत. तत्कालीन एक टीकाकार म्हणतो, "अरे बापरे! त्या वेळचा विदूषक म्हणजे बोलण्याची सोयच नव्हती! त्यानें पडद्याबाहेर तोंड काढलें कीं पुरे! बापाच्या मृत्युशय्येजवळ बसलेला मुलगासुद्धां हंसत उठावयाचा! आणि ज्याचा आज लाख रुपयांचा दावा बुडाला असेल तो जर दोन आणे टाकून दुसरे दिवशीं तमाशाला जाऊन विदूषकाचें सोंग पाहील, तर त्याला त्या रात्रीं तरी दावा बुडाल्याचें दुःख आठवणार नाहीं." शेक्स्पिअरच्यानंतर विनोदी नाटकांना ऊत आला. तो इतका कीं, क्रॉमवेलच्या कारकीर्दींत प्यूरिटन लोकांनीं मुळीं नाटकेंच बंद केलीं. पण पुढें नाटकांवरील बंदी उठली, तेव्हां त्याचें उट्टें निघालें. आणि विदूषकी चावटपणांत अनीतीच्या चावटपणाची भर पडली.

यानंतर आनंदपर्यवसायी व विनोदी नाटकांचा काळ आला. याच सुमारास विनोदाचा प्रवेश चित्रकलेंत व वृत्तपत्रांच्या कलेंत झाला. तो अजून नुसता टिकूनच नव्हे तर वाढत्या प्रमाणावर आहे. होगार्थ, रेनॉल्ड्स् ब्राउन वगैरे जुने विनोदी चित्रकार आपल्या कलेंत नामांकित होऊन गेले. त्यांनीं स्वतंत्र विनोदी चित्रें घालून कादंबऱ्यांना भूषविलें. लंडनचा 'पंच' तर गेलीं पन्नास-पाउणशें वर्षे अत्यंत सभ्य विनोदी सचित्र वर्तमानपत्र म्हणून आपलें स्थान संभाळून आहे. मध्ययुगीन कालाप्रमाणें आधुनिक काळांतहि इंग्रजी विनोदी कविता लिहिल्या जातात. मात्र शुद्ध काव्यात्मक कवितांच्या मानानें विनोदी कवितांचें प्रमाण थोडें आहे. इंग्लिश कादंबऱ्यांतूनहि विनोद आढळतो. अशा कादंबरीकारांत फील्डिंग, रिचर्डसन्, स्टर्न, स्विफ्ट, थॅकरे, गोल्डस्मिथ, डिकन्स हे जुने ग्रंथकार प्रसिद्ध आहेत. विनोदी निबंधकारांत ॲडिसन, स्टील, चार्लस् लॅंब, चेस्टरटन वगैरेंचीं नांवें प्रसिद्ध आहेत. आधुनिक इंग्रजी ललित वाङ्मयांत मात्र विनोदी स्वरूपाचें मान कमी आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. असो; एकंदर इंग्लिश विनोदी वाङ्मयाचा इतिहास देण्याचा आमचा इरादा नाहीं, पण इंग्रज समाजांत विनोदाला किती मान आहे व वाङ्मयांत कोणतें स्थान आहे हें दाखविण्याला अवश्य तितकेंच विवेचन येथें केलें आहे.

स्टीफन लेकॉक हा एक प्रसिद्ध अमेरिकन लेखक आहे. म्हणून खुद्द त्याचेंच मत अमेरिकेच्या विनोदशीलतेबद्दल काय आहे हें खालीं थोडक्यांत देतों. तो म्हणतो—

"वाङ्मय व सर्वसाधारण संस्कृति या गोष्टी युरोपपेक्षां अमेरिकेंत कमी व कमी प्रतीच्याहि आहेत. पण याला विनोदी वाङ्मय हाच कदाचित् एक अपवाद म्हणून सांगतां येईल. त्यांतहि कांहीं ढळक दोष आहेत. पण अमेरिकेंत जीं सुधारणेचीं युगें एकामागून एक अवतरलीं त्या प्रत्येक युगांतील लोकस्थितीचें चित्र चांगलें रंगविणारा एकेक शब्द-चितारी अमेरिकेला लाभला. यामुळें त्या विशिष्ट प्रकारचें वाङ्मय केवळ तात्त्विक काल्पनिक किंवा बौद्धिक असें न वाटतां जिवंत असें वाटतें. बेंजामिन फ्रॅंकलिन यानें पहिल्या पिढीची धर्मशीलता व व्यवहारकुशलता यांचें चित्र रेखाटलें. वॉशिंग्टन आयर्विंग यानें डच वसाहतवाल्यांचें स्वभावचित्र नाजूक विनोदपूर्ण रीतीनें रेखाटलें आहे. नॅथेनिअल हॉथॉर्न याचा सूक्ष्म विनोद कडवे

प्यूरिटन लोक व त्यांच्या धार्मिक मतांचा एककल्लीपणा यांच्यावर अधिष्ठित आहे. मेक्सिकन युद्ध आणि गुलामगिरीवरील मोहिम हे दोन मोठे गंभीर प्रसंग असतांहि, त्यांच्या पोटांतून विनोदाचे जे पाझर फुटत होते त्यांचा परामर्ष लोवेल यानें घेतला आहे. ऑलिव्हर वेंडेल होम्स याच्या विनोदी लिहिण्यांत बोस्टनच्या सकस संस्कृतीची झांक दिसते. मार्क ट्वेन व ब्रेटहार्ट यांचा विनोद पुष्कळसा धांगडधिंग्याचा व कांहीं कृत्रिम असून, त्यांत पश्चिम अमेरिकेच्या जीविताचे पडसाद उमटतात. डूले याचे लेख दिसण्यांत विनोदी असले तरी त्याच्या पोटांत शहाणपणाचा बोध भरलेला आहे."

या सर्व प्रकारच्या विनोदाला युरोपांत बरोबरीची जोड मिळणार नाहीं. युरोपांत वरिष्ठ प्रतीचें वाङ्मय पुष्कळच अधिक निर्माण झालें आहे. परंतु विनोदाच्या बाबतींत अमेरिकेनें आपलें वैशिष्ट्य सांभाळलें आहे. अमेरिकन विनोदांत मानवी मनाच्या प्राथमिक स्थितीचें दर्शन घडण्यासारखे प्रकार व उतारे पुष्कळ सांपडतील. हा प्राथमिक प्रकार म्हटला म्हणजे असंस्कृततेचा—रानटीपणाचा. विनोद म्हटला कीं त्याच्या मुळाशीं विसंगतता—असंबद्धता—ही असावयाचीच. पण असंबद्धतेची घटना व असंबद्धतेची विघटना या दोन गोष्टी वेगळ्या आहेत. सुधारलेलें मन जोडण्यांत कौशल्य दाखवितें. रानटी मनाला मोडणें-तोडणें अधिक आवडतें. लहान मुलें व तसेंच रानटी लोक यांना मोडतोड इतकी आवडते कीं त्याची मजल निष्ठुरता निर्दयता येथपर्यंतहि जाऊं शकते. उदाहरणार्थ, लहान मुलाला कपबशा काच वगैरे फोडण्याला परवानगी दिली तर तीं फोडतांना तीं जितकीं हंसतील तितकीं घरकूल किंवा किल्ला बांधतांना अथवा बाहुली सजवितांना हंसणार नाहींत. वास्तविक हें सर्व 'मुलांचे खेळ' या एकाच सदरांत पडेल. तसेंच आपल्या शत्रूचें डोकें आपल्या गदेच्या प्रहारानें फुटलें, किंवा आपल्या भाल्यानें त्याचा गळा चिरला, हें पाहून रानटी मनुष्य जितका हंसेल तितका तो वेडावांकडा पोषाख घातलेलें एखादें सोंग पाहून हंसणार नाहीं. या विनोदाला 'राक्षसी' हें नांव दिलें तरी शास्त्रीय चिकित्सेच्या दृष्टीनें 'विनोद' या सदराखालींच त्याला घालावा लागतो. ब्रेटहार्ट व त्याहिपेक्षां मार्क ट्वेन यांच्या लिखाणांत अशा राक्षसी विनोदाचीं उदाहरणें बरींच आढळतात.

ग्रंथसमाप्ति

अशा रीतीनें हास्यविनोद विषयावरील हा ग्रंथ समाप्त झाला, किंवा त्याचा वर्धमान विस्तार लक्षांत घेऊन समाप्त करावा लागत आहे असें म्हटलें तरी चालेल. कारण अशा प्रकारच्या ग्रंथांत विवेचन करण्यासारखे, पण मजकडून विवेचन करण्याचे राहिले असे, आणखीहि कांहीं उपविषय आहेतच. एकच उदाहरण द्यावयाचें तर चित्रकलेनें अनेक रीतींनीं हास्य-विनोदावर जो उपकार केला आहे त्याचें विवेचन किंवा परामर्ष. पण तो यथोचित घ्यावयाचा तर अनेक चित्रें व छापाचे ठसे करवून घ्यावे लागणार. पण तें सर्व करण्यास दम निघेना. प्रकृतीच्या कारणानें पुस्तक होईल तसेंच पण केव्हां एकदां हातावेगळें होईल असें मला झालें होतें. शिवाय हास्यविनोदमीमांसा हा विषय एवढा मोठा आहे, आणि त्याला इतकीं विविध अंगें आहेत कीं, त्या सर्वांचा परामर्ष व समर्पक विवेचन कोणत्याहि एका ग्रंथांत पूर्ण होणें शक्य नाहीं. किंबहुना तें सर्व कोणाहि एकाच ग्रंथकाराकडून पार पडणें शक्य नाहीं. या विषयाच्या ज्या अंगांवर ज्याची विशेष दृष्टि तींच त्याजकडून समर्पक रीतीनें चर्चिलीं जातात. म्हणून मला अशी आशा वाटते कीं, माझ्या प्रस्तुत ग्रंथांतील उणीवा व दोष काढून टाकणारे, आणि विषयविवेचनाला पूर्णता आणणारे, असे इतर पूरक ग्रंथ आणखी कोणा लेखकांकडून लिहिले जातील.

आतां शेवटीं आभारप्रदर्शनाचें काम उरलें. या बाबतींत मला दोघां गृहस्थांचे आभार मानावयाचे आहेत. एक प्राध्यापक के. ना. वाटवे, एम. ए. (सर परशुरामभाऊ कॉलेजांतील संस्कृत व मराठी या विषयांचे शिक्षक) आणि दुसरे रा. मो. गो. सोमण, बी.ए.पैकीं प्रा. वाटवे यांचें साहाय्य संस्कृत वाङ्मयांतील हास्यविनोदाचें समालोचन करण्यांत झालें. या ग्रंथाच्या 'प्रास्ताविक' अध्यायांत उल्लेखिल्याप्रमाणें मीं, पूर्वी 'सुभाषित व विनोद' हें पुस्तक लिहिण्याच्या वेळींच, संस्कृत वाङ्मयांतील हास्यविनोद दर्शवि-णाऱ्या अनेक स्थळांचीं अवतरणें काढून ठेवलीं होतीं तीं, हा ग्रंथ छापा-वयास घेण्याच्या वेळीं, प्रा. वाटवे यांच्याकडे तपासण्यास दिलीं. परंतु वाटवे यांनीं या विशिष्ट विषयाचा स्वतंत्र अभ्यास केलेला असल्यामुळें त्यांना त्यांत आणखीहि पुष्कळ भर घालतां येईल असें वाटलें. म्हणून

" हा अध्याय तुम्हींच पुन्हा वेगळा स्वतंत्र लिहून द्या " अशी विनंति मीं त्यांना केली, व त्याप्रमाणें तो समर्पक व विद्वत्तापूर्ण असा त्यांनीं लिहून दिला. म्हणून त्या अध्यायाचें श्रेय मीं त्यांना देईन. मराठींतील हास्यविनोद हा वाचकांच्या दृष्टीला या नाहीं त्या रीतीनें पडण्याचा संभव असतो. परंतु अलीकडे संस्कृत भाषेचा अभ्यास कमी, त्यांतूनहि जुनीं संस्कृत नाटकें व प्रहसनें हीं केवळ या विषयाच्या गोडीखातर हुडकून काढून वाचणारा वाचक कोण भेटणार ? यामुळें ' संस्कृत वाङ्मयांतील हास्य-विनोद ' या विषयाला सहजच अन्याय होणार होता. पण प्रा० वाटवे यांनीं त्याच्या समालोचनाचें काम इतक्या परिश्रमानें व पूर्णतेनें केलें आहे कीं, आतां त्यावर आणखी लिहिण्याचें फारसें उरलें असेल असें वाटत नाहीं. रा. सोमण यांचें साहाय्य मुख्यतः अलीकडील विनोदी मराठी लेखांतील उतारे काढून देण्याच्या बाबतींत झालें. रा. सोमण हे स्वतः एक विनोदी लेखक आहेत. त्यांच्या विनोदी दृष्टीचा योग्य तो फायदा मला करून घेतां आला. म्हणून मी त्यांचेहि आभार मानतों.

पुणें
ता. १ सप्टेंबर १९३७

न. चिं. केळकर

संदर्भग्रंथांची यादी

BEATTIE, JAMES. 'Essay on Laughter and Ludicrous Composition'.

BERGSON, HENRI. 'Laughter'.

BLISS, SILVIA H. 'The Origin of Laughter'.

CARUS, PAUL. 'On the Philosophy of Laughing,' Monist, vol. viii, 1897–8.

CONGREVE, WM. 'Essay upon Humour in Comedy,'

EASTMAN, MAX. 'The Sense of Humour'.

FRUED. 'Wit and its Relation to the Unconscious'.

GREIG. 'Philosophy of Laughter and Comedy'.

HALL. 'The Psychology of Tickling, and the Comic.' American Journal of Psychology, vol. ix, 1897.

HAZLITT, WILLIAM. 'Lectures on the English Comic Writers'.

HUNT, LEIGH. 'Wit and Humour'.

HUTCHESON, FRANCIS. 'Reflections upon Laughter'.

KIMMINS, C. W. 'Visual Humour: Sights that Children Laugh at,' Strand Magazine, April 1922.

KLINE, W. S. 'Theory of the Ludicrous,' Fortnightly Review, May 1896.

MEREDITH, GEORGE. 'An Essay on Comedy and the Uses of the Comic Spirit'.

PATRICK, G. T. W. 'Psychology of Relaxation'.

SIDIS, BORIS. 'The Psychology of Laughter'.

SPENCER, HERBERT. 'The Psychology of Laughter'.

SULLY, JAMES. 'An Essay on Laughter'.

VASEY, GEORGE. 'The Philosophy of Laughter and Smiling'.

WRIGHT, THOMAS. 'A History of Caricature and Grotesque in Literature'.

BRUCE, H. A. 'Why Do We Laugh?' Outlook, August 1913.

MITCHELL, SIR ARTHUR. 'Dreaming, Laughing and Blushing'.

MAX EASTMAN. 'Enjoyment of Laughter'.

STEPHEN LEACOCK. 'Humour'.

C. W. KIMMINS. 'The Springs of Laughter'.

J. W. Priestley. 'English Humour'.

Humour Series edited by DIRKS. (Russia, Italy, Germany, France, America, Ireland, Holland etc.)

सूचि

ग्रंथारंभीं कांहींशी खुलासेवार अनुक्रमणिका दिली आहे. या विषयावर विचार प्रगट करणाऱ्या विद्वानांचेसंबंधीं उल्लेख या ग्रंथांत ठिकठिकाणीं आले आहेत. त्यांपैकीं कांहीं निवडक लेखकांचे उल्लेखांची सूचि खालीं दिली आहे.

ही सूचि अर्थातच अगदीं त्रुटित आहे. श्री. द. के. केळकर, पांचगणी, प्रो. जोग, सांगली, प्रो. चापेकर, पुणें वगैरे महाराष्ट्रिय विद्वान् व आणखी कित्येक पाश्चात्य विद्वान् यांचे विचारांचा परामर्ष या ग्रंथांत घेतलेला आहे. चिकित्सक अभ्यासकांस ही सूचि आणि संस्कृत व इंग्रजी वाङ्मयांतील ग्रंथांची सूचि या अतिशय उपयुक्त होतील.

भारतीय तत्त्वज्ञान



श्री. न. चिं. केळकर

भारतीय तत्त्वज्ञान ग्रंथाचे कर्ते

प्रस्तावना

प्रस्तुत पुस्तक लिहिण्याचें प्रयोजन कदाचित् थोड्या विस्तारानें सांगावें लागेल. पण तो विस्तार सकारण असल्याचें वाचकांना आढळून येईल.

गेल्या ऑगस्ट महिन्याच्या शेवटीं मीं दोन वर्षांची फर्लो रजा घेतली. तेव्हां पूर्वी वाचनांत न आलेला असा एखादा नवा विषय वाचावा अशी इच्छा झाली. त्याप्रमाणें तत्त्वज्ञान या विषयावरील कांहीं अलीकडील इंग्रजी पुस्तकें मिळतील तसतशीं वाचण्यास सुरवात केली. परंतु तीं वाचूं लागल्या-वर मनांत असा प्रश्न सहजच उत्पन्न झाला कीं, पाश्चात्यांचें तत्त्वज्ञान समृद्ध आहे, विचारपोषक आहे, हें सर्व खरें. तथापि मनुष्य कोणत्याहि कामाला प्रवृत्त झाला असतां, त्या कामाला योग्य व उपयुक्त अशी स्वतःच्या घरची साधनसामग्री काय आहे हें प्रथम सहजच लक्षांत घेतो. त्याप्रमाणें मला असें वाटलें कीं, सर्वसाधारणपणें तत्त्वज्ञान हा विषय वाचण्यापूर्वी, ' भारतीय तत्त्व-ज्ञान ' हें काय आहे तें आधीं पहावें. तें आम्हां भारतीयांचें म्हणून त्या-विषयीं अभिमान व प्रेम हें असणारच. पण ऐतिहासिक दृष्ट्या देखील भार-तीय तत्त्वज्ञान, निदान षड्दर्शनापर्यंतचें तरी, पुष्कळ प्राचीनहि आहे. अर्थात् कालक्रमानें आधींचें तें आधीं वाचावें व नंतरचें नंतर वाचावें, हा क्रम स्वाभाविक आणि विषयबोधाच्या संगतीला सोयीचाहि वाटला.

भारतीय तत्त्वज्ञान हें बहुतेक सर्व गहन संस्कृतांतच लिहिलेलें; आणि संस्कृत भाषेचा माझा अभ्यास केवळ कॉलेजपुरता झालेला अतएव फारच कमी. पूर्वी एकदोन वेळां एखादा तत्त्वज्ञानविषयक संस्कृत ग्रंथ घेऊन वाचावा असा मीं प्रयत्न केला होता. सन १९०९ सालीं मीं ' सर्वदर्शन-संग्रहा 'चें पुस्तक घेऊन त्याच्या इंग्रजी भाषांतराच्या सहाय्यानें तें वाचण्याचा प्रयत्न केल्याचें मला स्मरतें. पण तो प्रयत्न निष्फळ झाला. कारण ग्रंथ अव-घड व इंग्रजी शब्दशः भाषांतरावरूनहि सहज कळण्यासारखा नाहीं. त्यानंतर लो० टिळकांचें गीतारहस्य प्रसिद्ध झालें तेव्हां भारतीय तत्त्वज्ञानांतील कांहीं कांहीं विषय समजण्याची हवी तशी चांगली सोय झाली, म्हणून अभ्यासाच्या दृष्टीनें गीता वाचली. त्यानंतर कारणपरत्वें गीतारहस्यग्रंथांतील निरनिराळे

भाग अनेकदां वाचले. कै० विष्णुशास्त्री बापट यांचीं मराठींत झालेलीं पुस्तकें वाचावयास मिळत गेलीं; परंतु तीं एका विशिष्ट विषयाचीं व पंथाचीं. त्यांत तत्त्वज्ञानविषयाची नव्या दृष्टीनें किंवा सामग्र्यानेंहि अशी चर्चा कांहींच नाहीं असें आढळून आलें. नाहीं म्हणावयाला प्रो. मॅक्समुल्लर यांचें षड्-दर्शनावरील पुस्तक, थिऑसफिस्ट लोकांनीं लिहिलेलीं कांहीं पुस्तकें, इतकींच इंग्रजी पुस्तकें माझ्या वाचण्यांत आलीं होतीं. प्रो० रानडे यांचें उपनिषदां-वरील पुस्तक, प्रो० राधाकृष्ण, प्रो० दासगुप्त, इत्यादिकांचीं भारतीय तत्त्व-ज्ञानावरील इंग्रजी पुस्तकें तेव्हां झालीं नव्हतीं. तात्पर्य, भारतीय तत्त्वज्ञान विषयावरील ग्रंथसाधनें विसकटलेलीं अशीं उपलब्ध होतीं.

मराठींत वाचून सहज समजेल अशा तत्त्वज्ञानविषयक ग्रंथांची तर मोठीच वाण आहे असें माझ्या अनुभवाला आलें. परंतु माझी गरज भागवावी म्हणून ग्रंथ लिहिणारा मला कोण भेटणार ? तेव्हां सहजच असा विचार एकदोनदां मनांत येऊन गेला कीं, आपली अडचण दूर करण्याला आपणच पुढें सरसावणें हा उत्तम मार्ग. आणि जी सोय आपण आपल्याकरितां म्हणून करूं ती, आपल्यासारख्या अनिष्णात व संस्कृत भाषेचें केवळ सामान्य ज्ञान असणाऱ्या मराठी वाचकांना सहजासहजीं उपयोगीं पडेल. पण मनांतील ही कल्पना अमलांत आणण्याला गेल्या ऑगस्ट महिन्यापर्यंत, म्हणजे प्रत्यक्ष फर्लो रजा घेईपर्यंत, सवड मिळाली नाहीं.

मध्यंतरीं मीं दुसरा एक प्रयत्न केला होता. भारतीय तत्त्वज्ञानासंबंधीं जीं प्रमुख दर्शनें व शास्त्रें आहेत, त्यांपैकीं एक एक विषय घेऊन एकेका तज्ज्ञ गृहस्थानें, विशेषतः जुन्या पद्धतीनें शिकलेल्या शास्त्रीपंडितानें, सुमारें दोन अडीचशें पानांचा एकेक ग्रंथ मराठींत लिहावा. आणि असे ग्रंथ लिहून झाल्यास ती एक स्वतंत्र ग्रंथमालाच म्हणून छापविण्याची एक योजनाहि मीं मनाशीं केली होती. त्याप्रमाणें माझे स्नेही असलेल्या अशा चार दोन शास्त्रीमंडळींना मीं ही योजना सांगून, त्यांच्या आवडत्या विषया-वर ग्रंथ लिहिण्याला विनंति केली होती. परंतु एकाची अडचण किंवा हौस तीच त्याचवेळीं दुसऱ्याची हौस होऊं शकत नाहीं. यामुळें ज्याला ज्याला मीं विचारलें त्यानें त्यानें ‘ योजना उपयुक्त आहे ’ असें म्हटलें तरी, प्रत्यक्ष पुस्तक असें कोणींच लिहिलें नाहीं. तेव्हां तत्त्वज्ञान हा विषय वाचावयाचा

तर आतां, प्रथम पाश्चात्य तत्त्वज्ञान न वाचतां, भारतीय तत्त्वज्ञान थोडेंबहुत समजून घ्यावें, व तो उद्योग करतांना त्याबरोबरच केवळ टिपणें करण्याऐवजीं मराठी भाषेंत एखादें पुस्तकच शक्य तर लिहावें, अशी कल्पना निश्चित करून त्या दृष्टीनें मी वाचूं लिहूं लागलों. आणि त्या उद्योगाचें फळ म्हणून मी हें पुस्तक आज मराठी वाचकांच्या हातीं देत आहें.

या पुस्तकांत मुख्य विषयाच्या संपूर्ण ज्ञानाच्या दृष्टीनें वैगुण्यें किती आहेत किंवा असतील यांची जाणीव, तज्ज्ञ टीकाकारांपेक्षांहि मला स्वतःलाच अधिक आहे. कारण या पुस्तकांत कोणत्याहि एका तत्त्वज्ञानदर्शनाचें किंवा शास्त्राचें सांगोपांग विवेचन मला करतां आलेलें नाहीं. आणि जें विवेचन केलेलें आहे त्यांतहि कितीतरी दोष व अशुद्धें राहिलेलीं असणार! कारण शास्त्र हा कोणालाहि सहज हस्तगत होणारा विषय नाहीं. आपल्याकडील जुन्या पद्धतीचे शास्त्री पाहिले तर, प्रथम संस्कृत व्युत्पत्ति चांगली हस्तगत करून, नंतर कोणत्याहि एका शास्त्रांतील प्रमुख आकर ग्रंथ वाचण्याला ते तीन चार वर्षें घालवितात. उलट हीं दर्शनें व शास्त्रें यांचें चांगलें अध्ययन झालेले लोकहि त्या विषयांवरील ग्रंथनिर्मिति करण्यास कितीतरी वर्षें घेतात. ही गोष्ट प्रो० मॅक्समुल्लर यांचा षड्दर्शनावरील इंग्रजी ग्रंथ, व म० म० वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर यांचा सर्वदर्शन संग्रहावरील टीकाग्रंथ पाहिला असतां लक्षांत येईल. पण अशा निष्णात पंडितांनीं निर्दोष व समर्पक ग्रंथ निर्माण केलेले असले तरी, सामान्य वाचकांच्या दृष्टीनें, विशेषतः मराठी वाचकांच्या दृष्टीनें, कितपत सोय झाली, हा माझा प्रश्न शिल्लकच उरतो.

मीं आजवर पुस्तकें लिहिलीं त्यांतील कांहीं कांहीं लिहितांना मुख्यतः एकच दृष्टि ठेविली होती. ती ही कीं, पुस्तक निर्दोष सर्वगुणसंपन्न करण्याचें ध्येय डोळ्यांपुढें ठेवावयाचें नाहीं. तसें ध्येय ठेवल्यास कदाचित् हातून कांहींच पुरें न होतां, केवळ स्वतः आपल्याला विषयाभ्यासाचा आनंद मिळाला एवढ्यावर संतुष्ट व्हावें लागतें. म्हणून आपण लिहूं तें पुस्तक ज्ञानाच्या दृष्टीनें थोडेंबहुत अपूर्ण, व गुणांच्या दृष्टीनें थोडेंबहुत कमी प्रतीचें, ठरलें तरी चालचलाऊ उपयोगाच्या दृष्टीला विशेष महत्त्व द्यावें हें बरें. तो उपयोग म्हणजे आपल्यासारख्याच लोकांना, ज्यांना पूर्ण विषयाभ्यास करण्याचीं सर्व साधनें अनुकूल नसतात अशांना.

कोणत्याहि विषयाभ्यासाला बुद्धि, गुरु, वेळ, ग्रंथ, इत्यादि साधनें अवश्य लागतात. तीं सगळीं किती लोकांना अनुकूल असतात ? याहिपेक्षां अधिक नडणारी गोष्ट म्हटली म्हणजे बोधभाषेची. म्हणून सामान्य मराठी वाचकाच्या हातीं पडूं शकेल, त्याला आपल्या फुरसतीच्या वेळांत वाचून संपवितां येईल, आणि पुस्तकांतील भाषेच्या अभ्यासावरच वेळ व्यर्थ न घालवितां, जेवढें वाचन होईल त्यांत रोकडें विषयज्ञान थोडेंबहुत हातीं पडेल, असें पुस्तक त्याला उपलब्ध करून देणें, ही आजकालच्या जिज्ञासु पण व्यवसाय-मग्न गरीब अशा मराठी वाचकाची मोठी सोय होय. ही गोष्ट कोणालाहि मान्य होण्यासारखी आहे. शिवाय इंग्रजींत एक म्हणच आहे कीं, "तुला एखाद्या विषयाचा अभ्यास करावयाचा असेल तर त्यावर पुस्तकच लिही म्हणजे झालें !" हें म्हणणें सकृद्दर्शनीं चमत्कारिक दिसतें. कारण ग्रंथ लिहिणारा तो त्या विषयांत सर्वस्वीं तज्ज्ञ, निष्णात, पंडित असावा अशी सहजच अपेक्षा असते, आणि ती कांहीं अयोग्यहि नाहीं. परंतु वरील म्हणींत जें खरें मर्म आहे तें हेंच कीं, पुस्तक लिहिण्याच्या इच्छेनें किंवा उमेदीनें जर कोणी एखाद्या विषयाचा अभ्यास केला तर, तें सर्वोत्कृष्ट न कां होईना पण, पडल्या पडल्या किंवा सुखासीन होऊन टिपणें वगैरे कांहीं न करतां केवळ स्मरणशक्तीवर विश्वास ठेवून केलेल्या अभ्यासापेक्षां अधिक फलद्रूप होण्याचा संभव असतो. आणि प्रस्तुत पुस्तक लिहिण्यांतील माझी भूमिकाहि अशीच आहे. म्हणजे तज्ज्ञाची, पंडिताची, किंवा शिक्षकाची नव्हे; तर केवळ सहाभ्यासी सहव्यवसायी अशा मराठी वाचकांना माझ्या थोड्याशा संघटित अभ्यासाचा उपयोग करून देण्याचीच आहे. तात्पर्य, मी स्वतः माझ्या पुस्तकाकडे पूर्णत्व व निर्दोषत्व या दृष्टीनें पहात नाहीं. तर केवळ सामान्य चालचलाऊ उपयोगाच्या दृष्टीनें पहातों. म्हणून वाचकांनीं, विशेषतः तज्ज्ञ वाचकांनीं, या पुस्तकासंबंधीं तीच दृष्टि ठेवावी.

भारतीय तत्त्वज्ञान या विषयावर जे चांगले ग्रंथ आहेत ते एक पाश्चात्य भाषेंत, किंवा संस्कृत भाषेंत आहेत. पैकीं पाश्चात्य भाषांतील ग्रंथ मुख्यतः जर्मन पंडितांनीं, कांहीं थोडे इंग्रज पंडितांनीं, व क्वचित् फ्रेंच पंडितांनीं लिहिलेले आहेत. इंग्रज पंडितांचे ग्रंथ इंग्रजी भाषेंत असल्यामुळें ते आपल्या-

कडील सुशिक्षितांना वाचतां येतात. इतर बऱ्याच युरोपियन भाषांतील कांहीं कांहीं ग्रंथांचीं भाषांतरें इंग्रजींत झालीं आहेत. मिळून पुणें–मुंबई या दोन ठिकाणचीं ग्रंथालयें जमेस धरलीं असतां, आपल्या इकडील सुशिक्षित लोकांना भारतीय तत्त्वज्ञानावरील इंग्रजी वाङ्मय पुष्कळ वाचावयास मिळण्यासारखें आहे. पण संस्कृत भाषा ही आम्हां हिंदुस्थानांतील लोकांचीच भाषा असतांहि, दुर्दैवानें मराठी वाचकांनाच काय, पण कॉलेजांतून शिकलेल्यांनाहि तत्त्वज्ञानावरील हे संस्कृत ग्रंथ प्रायः दुर्गमच होतात. याचें कारण या विषयावर पूर्वीं जे ग्रंथ म्हणून लिहिले ते पंडितांनीं पंडितांकरितां लिहिले. सामान्य वाचकांकरितां लिहिले नाहींत. ज्या कालीं संस्कृत ही जिवंत भाषा, म्हणजे लोकांच्या तोंडीं बोलण्याची भाषा, असेल तेव्हां वरील ग्रंथ लोकांना सहज कळत असतील. परंतु गेल्या हजार बाराशें वर्षांत लिहिल्या गेलेल्या शास्त्रीय ग्रंथांविषयीं तरी असेंच म्हणावें लागेल कीं, ते पंडितांकरितां लिहिले, पंडितांनीं लिहिले, व कदाचित् स्वतःची पंडितागिरी गाजविण्याकरितां लिहिले ! फार तर कोणी असें म्हणेल कीं, कांहीं कांहीं विषय, विशेषतः तत्त्वज्ञानासारखे विषय, लिहिण्याला संस्कृत भाषा हीच योग्य, प्राकृत भाषा योग्य नाहीं; किंबहुना ते प्राकृत भाषेंत लिहिल्यास त्या विद्वत्तेला कमीपणा येतो. पण त्यांचें हें म्हणणें इतर दृष्टीनें खरें असलें तरी, विद्यमान मराठी वाचकांची अडचण त्यामुळें दूर होऊं शकत नाहीं त्याला काय करणार ? निरनिराळ्या शास्त्रांतील मूळ ग्रंथ सोपे व लहान, पण त्यांवरील टीका–प्रतिटीका–भाष्यें वगैरे रूपांनीं लिहिले गेलेले ग्रंथच कदाचित् त्यांहून अधिक गहन अशीहि गोष्ट अनुभवाला येते खरी.

ही झाली संस्कृत पंडितांची गोष्ट; पण आधुनिक इंग्रजी शिकलेल्या हिंदी विद्वानांनीं तरी काय केलें ? त्यांनीं कांहीं कांहीं संस्कृत ग्रंथांचीं भाषांतरें केलीं तीं इंग्रजींत केलीं; किंवा कांहीं स्वतंत्र ग्रंथ लिहिले तेहि पण इंग्रजींतच. या गोष्टीचें एक समर्थन असें करतां येतें कीं, इंग्रजींत लिहिलेले हे ग्रंथ इंग्रजी भाषेच्या ज्ञानाचा दिमाख दाखविण्याला लिहिले नाहींत; तर पाश्चात्य पंडितांच्या मनावर हिंदी संस्कृतीचा ठसा उमटावा, आणि त्या दृष्टीनें हिंदी राष्ट्राचा दर्जा तिकडे वाढावा म्हणून ! लो० टिळकांनीं ‘ ओरायन ’ व ‘ आर्क्टिक होम इन् दि वेदाज ’ हीं पुस्तकें केवळ

याच राष्ट्रीय भावनेनें इंग्रजींत लिहिलीं हें मला माहीत आहे. पण त्यांनीं पुढें गीतारहस्य हा एक तत्त्वज्ञानविषयक ग्रंथ तरी मराठी भाषेंत म्हणजे मराठी वाचकांकारितां लिहिला; व निव्वळ मराठी जाणणाऱ्या अशा शेंकडो हजारों लोकांना तो विषय समजण्याला त्यामुळें सहाय्य झालें यांत शंका नाहीं. गीतारहस्यांतील पहिला भाग तत्वज्ञानपर असून, त्यांतील निवडक सुमारें दोनशें पानें वेगळीं काढून लहानसा ग्रंथ करून कोणीं छापला तर, सुशिक्षित आर्यांग्ल मराठी पंडितानें, मराठी वाचकांकरितां, शुद्ध व व्यापक असा, आणि तत्त्वज्ञानपर कोणताहि विशेष पंथ न स्वीकारतां, तात्त्विक दृष्टीनें लिहिलेला हा पहिलाच उत्तम ग्रंथ म्हणून तो दाखवितां येईल. आहिताग्नि राजवाडे यांचे ग्रंथहि असेच नमूद करण्यासारखे आहेत. इतर कांहीं ग्रंथ तत्त्वज्ञान विषयावर मराठींत झाले आहेत. पण प्रायः स्पेन्सरादि पाश्चात्य पंडितांच्या ग्रंथांचीं तीं भाषांतरें आहेत. नाहीं म्हणायला श्री० चिंतामण विनायक वैद्य यांनीं महाभारताचा उपसंहार म्हणून ग्रंथ लिहिला आहे त्यांत भारतीय तत्त्वज्ञान यावर एक स्वतंत्र अध्याय आहे. (इतर किरकोळ ग्रंथांकरितां ज्ञानकोशाची वाङ्मयसूचि पहा.)

दुसरे पक्षीं अद्वैतवादी व द्वैतवादी अशा कित्येक पंडितांनीं कांहीं जुन्या संस्कृत ग्रंथांचीं भाषांतरें केलीं आहेत. तीं भारतीय तत्त्वज्ञानविषयाच्या दृष्टीनें उपयुक्त आहेत. परंतु ते ग्रंथ एका विशिष्ट पंथांतील व फारच मर्यादित अशा मुद्द्यांसंबंधानें चर्चा करणारे आहेत. म० म० वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर, वाईचे कै० भाऊशास्त्री लेले यांनीं शांकर भाष्याचीं भाषांतरें मराठींत केलीं आहेत. कै० बापटशास्त्री यांनीं पंचदशी, शांकरभाष्य, वेदान्तपरिभाषा, योगवासिष्ठ वगैरे ग्रंथांचीं मराठींत भाषांतरें केलीं आहेत. श्री. रंगाचार्य रड्डी यांनीं मध्वाचार्यकृत ब्रह्मसूत्रभाष्याचें भाषांतर केलें आहे. हीं सर्व पुस्तकें विद्वत्तापूर्ण पण वर दर्शविल्याप्रमाणें एकांगी ठरतात. तत्त्वज्ञान या समग्र विषयावर तौलनिक दृष्ट्या विचार करून लिहिलेलीं तर राहोतच, पण भारतीयतत्त्वज्ञान संबंधीं सर्व दर्शनें व शास्त्रें यांचा परामर्ष घेऊन लिहिलेलीं, आणि विशेषतः प्राकृत भाषांतून लिहिलेलीं, अशींच पुस्तकें निदान आज हवीं आहेत. हें काम आजकालच्या कॉलेजांतील तत्त्वज्ञानविषयाच्या प्रोफेसर लोकांचेंच आहे. जुन्या शास्त्रीपंडितांच्या हातून तें होणें

नाहीं. म्हणून प्रो० दासगुप्त प्रभृति विद्वान् लोक असे ग्रंथ बंगालींत केव्हां लिहितात, किंवा प्रो० राधाकृष्णन् यांसारखे प्रोफेसर तामीळ-तेलगू भाषेंत केव्हां लिहितात, किंवा प्रो० रानडे बेलवलकर दामले दांडेकर प्रभृति ते मराठींत केव्हां लिहितात, याकडे जनता मोठ्या उत्सुकतेनें डोळे लावून बसली आहे !

असो. प्रस्तुत पुस्तक लिहितांना संकलन व संक्षेप हीं दोनच मुख्य धोरणें मला डोळ्यांपुढें ठेवावीं लागलीं. आणि त्यांतहि तौलनिक दृष्टीला फांटा देऊन, केवळ भारतीय तत्त्वज्ञानाला मूल आधारभूत असें जें वाङ्मय त्याचें भाषांतर किंवा सारांश द्यावा लागला. कारण पुस्तक साधारणतः चारपांचशें पानांहून अधिक मोठें झाल्यास तें छापणारा व विकत घेणारा दोघांनाहि भारी खर्चाचें होतें. मी मूळच्या सूत्रादिकांचीं भाषांतरें दिलीं आहेत तीं याकरितां कीं अगदीं मूळांत दर्शनकारांनीं काय व कसें लिहिलें आहे, हें कळावें. हीं सूत्रें मूळांत दुर्बोधच. आणि केवळ भाषांतर केलें म्हणून तीं कांहीं सर्वस्वीं सुबोध होऊं शकत नाहींत. एकेक सूत्र घेऊन, त्याचा मागचा–पुढचा संबंध सांगून, त्यांतील सिद्धांतबीज समजण्याला दाखले–दृष्टांत देऊन, व उलटसुलट वाद मांडून, भाष्यकारांनीं सूत्रें उकललीं आहेत. पण एकेक भाष्यग्रंथ म्हणजे तोच एकेक जाडा ग्रंथ ठरतो. आणि मला तर भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या सर्वच दर्शनांची माहिती, पण तीच थोडक्यांत मराठी वाचकांकरितां द्यावयाची. यामुळें कांहीं दर्शनांच्या मूळ सूत्रांचें भाषांतर व कांहीं त्या दर्शनविषयांसंबंधानें सामान्य माहिती मीं दिली आहे.

वरील विवेचनावरून प्रस्तुत ग्रंथ लिहिण्याची माझी खरी भूमिका वाचकांच्या लक्षांत येईल. तत्त्वज्ञान शिकणाऱ्या एका नवोपक्रम विद्यार्थ्यानें लिहून काढलेलीं टिपणें याहून यांत अधिक कांहीं नाहीं. त्यांत नवीन सिद्धांताची मांडणी नाहीं, स्वतंत्र विवेचनहि नाहीं. तथापि हीं टिपणें माझ्यासारख्याच नवोपक्रम अशा भारतीय तत्त्वज्ञानविषयाच्या मराठी वाचकाला उपयोगीं पडतील असें वाटतें. आणि तितकें झालें तरी मीं या उद्योगापुरता स्वतःला कृतकृत्य मानीन.

हें पुस्तक लिहितांना मला जुन्या पद्धतीनें शिकलेल्या ज्या गृहस्थांनीं प्रत्यक्ष चर्चादिकांनीं मदत दिली त्याबद्दल मी त्यांचा ऋणी आहें. यांत मुख्यतः

मीमांसाविद्यालयाचे जनक पं० वामनशास्त्री किंजवडेकर, पं० बाळशास्त्री खुपेरकर (डेक्कन कॉलेजांतील शास्त्री), गीतावाचस्पति सदाशिवशास्त्री भिडे, पंडित रंगाचार्य रड्डी हे प्रमुख होत. अशा लोकांवरच यापुढें मराठींतून संस्कृत भाषेंतील ज्ञान हस्तगत करूं इच्छिणारांची भिस्त आहे. त्यांचें प्राचीन ग्रंथांचें ज्ञान उत्कृष्ट असून शिवाय दृष्टि आधुनिक व सामान्य समाजोपयोगी आहे. ग्रंथकार या दृष्टीनें महामहोपाध्याय वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर व आचार्यकुलसंस्थापक कै० विष्णुशास्त्री बापट यांचा उपयोग मला बराच झाला. मी या सर्व शास्त्रीपंडितांचा अत्यंत आभारी आहें.

जैनदर्शनाचें रहस्य समजावून देण्याविषयीं मीं माझे मित्र रा. बालचंद रामचंद कोठारी बी. ए. यांना विनंति केली, त्याप्रमाणें त्यांनीं मुद्दाम कांहीं मुद्दे लिहून दिले. पुण्यांतील पेन्शनर हिंदी शिक्षक रा. ग. र. वैशंपायन यांनीं सांख्यसूत्रांच्या ‘ भाषा ’ (हिंदी) टीकेवरून त्या सूत्रांचें मराठी भाषांतर करण्याचे कामीं हौसेनें मदत केली. तसेंच मीं या कामासाठीं घेतलेले मदतनीस रा. वि. कृ. दातार, बी. ए., एल्एल्. बी. वकील, पुणें, यांच्या साहाय्याचा मला विशेष उल्लेख केला पाहिजे. तेहि मजप्रमाणेंच तत्त्वज्ञान विषय शिकणारे एक हौशी विद्यार्थी आहेत, सुबुद्ध आहेत व उद्योगप्रिय आहेत. यामुळें मी तोंडी सांगितलेला मजकूर लिहिणें, सारांश काढणें, भावांतर—भाषांतर करणें, व वाद—चर्चा करणें या दृष्टींनीं मला त्यांचा चांगला उपयोग झाला, म्हणून त्यांचा मी आभारी आहें. शुद्धिपत्रक तयार करण्यांत रा. मा. पं. सोमण बी. ए. यांनीं मदत केली. याबद्दल मी त्यांचे आभार मानतों.

शेवटीं ‘ आनंद ’ छापखान्याच्या चालकांनीं थोड्या वेळांत व्यवस्थितपणें हें पुस्तक छापून दिल्याबद्दल त्यांचेहि आभार मानणें अवश्य आहे.

पुणें, श्रावण वद्य ६ शके १८५६
ता. ३० आगष्ट सन १९३४. } न. चिं. केळकर.

उपोद्घात

(१) तत्त्वज्ञान–व्याख्या (भारतीय).

* ' तत्त्व ' हा शब्द प्रथम भाववाचक नामासारखा उपयोगांत असून, नंतर रूढीनें नुसत्या सामान्यनामासारखा प्रचारांत आला असावा असें वाटतें. कारण ' तत्त्व ' हा शब्द अखंड किंवा स्वयंभू नाहीं. " तत्‌चा भाव तें तत्त्व " अशीच शब्दसिद्धि करावी लागते. या ' तत् 'चा वाच्यार्थ ' तें ' असाच आहे. पण ' तें ' म्हणजे ' ब्रह्म ' असा अर्थ कालांतरानें लक्षणा-रूढ झाला. ' तत् त्वम् असि ' हें महावाक्य मूर्धाभिषिक्तच आहे. वेदान्त-वाङ्मयांत ' तत् ' या शब्दानें ब्रह्माचा उल्लेख होतो तो इतका सररास कीं, ' तत् ' या शब्दाचें सामान्यनाम बनलें. तत् पदार्थ आणि त्वं पदार्थ, असे दोन पदार्थ वेगळे कल्पून ' तत्त्वमसि ' म्हणजे " तें तूंच आहेस. तूं त्याहून कोणी वेगळा नाहींस " असा उपदेश छांदोग्य उपनिषदांत अरुणीनें श्वेत-केतूला केला हें प्रसिद्ध आहे. या ठिकाणीं ' तें ' म्हणजे ब्रह्म. ब्रह्माचा निर्देश ' तें ' अशा मोघम शब्दानें केल्याशिवाय त्या अनिर्वाच्य पदार्थाला वाच्यता आणणें जवळ जवळ अशक्य असें वाटून व अनुभवाला येऊनच कीं काय, ब्रह्माचा उल्लेख ' तत् ' या शब्दानें करण्याचा प्रघात पडला असावा. अर्थात् ' तत्त्व ' म्हणजे ' ब्रह्मत्व. ' (मात्र भाववाचक प्रत्यय जो ' त्व ' त्याचा त्वं यांतील त्वशीं कांहींच संबंध नाहीं हें उघड आहे.) ज्या पदा-र्थाचें नांव घेण्याला भीति वाटते (उदाहरणार्थ, सर्प, रोग, समंध) त्याचा निर्देश तें किंवा तो अशा मोघम शब्दांनीं दुरून दाखविल्यासारखा करण्याची

---

* [महामहोपाध्याय वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर यांनीं सर्वदर्शनसंग्रहग्रंथा-वरील टीकेंत तत्त्व शब्दाची व्याख्या खालीलप्रमाणें केली आहे:—तत्त्व दोन प्रकारचें; १ जड वस्तूचें मूल स्वरूप, २ चेतन वस्तूचें मूल स्वरूप. हें मूल स्वरूप म्हणजेच तत्त्व. "जडस्य चेतनस्य वा वस्तुनः भावः मूलस्वरूपं तत्त्वं इति तत्त्वशब्दव्युत्पत्तिः । मूलस्वरूपज्ञानं हि मोक्षोपयोगि भवति । तथाच यस्य ज्ञानं मोक्षोपयोगि भवति तत् तत्त्वं इति तत्त्वलक्षणं पर्यवसन्नम् "]

एक लौकिक रीतच आहे. पण भीति ही केवळ घातकपणानेंच उत्पन्न होते असें नाहीं, तर आकलन करण्याच्या कठिणपणानेंहि ती उत्पन्न होते. म्हणून जें ब्रह्म आकलन करण्याला कठिण, बुद्धीला पराभूत करून भिवविणारें, त्याचाहि निर्देश ' तें ' या शब्दानेंच होऊं लागला असावा. अशा रीतीनें तत्त्व म्हणजे ब्रह्मत्व असें ठरल्यावर, रूढीनें तत्त्व याचा अर्थ विस्तार पावूं लागला. तत्त्व हें सामान्यनाम बनून त्याचे अर्थ ' सार ' ' सत्त्व ' ' सत्यवस्तु ' ' बीजभूतज्ञान ' ' मूळांतली गोष्ट ' ' निर्णायक सिद्धांत ' असे होऊं लागले; मग तत् म्हणजे ब्रह्म हा संकेत हळूहळू मागें पडून, शेवटीं जवळजवळ लुप्त झाला. तो इतका कीं, ' ब्रह्मतत्त्व ' असा शब्दप्रयोग केला असतांहि तो चालतो ! म्हणजे " ब्रह्मतत्त्व = ब्रह्मब्रह्मत्व " अशी द्विरुक्ति झाल्याचा दोष प्रयोग करणाराला लागत नाहीं. अर्थात् तत्त्व हा शब्द घेऊन त्याला ज्ञान हा शब्द जोडला असतां, तत्त्वज्ञान याचा अर्थ केवळ ब्रह्मज्ञान असा न होतां, सर्वसाधारणरीत्या सत्यान्वेषण, सत्यशोधन, सत्याची चर्चा, सत्यचर्चेचें वाङ्मय, असा होऊं लागला असावा असें वाटतें.

ज्या ' फिलॉसफी ' या इंग्रजी शब्दाचें मराठी भाषांतर तत्त्वज्ञान हें करितात त्याचीहि गति अशीच झाली आहे. म्हणजे त्याचें अनेकदां अर्थ-परिवर्तन झालें आहे.

तत्त्वज्ञानार्थक फिलॉसफी हा इंग्रजी शब्द मूळांत ग्रीक आहे. सोफिया = शहाणपणा, आणि फिलीन = प्रेम करणें. या दोन शब्दांपासून तो बनला आहे. फिलॉसफी = शहाणपणाविषयींचें प्रेम. आणि फिलॉसफर = तत्त्व-ज्ञानी = शहाणपणाविषयीं प्रेम बाळगणारा. पण शहाणपणाविषयीं प्रेम बाळ-गणारा हा स्वतः हटकून शहाणा असतोच असें नाहीं. ग्रीक तत्त्वज्ञानी सॉक्रे-टीस याला लोक शहाणा म्हणत. पण तो म्हणे " मी शहाणा नाहीं. मी शहाणपणावर फक्त प्रेम करितों. आणि सर्व लोकांच्या अंगीं तें यावें, असावें, अशी माझी इच्छा असते. " तो करी तें फक्त इतकेंच कीं, ज्ञानी असें स्वतःला म्हणवून घेणाऱ्यांना प्रश्न करकरून मूर्ख व अज्ञानी ठरवी. आणि त्यांना असें जाणवी कीं, " अजून तुम्हांला सत्यज्ञानहि नाहीं, मग खरें शहाणपण अंगीं येण्याचें दूरच आहे ! "

ज्ञान हें बौद्धिक स्वरूपाचें असतें. आणि शहाणपणाला प्रत्यक्ष कृतीचें

स्वरूप नसलें तरी, ' कृतिप्रवर्तकत्व ' हा गुण त्यामध्यें असतोच. यामुळें ज्ञानाच्या व शहाणपणाच्या मर्यादा एकच असत नाहींत. शहाणपणा हा परिस्थितिसापेक्ष आहे, व ज्ञान हें परिस्थितिनिरपेक्ष आहे. शहाणपणाच्या कामांत झालें तरी वस्तुमालाचें जें यथार्थ ज्ञान तेंच उपयोगांत आणावयाचें असतें हें खरें. तथापि यथार्थ ज्ञान असलेल्याच वस्तु, पण त्या किती केव्हां कशा उपयोगांत आणावयाच्या, त्यांचा परस्परसंबंध काय ठेवावयाचा, याचें जें तारतम्य किंवा जो विवेक तेंच शहाणपण. हें तारतम्य चुकलें, हा विवेक फसला, तर वस्तूंच्या यथार्थ ज्ञानाला कमीपणा न येतांहि, एकंदरीनें कृति शहाणपणाची न ठरतां मूर्खपणाची ठरेल. एक ' शहाणपण ' म्हटलें म्हणजे त्यांत शंभर गोष्टी येतात. ' ज्ञाना 'ला शहाणपणाची श्रेष्ठ पदवी प्राप्त व्हावयाची तर त्याच्या अंगीं अनेक गुण असावे लागतात. तें निश्चित हवें; शंकास्पद नको. सत्य हवें; भ्रामक नको. सर्वांगीण हवें; एकांगी नको. सर्वंकष हवें; अंशप्रभावी नको. सुफल हवें; अनिष्टफल नको. बहुफल हवें; अल्पफल नको. एवढेंच काय, पण नुसता इहलौकिक अभ्युदय करून देणारें नको, तर पारलौकिक निःश्रेयस साधून देणारेंहि हवें ! आतां अशा सर्वगुणसंपन्न ज्ञानाचा म्हणजे शहाणपणाचा धनी फक्त परमेश्वरच असूं शकेल. पण आपण परमेश्वर होऊं शकत नाहीं हें माहीत असलें तरी, वरील गुणांनीं विशिष्ट असें ज्ञान म्हणजे शहाणपण यथाशक्ति अंगीं आणण्याची मनुष्याची महत्त्वाकांक्षा कधींच नष्ट होत नाहीं.

तत्त्वज्ञानाच्या अंगीं इतके विविध गुण यावयाला तें खालील व इतरहि अनेक गोष्टींचा परामर्ष घेऊनच बनलेलें असलें पाहिजे. १ देहात्मा, जीव व विश्व हे काय पदार्थ आहेत ? २ ज्या विश्वांतील केवळ एक परमाणु असा हा जीवात्मा होय त्याचें व विश्वाचें सत्यस्वरूप काय आहे ? ३ या उभयतांचा कर्ता कोण आहे ? ४ हें विश्व व त्याचा हा कर्ता याचा जीवात्म्याशीं संबंध कोणत्या प्रकारचा आहे ? ५ आणि जीवात्म्याच्या व विश्वाच्या निर्मितीला कांहीं हेतु असेल तर तो साध्य होईल असें वर्तन मनुष्यानें कोणतें व कसें ठेविलें पाहिजे ? इत्यादि. असले गहन प्रश्न डोळ्यांपुढें उभे राहिले म्हणजे ' शहाणपण ' अंगीं येण्याची आशा मनुष्यानें कशी धरावी ? तथापि तो निराश होत नाहीं. आपल्यापुरतें काम तो स्वतःच्या शुद्ध बिवेकबुद्धीवर कसें

तरी भागवून घेतोच. पण अखिल विश्वाच्या संशोधनाचें व चर्चेचें कार्यहि त्यानें निराश होऊन कधींच सोडून दिलेलें नाहीं.

' तत्त्वज्ञान ' या भारतीय शब्दाचा शास्त्रीय अर्थ ' यथार्थज्ञान ' किंवा ' मिथ्याज्ञानाच्या उलट जें ज्ञान तें ' असा आहे. याहूनहि अधिक स्पष्ट अर्थ (उ० ' वैशेषिककिरणावली ' कारानें दिला आहे तो) असा कीं, ' ईश्वरोपदेश ज्यांत अभिव्यक्त झालेला आहे असे जे वेद त्यांमध्यें प्रतिपादित असलेल्या धर्माचें ज्ञान. ' ' लोकविमोक्ष–मुख्योपाय व मननोपाय किंवा आत्मतत्त्वाचें ज्ञान. ' ' इतर पदार्थांची निवृत्ति करून होणारें जें ब्रह्मात्मज्ञान तें ' अशी मायावादी शास्त्रज्ञांची व्याख्या आहे. ' भगवद्विषयक अपरोक्ष ज्ञान ' अशी द्वैतवेदांतशास्त्रांतील व्याख्या आहे.

तत्त्वज्ञान हा शब्द तत्त्व व ज्ञान या दोन शब्दांनीं मिळून झालेला आहे. म्हणून तत्त्व व ज्ञान यांचे वेगवेगळे अर्थ इकडील शास्त्रकारांच्या मतीं काय आहेत हेंहि पाहूं. पैकीं तत्त्व शब्दांचे अर्थ न्यायकोशांत खालीं दिल्याप्रमाणें आढळतातः—

(१) प्रमेय. जसें सतापासून सद्भाव; असतापासून असद्भाव (२) पदार्थ जसा आहे तसेंच त्याचें ज्ञान ज्यापासून होतें तें. (३) अनारोपितज्ञान. (४) यथातथ्यज्ञान. तत्त्वें अनेक आहेत. प्रत्येक शास्त्राचें तत्त्व वेगवेगळें आहे. तशीच त्यांची संख्याहि एकच भरत नाहीं. उ०—(१) पृथ्वी आप् तेज वायु हीं चार (चार्वाक). (२) दुःख, समुदाय, निरोध व मार्ग हीं चार (बौद्ध). (३) जीव व अजीव हीं दोन (आर्हत). (४) किंवा जीव आकाश धर्म अधर्म पुद्गल हीं पांच (आर्हत). (५) जीव, जड, ईश्वर हीं तीन (रामानुज). (६) स्वतंत्र व परतंत्र हीं दोन (पूर्ण प्रज्ञ). (७) पृथ्वी आदि पांच महाभूतें (पाशुपत). (८) कला, काल, नियति, विद्या, राग, प्रकृति, व गुण हीं सात (शैव). (९) पारद हें एकच तत्त्व (रसेश्वर) ! (१०) द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय हीं सहा (औलुक्य). (११) सोळा तत्त्वें (अक्षपाद). (१२) सत्यपरब्रह्म संविलक्षण असें एकच (पाणिनि). (१३) पंचवीस तत्त्वें (सांख्य). (१४) तितकींच पंचवीस व सव्विसावा ईश्वर (पातंजल). (१५) ब्रह्म हें एकच (शंकर). (१६) विलं-

बित नृत्यपादसहित–हें एकच तत्त्व (नाट्यशास्त्र)! (१७) चेतस् (मन) हें एकच तत्त्व (काव्यशास्त्र). (१८) मद्य, मांस, मत्स्य, मुद्रा, मैथुन हीं (मकार पंचकांतील) पांच (शाक्तमत). (१९) गुरु, मंत्र, मन, देव, ध्यान हीं पांच (वैष्णव) इत्यादि.

आतां ज्ञान शब्दाच्या व्याख्या काय आहेत त्या पाहूं:––(१) बुद्धि-तत्त्वाचा विशेष परिणाम (सांख्य). (२) गुण व पुरुष यांच्या वेगळे-पणाचा अध्यवसाय अनुभव (न्याय). (३) बुद्धि–वृत्ति-निरोध–रूप योग (योगशास्त्र). (४) बाह्य पदार्थांच्या अभावीं त्या पदार्थांच्या आकाराचा बुद्धीला होणारा अवभास (बौद्ध). (५) मनोवृत्ति किंवा विशेष प्रकारचें चैतन्य (मायावादी). (६) विद्या (प्रत्यक्ष लैंगिक, स्मृति, आर्ष या चार प्रकारची) आणि अविद्या (संशय, विपर्यय, स्वप्न, अध्यवसाय या चार प्रकारची) असें दोन प्रकारचें ज्ञान (वैशेषिक). (७) ध्यान उपासना इत्यादि शब्दांनीं व्यक्त होणारें वेदन (रामानुज).

(२) आर्यतत्त्वज्ञान

हिंदुस्थानांत तत्त्वज्ञानविषयक विचार ऋग्वेदापासून सुरू आहे. या हजारों वर्षांच्या काळांत हिंदुस्थानाबाहेर जें तत्त्वज्ञान कोठें काय असेल त्या ज्ञानाचा परिणाम या देशांतील विद्वान् लोकांवर फारसा झाला नाहीं. एका दृष्टीनें ही हानि झाली; कारण ज्ञान हें कोठूनहि मिळालें तरी तें ग्राह्यच झालें असतें. पण त्यांतल्या त्यांत एक फायदा हाच म्हणावयाचा कीं, तत्त्वज्ञानविषयक विचारांचें जें काम हिंदुस्थानांत झालें तें 'स्वतंत्रपणें' झालें; व तें काम किती महत्त्वाचें होतें हें पाहून अभिमान वाटतो. युरोप खंडांतील निरनि-राळ्या देशांत ज्ञानाची परस्पर देवघेव नेहमीं सर्रास सुरू होती. यामुळें त्या देशांतील तत्त्वज्ञानाला या स्वतंत्रपणाच्या कीर्तीचा लाभ मिळाला नाहीं.

यूरोप खंडांत जे तत्त्ववेत्ते होऊन गेले त्यांच्या सिद्धांताविषयीं काल-क्रमाची माहिती तर बिनचुक मिळतेच, पण स्वतः त्या व्यक्तींची माहितीहि बरीच मिळते. तशी गोष्ट आपल्या इकडची नाहीं. ढोबळमानानें वेद, ब्राह्मणें, उपनिषदें, भगवत्गीता, गौतमबुद्ध व त्याचे अनुयायी, अद्वैतवेदां-ताचा मुख्य पंथ, शंकराचार्य, व द्वैतवादी तत्त्वज्ञ असा साधारण कालक्रम

बसतो. पण निरनिराळीं तत्त्वज्ञानविषयक दर्शनें कोणत्या क्रमानें कोणत्या काळीं झालीं हें नक्की कळत नाहीं. तें ज्ञान सजवून पद्धतशीर मांडणाऱ्या प्रसिद्ध विद्वान् व्यक्तींविषयीं तर कांहींच माहिती मिळत नाहीं. म्हणून भारतीय तत्त्वज्ञानाकडे पहावयाचें तें कालानुक्रमाच्या दृष्टीनें न पाहतां महत्त्वाच्या दृष्टीनें पाहून समाधान करून घ्यावें लागतें. ज्या तत्त्वज्ञानी लोकांचीं नांवें हल्लीं ऐकूं येतात, त्यांच्या नांवांशीं संबंध जोडला गेलेलें सर्व तत्त्वज्ञान हें देखील त्यांचें त्यांनींच व प्रथमच निर्माण केलें असें म्हणतां येत नाहीं. त्या प्रत्येकानें केलें तें बरेंचसें संकलन असून, त्या प्रकारच्या त्या विषयांतील तोंपर्यंतच्या कल्पना एकत्र करून पद्धतशीर रीतीनें मांडणें हें त्यांच्या कार्याचें वैशिष्ट्य होय. आकाशाकडे पाहिलें असतां साध्या डोळ्याला तारकापुंज हे कित्येक वेळां एकेरी ताऱ्यासारखेच भासतात; तीच गोष्ट हिंदुस्थानांतील तत्त्ववेत्त्यांचीहि आहे. बहुधा एकाहि तत्त्ववेत्त्यानें स्वतःविषयींचा इतिहास लिहून ठेवलेला नाहीं. आणि इतिहास, काव्य, नाटक वगैरे ग्रंथांतून राजे, राजवंश, प्रसिद्ध ऐतिहासिक गोष्टी, स्थलवर्णनें, इत्यादिकांचे उल्लेख आल्यामुळें ग्रंथकार हा कोणत्या प्रदेशांतला किंवा काळांतला याविषयीं कांहीं तर्क चालवितां येतो, तसें साधनहि आर्यतत्त्वज्ञानविषयक चर्चेत फारसें मिळत नाहीं. यामुळें या हजारों वर्षांचे स्थूल असे विभाग करून केवळ कांहीं ढोबळ क्रमच अनुमानावा लागतो. त्यापेक्षां थोडी अधिक सोयीची गोष्ट म्हणजे विषयवारीनें वर्गीकरण करणें ही होय. कारण आपणाला एकंदरीनें आतांपर्यंत उपलब्ध असलेल्या हिंदुस्थानांतील तत्त्वज्ञानसंग्रहाचा आढावा घ्यावयाचा असल्यानें अमुक गोष्ट कोणच्या विद्वानानें केव्हां लिहिली यापेक्षां, तत्त्वज्ञानांतील अमुक विषयांवर, कोणीहि केव्हांहि लिहिलेलें कां असेना, पण आज काय सांपडतें, हीच गोष्ट महत्त्वाची वाटेल.

दुसऱ्या एका दृष्टीनें पाहतां तत्त्वज्ञान हें सर्वस्वीं व्यक्तिनिरपेक्षच असतें व तसें असणेंच बरें. पाश्चात्य तत्त्वज्ञानी लोकांचीं चरित्रवर्णनें लिहिलीं गेलीं आहेत तीं वाचून त्यांच्या खुद्द तत्त्वज्ञानसिद्धांतावर कांहीं निराळा प्रकाश तर पडत नाहींच; पण उलट त्यांच्या अंगचे अवगुणादि कळल्यानें, त्यांच्या मताविषयीं एरवीं जो आदर वाटावा तो कदाचित् कमीच होतो. भारतीय तत्त्वज्ञानी लोकांसंबंधानें व्यक्तिविषयक माहिती प्राचीन संस्कृत ग्रंथांतून

सहसा मिळत नाहीं; तथापि हरिभद्रकृत षड्दर्शनसमुच्चय या पुस्तकांत "दर्शनांचें उपलक्षण म्हणून व तरुण शिष्यांवर अनुग्रह करण्याकरितां दर्शनानुयायी वर्गाच्या लोकांचें लिंगवेषाचारादि स्वरूपाचें सामान्य वर्णन" केलें आहे. त्यांत ऐतिहासिक सत्य कितपत आहे हें सांगतां येत नाहीं. पण तें बोधप्रद नसलें तरी मनोरंजक वाटल्यावरून थोडक्यांत खालीं देत आहें.

बौद्धदर्शनानुयायांचें वर्णनः—

"डोक्याचें मुंडन, हातांत चवरी व कमंडलु व बसायला कातडें. कावेनें रंगविलेलें वस्त्र अंगावर, स्वच्छतारक्षणार्थ विधि अनेक. मऊ शय्या, सकाळीं पेज, दुपारीं भात, तिसरे प्रहरीं पानगा. अर्धरात्रीं द्राक्षें किंवा साखर हा आहार. भिक्षापात्रांत मांस पडलें तरी तें शुद्ध समजून खाणें. ब्रह्मचर्यव्रत. धर्म बुद्ध संघ हीं उपास्यें. तारादेवी ही शास्ती विघ्ननाशिनी देवता. बुद्धादि देवतांचीं कंठावर रेखाटलेलीं चित्रें."

न्यायदर्शनानुयायांचें वर्णनः—

"हातांत दंड. रुंदशी लंगोटी. खांद्यावर कांबळें. डोक्यावर जटा. अंगाला भस्म. वर जानवें. हातांत जलपात्र. राहणें रानांत. खाणें नीरस पदार्थांचें. आतिथ्याविषयीं तत्पर. स्त्रीविरहित निवास. पंचाग्निसाधन करणारे, संयमशील. नग्नावस्थेंत भ्रमण करणारे. 'नमःशिवाय' हा मंत्र. इत्यादि."

सांख्यदर्शनानुयायांचें वर्णनः—

"हातांत एक किंवा तीन दंड. लंगोटी. काषाय वस्त्र. डोक्याला जटा किंवा शेंडी. मुखाची श्मश्रू केलेली. बसावयाला हरिणाजिन. द्विजांच्या घरीं अन्नग्रहण. अन्नाचे घास मोजून खाणें. द्वादशाक्षरीमंत्र. नारायण नामाचा पाठ. तोंडावर वस्त्र घेऊन श्वासनिरोधन करणारे. भूतदयावादी इ०"

या ग्रंथांत आणखीहि एक दोन दर्शनानुयायांचीं अशींच कांहींतरी वर्णनें आहेत !

पश्चिमेकडील तत्त्वज्ञान हें एकेका व्यक्तीनें आपल्यापुरतें निर्माण करून लिहून ठेवलेलें असतें. त्याचा ग्रंथच्या ग्रंथहि उपलब्ध असतो. आणि तसा ग्रंथच नसला तरी खुद्द व्यक्तिशः त्याचीं मतें काय होतीं व त्यानें स्वतःचे असे कोणते सिद्धांत ठरविले होते हें वेगळें निवडून काढतां येतें. अडीच

हजार वर्षांपूर्वी होऊन गेलेला ग्रीक तत्त्ववेत्ता थेल्स याच्या वेळेपासून युरोप-खंडांत आज विद्यमान असणाऱ्या तत्त्ववेत्त्यांपर्यंत, प्रत्येक व्यक्तीला चिकटून बसलेलें तत्त्वज्ञान वेगवेगळें करून मांडतां येतें. शिवाय कालगणनेचा उल्लेख या प्रत्येकासंबंधानें बहुधा स्पष्ट असल्यामुळें कालानुक्रमानें त्यांची नोंद करतां येते. 'तत्त्वज्ञानाचा इतिहास' या विषयावर जे ग्रंथ इंग्रजींत आहेत ते वाचले असतां वरील दोन्हीहि गोष्टी स्पष्ट दिसतात. परंतु पूर्वेकडील तत्त्व-ज्ञानाचें तसें नाहीं. इकडे पहिली गोष्ट ही कीं, ग्रंथांतून निबंधांतून व्यक्ति-चरित्रें देण्याची रीत नाहीं, व कालगणनेचे उल्लेख नाहींत. यामुळें एखाद्या तत्त्ववेत्त्याच्या नांवाशीं तत्त्वज्ञानाचा एखादा विषय किंवा विशिष्ट सिद्धांत हे संलग्न झालेले आढळले तरी, त्या विषयांची चर्चा त्यानेंच प्रथम केली किंवा ते सिद्धांत त्यानेंच प्रथम प्रस्थापित केले, किंवा लोकांपुढें मांडले, असें निश्चित अनुमान करतां येत नाहीं. याचें एक कारण कदाचित् असें असेल कीं, आर्यतत्त्वज्ञानी लोकांना स्वतःच्या नांवाचा अभिमान धराबासा वाटत नसेल. कीर्तीविषयीं ते निरिच्छ असतील. किंवा ग्रंथ लिहून ठेवण्यापेक्षां विषयाचे पाठ विद्यार्थ्यांना तोंडीं देऊनच पढविण्याचा प्रघात असेल. शिवाय असेंहि असेल कीं, एखादा आचार्य, गुरु किंवा कुलपति मोठा विद्वान् होऊन गेला तर त्याचेंच नांव पुढें चालवावें व वाढवावें अशीच इच्छा त्याचा शिष्यगण धरीत असेल, आणि त्या शिष्यांच्या प्रतिशिष्यांनींहि परं-परेचा अभिमान धरून तें एकच नांव चालवून बाकी स्वतःचीं व इतरांचीं नांवें गुप्त ठेविलीं असतील. या शिष्यपरंपरेंत अनेक विद्वान् लोक निपजले असतील, व त्यांनीं मूळ आचार्यप्रणीत ग्रंथांवर टीका वार्तिकें भाष्यें लिहून त्या विषयांवरील विचाराचा, चर्चेचा, सिद्धांतांचा व वाङ्मयाचा पुष्कळच विस्तार व फैलाव केला असेल. तथापि, प्रामाण्यबुद्धीचा जोरच आपल्या इकडे इतका आहे कीं, कोणत्याहि विषयांत ज्याला एकदां प्रमाण मानिलें त्याचेंच नांव चालवावयाचें, व आपण त्या विषयावर स्वतंत्र बुद्धि चालवून वेगळें कांहीं प्रतिपादिलें किंवा लिहिलें तरी तेंहि मूळच्यांतच सामावून द्यावयाचें.

हरिदास किंवा प्रवचनकार हा ज्याप्रमाणें, आपल्या कीर्तनाला किंवा प्रवचनाला कोठलें तरी एखादें संतवचन सूत्ररूपानें घेतो, त्यावर प्रहर प्रहर स्वतःच्या बुद्धीनें व प्रतिभेनें व्याख्यान करतो, आणि शेवटीं " मी जें बोललों

तें सर्व संतांनींच मजकडून बोलविलें; किंवा श्रोतेच माझ्या तोंडून बोलले '; असें म्हणतो, त्याप्रमाणें भारतीय तत्त्वज्ञानवाङ्मयाचें झालेलें दिसतें. म्हणूनच सर्व वेदान्त म्हटला म्हणजे तो एका बादरायणाच्या नांवावर जातो. पूर्व-मीमांसा म्हटली म्हणजे एका जैमिनीचें तेवढें नांव ऐकूं येतें. सांख्यशास्त्र म्हटलें कीं, एकट्या कपिल महामुनीचें नांव पुढें येतें. योगशास्त्र म्हटलें कीं, पतंजली. वैशेषिक म्हटलें कीं, कणाद. आणि न्यायशास्त्र म्हटलें कीं गौतम (अक्षपाद) हींच नांवें प्रसिद्ध आहेत.

ग्रीक तत्त्ववेत्त्यांपैकीं सॉक्रेटीस, प्लेटो व ॲरिस्टॉटल ही त्रयी आजा, बाप व मुलगा अशा निकट संबंधाची होऊन गेली. तिघेहि तत्त्वज्ञानीच होते. तथापि सॉक्रेटीसची खास परंपरा जशी सॉक्रेटीस बरोबरच संपली, तशीच प्लेटो व ॲरिस्टॉटल यांची खास परंपरा त्यांच्याबरोबरच संपली. याचें कारण गुरूपासून शिष्यानें शिकावें असें असलें तरी, गुरु सांगेल तेंच प्रमाण मानावें अशी बुद्धि शिष्याची नव्हती. शिष्यानें गुरूचें नांव बुडविण्याची इच्छा धरली नाहीं, तरी स्वतःचेंहि नांव बुडविण्याचा विनय दाखविला नाहीं. प्लेटोनें आपला गुरु सॉक्रेटीस याचीं कांहीं कांहीं मतें संभाषणाच्या रूपानें मांडलीं आहेत. तीं मतें काल्पनिक नसून खुद्द सॉक्रेटीसचींच असतीलहि. तथापि आज तत्त्वज्ञान या दृष्टीनें तीं मतें सॉक्रेटीसपेक्षां प्लेटोच्या नांवालाच अधिक चिकटून राहिलेलीं आहेत. आणि आधार द्यावयाचा तर त्याविषयीं प्लेटोचाच आधार देण्यांत येतो. सॉक्रेटीसचा देण्यांत येत नाहीं. ॲरिस्टॉटल यानें तर किती स्वतंत्र बुद्धि चालविली, आणि प्लेटो याला गुरु मानला तरी त्याचें तत्त्वज्ञान किती थोडें स्वीकारलें, व कांहीं तर खोडूनहि काढलें हें प्रसिद्धच आहे. तो म्हणतो–" प्लेटोवर माझें प्रेम आहे; पण सत्यावरील प्रेम त्याहून अधिक आहे ! "

तात्पर्य, प्रामाण्यबुद्धि आणि परंपरेचें प्रेम या गोष्टी आपल्याकडे विशेष महत्त्वाच्या मानल्या गेल्यामुळें, तत्त्वज्ञानांतील कोणत्याहि शास्त्राचीं सूत्रें, कारिका इत्यादि बनविण्याचा मान ज्यांना प्राप्त झाला त्यांच्याच नांवानें ती शाखा पुढें सर्व काळपर्यंत अबाधितपणें चालू राहिली आहे. आतां यांत असली तर ऐतिहासिक बुद्धीचीच काय ती हानि असेल, म्हणजे ऐनजिनसी हानि नाहीं, असें कोणी म्हणूं शकेल. पण कोणत्याहि समाजाच्या परिणतीचा

विश्वसनीय इतिहास मिळणें हें बोधप्रद असतें यांत शंका नाहीं, व आपल्या इकडील तत्त्वज्ञानासंबंधानें तसा तो मिळत नाहीं इतकें तरी खेदानें नमूद करावेंच लागतें.

ज्यांना प्रत्यक्ष सूत्ररचनेचा हा मान मिळाला त्यांनीं तरी त्या सूत्रांत गोवलेलें तत्त्वज्ञान हें प्रथमच निर्माण केलें किंवा प्रतिपादिलें असाहि अर्थ नाहीं. कारण तेंहि ज्ञान परंपरेनेंच आलेलें होतें. मात्र त्याचे उगम इतक्या निरनिराळ्या ठिकाणीं होते कीं, त्यांपैकीं अमुक एकाचेंच नांव त्याला देतां येणें शक्य नव्हतें. कांहीं विचारांचा उगम खुद्द वेदांच्या ऋचांत आढळेल. कांहींचा ब्राह्मण ग्रंथांत आढळेल. कांहींचा उपनिषदांत आढळेल. कांहींचा दंतकथांतून आढळेल. या सर्व उगमांतून निघालेले ज्ञानोदकाचे झरे आपापल्या परीनें स्वतंत्र वाहत असतां, पुढें केव्हां तरी त्यांचें एकीकरण कोठेंतरी होऊन, त्यांना विशिष्ट विषयांचें नांव व सिद्धांतांचें रूप हीं प्राप्त झालीं.

त्या जुन्या काळीं सर्व भारतीय वातावरणच तत्त्वज्ञानाच्या स्वरूपाच्या विचारांनीं भरून गेलें होतें. प्रो० मॅक्समुल्लर यानें तर त्या स्थितीला विजेनें भारलेल्या वातावरणाची उपमा दिली आहे ! तो म्हणतो, " उन्हाळ्याच्या अखेर, हवेंत वीज भरली आहे असें आपणाला जाणवतें. यामुळें आतां पुढें वादळ होणार, गडगडाट होणार, विजा चमकणार, व पाऊस पडणार हें जसें आपणाला कळतें त्याचप्रमाणें, उपनिषदांच्या वेळचें वाङ्मय वाचलें तर कोणालाहि असेंच वाटतें कीं, यापूर्वीं बराच काळपर्यंत लोकांच्या मनांत तत्त्वज्ञानाचा विचार तीव्रपणानें वावरत असल्यामुळें, उच्चप्रतीचे सिद्धांत निर्माण होण्याला जी मनाची तयारी लागते ती पुरी झालेली आहे. आणि लवकरच तशा प्रकारचे सिद्धांत निर्माण होऊन जगापुढें येणार. " त्याप्रमाणें हे सिद्धांत पुढें निर्माण होऊन त्यांना बांधीव घडणीचें स्वरूप आलें व त्यांचीं सूत्रेंहि बनलीं. तथापि तत्त्वज्ञानाचें सार्वजनिक स्वरूप मात्र कमी झालें नाहीं. कांहीं कांहीं सिद्धांत एका शाखेचे म्हणून विशेष रीतीनें ठरून गेले तरी, त्या सर्वांना एकच मूलाधार असून, ती आधारसंपत्ति सर्व शाखांतील विद्वानांनीं सामायिक मिळकतीप्रमाणें उपभोगिली व बहिवाटिली. अविभक्त हिंदुकुटुंबांत ज्याप्रमाणें प्रत्यक्ष वांटणी होईपर्यंत हिस्से पडत नाहींत, चतुःसीमा वेगळ्या पडत नाहींत, सरसनिरस सर्व एकत्र असतें, त्याप्रमाणें

भारतीय तत्त्वज्ञानाचें झालें होतें. सामायिक मिळकतीच्या वाटण्या झाल्यानंतर हिस्सेदारांचीं निरनिराळीं घराणीं बनतात. आर्यतत्त्वज्ञानाच्या हिस्सेदारांच्या या घराण्यांना ' दर्शनें ' म्हणतां येईल.

(३) दर्शन म्हणजे काय ?

दर्शन म्हणजे मोक्षशास्त्र असें स्थूलपणानें म्हणतां येईल. मोक्ष म्हणजे आत्यंतिक दुःखनिवृत्ति. सुखाचा अंतर्भाव अशा प्रकारच्या दुःखनिवृत्तींतच होतो. वरील मत सर्वसंमत असतां दर्शनांचे प्रकार बेगवेगळे कां होतात ? याचें उत्तर असें कीं, सुख व दुःख हीं दोनहि वस्तुतंत्र म्हणजे विषयतंत्र आहेत त्याप्रमाणें भोक्तृतंत्र म्हणजे विषयितंत्रहि आहेत. म्हणून सुखदुःखाची उत्पत्ति व परिहार यांचा विचार करावयाचा तर, विषय व विषयी म्हणजे अनात्म व आत्म या दोहोंमध्यें असलेल्या मूलतत्त्वाचा शोध करणें प्राप्त होतें. पण या मूलतत्त्वांविषयींच दर्शनकारांमध्यें मतभेद आहे. यामुळें दर्शनें भिन्न झालीं. वास्तविक वेदांनीं प्रतिपादिलेल्या तत्त्वविषयासंबंधानें (निदान श्रौत) दर्शनकारांचा मतभेद आहे असें नाहीं. पण जेथें स्थूल, विशेष, मूर्त इत्यादि पदार्थांचा उल्लेख येतो, तेथें त्यांचें सूक्ष्म सामान्य अमूर्त इत्यादि कारण कोणचें अशी पृच्छा सहजच उत्पन्न होते. कोणी म्हणेल कीं, याचेंहि उत्तर श्रुतीनें देऊन ठेवलेलें आहे; म्हणजे कार्य कोणचें, कारण कोणचें, पूर्वीचें काय, नंतरचें काय, हें श्रुतीनें आपणाकडून सांगितलें आहेच. पण श्रुतीचा अर्थ कसा लावावयाचा याविषयींच मतभेद होतो. श्रुतीचे स्पष्ट शब्दहि आपल्या मतानुसार ओढून ताणून लावण्याचा मोह जर अनिवार होतो, तर जेथें श्रुतीचे शब्द स्पष्टार्थबोधक नाहींत तेथें मतभेद अगदीं स्वाभाविक रीतीनें व्हावा यांत काय आश्चर्य ? शिवाय अर्थाविषयीं मतभेद न झाला तरी, श्रुतीच्या उत्पत्तीविषयीं, व त्यामुळें तिच्या ' प्रामाण्या ' विषयीं मतभेद झाला तर तो अगदीं मूलभूतच म्हणावा लागतो.

श्रुतीनेंही स्वतःच स्वतःकडे कमीपणा घेऊन, कोठें कोठें विनयानें कां होईना, असें म्हणून ठेवलें आहे कीं, " परमार्थस्वरूपाच्या बोधाविषयीं मलाहि सामर्थ्य नाहीं ! " " जेथून वाचा असमर्थ ठरून मनासह परत फिरते " (तैत्तिरीय उपनिषद्) किंवा " वेद हे अवेद म्हणजे अज्ञानी आहेत " (बृहदारण्यक) इत्यादि वाक्यें श्रुतींतच सापडतात. भगवद्गीतेंतहि

एका दृष्टीनें वेद म्हणजे (कर्मकांड) हे असन्मार्गदर्शक अयथार्थबोधक आहेत असें म्हटल्याचें प्रसिद्धच आहे. तसेंच श्रुतीनें जेथें नकारात्मक गुळमुळीत असा बोध सांगितला तेथें जाणणारानें काय जाणावें अशी अडचण येऊन पडल्यास नवल नाहीं. कित्येक ठिकाणीं श्रुतीनें आपणापुढें अज्ञ जन उभा आहे असें समजून (वैद्यानें कडू औषध शर्करावगुंठित करून द्यावें त्याप्रमाणें) लक्षणेनें व अर्थवादानें सिद्धांत प्रतिपादिलेला असतो. पण दिसतो तो अर्थ खरा नव्हे, त्याच्या मागें जाऊन पहावें लागतें, हें अज्ञजनाला कशानें कळणार ? तात्पर्य, श्रुतीचा विनय किंवा मुमुक्षु अज्ञजनाविषयींची तिची ममता, कारुणिक भावना, यांच्यामुळेंहि तिचा शब्दार्थ व बोध हा दुर्गम होतो; तसाच तो वाचणारा—ऐकणाराच्या मंदबुद्धित्वामुळें किंवा उलट त्यांच्या फाजील तीक्ष्ण बुद्धीमुळेंहि तो दुर्गम होऊं शकतो. एतावता श्रुतीचा यथार्थ बोध मनांत उतरण्याच्या मार्गांत विघ्नें फार. म्हणून त्या बोधाविषयीं अनेक प्रश्न उद्भवतात. उदाहरणार्थ—प्रमाणें किती प्रकारचीं आहेत ? त्यांपैकीं तत्त्वशोधनाला उपयोगी किती ? तत्त्वनिर्णयाला कोणतीं पुरीं पडतील ? अनेक प्रमाणांपैकीं प्रबल कोणतीं दुर्बल कोणतीं ? प्रमाणांचें प्रामाण्य हें स्वतःसिद्ध आहे कीं तीं परप्रत्ययपरावलंबी आहेत ? वेद पौरुषेय कीं अपौरुषेय ? (वेद) शब्द हा नित्य कीं अनित्य ? मुख्य काय व गौण काय ? ईश्वर सगुण आहे कीं निर्गुण आहे ? जीव एक आहे कीं, अनेक आहेत ? फिरून तोहि नित्य निर्गुण आहे कीं अनित्य व सगुण आहे ? तो अणु आहे कीं विभु आहे कीं मध्यम परिमाण आहे ? तो जड आहे कीं केवल चैतन्ययुक्त आहे कीं दोन्ही प्रकारचा अंशतः आहे ? तो भोक्ता आहे कीं नाहीं ? कर्ता आहे कीं नाहीं ? अचेतन पदार्थांचें मूल कारण अणुरेणु हेच आहेत कीं इतर कांहीं आहे ? म्हणजे शब्द, जड (प्रधान) किंवा आत्मशक्ति हें उत्पत्तिकारण आहे ? अचेतन हें चित् तत्त्वापासून भिन्न आहे कीं नाहीं ? अचेतन मूलतत्त्वें किती आहेत ? किती प्रकारचीं आहेत ? आरंभवाद, संघातवाद, परिणामवाद, विवर्तवाद, सत्कार्यवाद असत्कार्यवाद यांपैकीं सत्य कोणत्या वादांत आहे ? कार्य हें आपोआप उत्पन्न होतें कीं त्याला कांहीं कारण लागतेंच ? कार्य—कारण हीं एकरूप आहेत कीं भिन्न आहेत ? परमेश्वर हें उपादानकारण आहे कीं निमित्तकारण आहे ? तो तीं दोनहि आहे कीं दोनहि नाहीं ? परमेश्वराचें कर्तृत्व हें कर्मसापेक्ष आहे

कीं निरपेक्ष आहे ? अचेतन हें सत् आहे कीं असत् आहे ? स्थिर आहे कीं क्षणिक आहे ? तें आंतर आहे कीं बाह्य आहे कीं उभयरूप आहे ? तें अविनाशी आहे कीं विनाशी आहे ? विनाश असला तरी तो सान्वय आहे कीं निरन्वय आहे ? अचेतन व चेतन यांचा संबंध कशाप्रकारचा आहे ? ज्ञानाचें स्वरूप काय आहे ? ज्ञान हें द्रव्यरूप कीं गुणरूप ? साकार कीं निराकार ? त्याला नांव काय देतां येईल ? तत्त्वज्ञानानें होणाऱ्या मोक्षाचें स्वरूप काय आहे ? व तो मोक्ष देणारा कोण आहे ? इत्यादि. (महामहोपाध्याय वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर उपोद्घात पृ० ५७–५८) आधुनिक तत्त्वज्ञान झालें तरी तें याहून वेगळे असे कोणचे व किती प्रश्न उत्पन्न करितें ?

या किंवा यासारख्या इतर प्रश्नांचीं उत्तरें देण्याच्या प्रयत्नांत जशीं इकडे दर्शनें उत्पन्न झालीं त्याप्रमाणें पाश्चात्य देशांत तत्त्वज्ञानपंथ उत्पन्न झाले. त्यांना Schools of Philosophy (तत्त्वज्ञानशिक्षणाचीं गुरुघराणीं) असें म्हणतात. आणि त्या त्या पंथांच्या सिद्धांतांना Types of Philosophy (तत्त्वज्ञानसिद्धांतांचे नमुने) असें म्हणतात. प्रत्येक चिकित्सक मनुष्याच्या मनांत एकाद्या मुख्य मूलभूत असा सिद्धांत असतो. आणि त्याला आधारून इतर गौण आनुषंगिक अशा मतांचा झुबका घड लोंगर तयार होतो. उदाहरणार्थ, द्वैत व अद्वैत हे असे मूलभूत सिद्धांत म्हणतां येतील. आणि त्यांना अनुसरून द्वैताचे अद्वैताचे प्रकार व पर्याय मोक्ष, नीति, धर्म, मानसविचार यांविषयीं उपसिद्धांत बनविण्यांत येतात. अर्थात् हें सामान्य स्वरूपाचें विधान समजावें. कारण कोठें कोठें असेंहि आढळेल कीं, एकाद्या मतसमूहांत मुख्यमत एकाचें आणि गौणमत दुसऱ्याचें असें मिश्रणहि आढळून येईल !

तथापि सर्वहि आर्यतत्त्वज्ञानदर्शनांना साधारण अशा कांहीं कांहीं गोष्टी आढळतात. त्यांत अनुबंधचतुष्टयाचा उल्लेख ही एक आहे. हे चार प्रकारचे अनुबंध म्हणजे १ विषय २ प्रयोजन ३ अधिकारी ४ संबंध. या चारहि गोष्टी स्वतःच्या संबंधांत कोणत्या आहेत हें प्रत्येक दर्शन सांगतेंच. विषय म्हणजे शास्त्रांत प्रतिपादन करण्याचा जो अर्थ तो. जसें, धर्म, कर्म, ज्ञान इ०. प्रयोजन म्हणजे विषयप्रतिपादनाचा हेतु. जसें आरोग्य, पुरुषार्थसाधन, मोक्ष, निःश्रेयस इ०. अधिकारी म्हणजे फक्त ज्या पुरुषाला हें शास्त्रविषयाचें ज्ञान देणें योग्य, व ज्यानें तें ज्ञान मिळविण्याची पात्रता सिद्ध केली आहे तो.

संबंध म्हणजे प्रमेय व प्रमाण यांचा अन्वय. या चार अनुबंधांपैकीं प्रयोजन हें सर्व शास्त्रांचें एकच असतें. व 'तत्त्वज्ञान' हेंच त्याचें साधन होय. प्रत्येक शास्त्राची मोक्षाविषयींची कल्पना तंतोतंत परस्पराशीं जुळणारी नसली तरी, त्या प्रत्येकाच्या कल्पनेनुसार मोक्ष मिळण्याला आधीं तत्त्वज्ञान हें व्हावें लागतें. तत्त्वज्ञानाच्या, सत्यज्ञानाच्या तुलनेनें वेद किंवा ईश्वर हेहि गौण ठरतात असें म्हणण्याला हरकत नाहीं. जे ईश्वराला मानीत नाहींत ते शास्त्रकार ज्ञानानेंच मोक्ष मिळतो असें सरळ उघड प्रतिपादितातच. पण ईश्वराला महत्त्व देणारे द्वैती भक्तिमार्गी हे देखील 'तत्त्वज्ञाना'ला कांहीं कमी महत्त्व देत नाहींत.

(४) ज्ञानाचें सत्यत्व

ज्ञानाला इतकें महत्त्व आहे खरें; पण तें अर्थातच सत्यज्ञानाला ! सत्यज्ञानाचा उपयोग जितका मोठा, तितकाच असत्यज्ञानापासून तोटा मोठा. वस्तु दुर्मिळ असते तीच मौल्यवान् असते. सत्यज्ञान हेंहि दुर्मिळ आहे. कारण त्याच्या मार्गांत पदोपदीं विघ्नें आहेत. ज्ञाता, ज्ञेय, व ज्ञान या तिहींपैकीं प्रत्येक दोषास्पद असूं शकतें. म्हणून हे तीन किल्ले सर होतील तेव्हांच पुरुषार्थ साधेल. सत्यज्ञान अनुभवाला आलें त्यापेक्षां मिथ्याज्ञानच आजवर अधिक अनुभवाला आलें आहे. सत्यज्ञान मिळविण्याच्या क्रियेंतील, आपल्या हातून टाळतां येण्यासारख्या चुका, मनुष्य टाळण्याचा प्रयत्न करितो पण तो साधतोच असें नाहीं. पण तो साधला तरी इतर गोष्टींत तो पराधीन असतो, व त्या पराधीन गोष्टीमुळें घडून येणाऱ्या चुका तो कशा टाळूं शकणार ? ज्ञानपरतंत्रतेच्या खुणा त्याला पटल्या म्हणजे, आपणांला होणारें ज्ञान कोणचें बिनचुक म्हणावें व कोणचें चूक म्हणावें याविषयीं त्याला भ्रम पडूं लागतो. मनांत मळमळ सुरू होते. समाधान नष्ट होतें. निराशेनें मन घेरून जातें. मग तो जितका प्रामाणिक व सत्यज्ञानाचा अभिलाषी तितकाच आत्मनिष्ठ असेल, तर सत्यज्ञानप्रतीतीचा कांहीं थोडा तरी आनंद त्याला लाभेल; पण तेंहि त्याचेजवळ नसेल तर 'संशयात्मा विनश्यति' या वचनाप्रमाणें तो असमाधानांतच मरेल !

ज्ञानांत तीन घटक आहेत. ते ज्ञाता, ज्ञेय, व ज्ञान. ज्ञान = 'हें' 'तें' आहे असें मनाला पटणें. पण हें साधें समीकरण सिद्ध होऊन पदरांत पडावयाला

अक्षरशः "पदोपदीं" अडचणी आहेत. कारण 'हें' चें स्वरूप खरें न कळण्याचा तसाच 'तें' चें स्वरूप खरें न कळण्याचा व त्याविषयीं मिथ्या-ज्ञान किंवा भ्रम उत्पन्न होण्याचा संभव फार. त्यानंतर त्या दोहोंचा, ऐक्य किंवा भेद किंवा अंशतः भेद, अंशतः ऐक्य, किंवा कार्यकारण रूप किंवा समवायी, किंवा अनुबंधी किंवा सापेक्ष, किंवा जो इतर संबंध असेल त्याची प्रतीति व्हावयाची. आणि जी प्रतीति झाली ती 'मला' झाली असा त्यावर शेरा किंवा शिक्का पडावयाचा. इतक्या गोष्टी घडावयाच्या असतात. पारि-भाषिक प्रयोगांत 'हें' याला अधिष्ठान किंवा आरोप्य, आणि 'तें' याला 'आरोपित' म्हणतात. भ्रमाला या दोहोंचेंहि अज्ञान सारखेंच कारणीभूत होतें. शिवाय जाणणारा जो मी त्याच्याविषयींहि भ्रम होऊं शकतो. या भ्रमाला अध्यास, आरोप, आभास, अवभास, अप्रमा, विपर्यय, मिथ्याज्ञान अशीं नांवें आहेत. सत्यज्ञान होणें याशिवाय भ्रमनिरासाला दुसरा उपाय नाहीं. आणि हें सत्यज्ञान होण्याचेंहि अनेक मार्ग आहेत. या सर्व भानगडींमुळेंच मोक्षशास्त्रें निरनिराळीं झालीं. कोणी 'हें' याची, कोणी 'तें' याची, कोणी 'मी' याची, कोणी 'मना'ची, कोणी 'स्वतःज्ञानक्रिये'ची अशी निर-निराळ्या दृष्टींनीं चिकित्सा करतो इतकेंच!

(५) दर्शनभेद

भारतीय तत्त्वज्ञानदर्शनामध्यें अनेक भेद आहेत. कांहीं तत्त्वसिद्धांतांवरून तर कांहीं ज्ञानप्रामाण्याबरून, तर कांहीं ईश्वराचें अस्तित्व मानणें न मानणें यावरून. उ० द्वैतवादी व अद्वैतवादी हा भेद सिद्धांतावरून. श्रौत व अश्रौत हा भेद प्रामाण्याबरून, सेश्वर निरीश्वर हा भेद ईश्वर आहे—नाहीं हें मानण्या-वरून. 'श्रौत' म्हणजे केवळ वेद हेंच एक ज्ञानसाधन व निर्णयसाधन असें मानणारें दर्शन. जगत्कारणासारख्या अतिगहन अतिपरोक्ष विषयांतहि वेद-श्रुतीचा शब्द हाच खरा; कदाचित् प्रत्यक्ष अनुभव येतो तो श्रुतिप्रतिपादित अर्थाविरुद्ध येतो, असें आढळलें तरी श्रुतीनें सांगितलें तेंच खरें; बाकी सर्व मिथ्या किंवा आभासमय होय; असें हे वेदवादी मानतात. वास्तविक श्रुतींतील वाक्यांचा अर्थ करतांना तीं परस्परविरुद्ध दिसल्यास त्यांचा विरोध—परिहार किंवा समन्वय करण्याला तर्काची मदत घ्यावीच लागते; तथापि तेवढ्यामुळें त्यांचें वेदवादित्व नष्ट होत नाहीं.

श्रौतदर्शनें-पूर्वमीमांसा, वेदांत, हीं दर्शनें श्रुतिशब्द हेंच एक ज्ञानप्रमाण मानतात. (श्रुतिशरण). अश्रौतदर्शनें-सांख्य, योग, न्याय, वैशेषिक हीं दर्शनें तर्क हें मुख्य प्रमाण मानतात. (तर्कशरण). आस्तिक दर्शनें-जीं दर्शनें तर्क प्रमाण मानतात पण जो श्रुतिविरोधी नसेल असा तर्क मानतात तीं. नास्तिकदर्शनें-जीं दर्शनें श्रुतिविरोधी असला तरी तर्क हाच प्रमाण मानतात तीं. उदाहरणार्थ चार्वाक, बौद्ध, जैन, कापालिक.

तात्पर्य, सर्व श्रौतदर्शनकार हे आस्तिक. तार्किकांपैकीं कांहीं आस्तिक व कांहीं नास्तिक आहेत. श्रुतिवचनांच्या अर्थासंबंधानें मतभेद व सिद्धांतभेद झाल्यावरून, द्वैती व विशिष्टाद्वैती दर्शनकारांना, अद्वैती हे, बाहेरून श्रौत पण मनांतून तार्किक असें म्हणतात. उलट रामानुजादि वेदांतदर्शनकार, अद्वैतवादी शंकराचार्यांना, हे वेदवादरत पण प्रच्छन्न बौद्ध (नास्तिक, निरीश्वरवादी) असें म्हणतात.

(६) सर्वदर्शनसंग्रह

या अनेक आर्यतत्त्वज्ञानदर्शनांची माहिती एकत्र देणारा एकच उत्तम ग्रंथ संस्कृतांत आहे. तो ' सर्वदर्शनसंग्रह ' हा होय. तो सायणमाधवाचार्य (ऊर्फ विद्यारण्य) नामक विद्वान् पंडितानें लिहिला.

या ग्रंथांत 'सोळा दर्शनां'ची माहिती दिली आहे. या दर्शनांचीं मतें चौदाव्या शतकांत हिंदुस्थानांत निरनिराळ्या भागांत प्रचलित होतीं. या सर्व मतांना सारखीच मान्यता असणें अर्थातच शक्य नाहीं. तथापि, प्रत्येक मतसंप्रदायाचे आकरग्रंथ असून त्यांचें अध्ययन-अध्यापन गुरुशिष्यपरंपरेनें पूर्वीं चालू होतें. आणि प्रत्येक दर्शनसंप्रदायाचा अनुयायिवर्गहि बराच असे. माधवाचार्यांनीं त्या सर्व मतसंप्रदायांविषयीं ग्रंथ लिहिला, तो त्या सर्वां-बद्दल आदरबुद्धि होती म्हणून नव्हे. त्यांची आदरबुद्धि आस्तिक दर्शना-पुरतीच फार तर असावी. वास्तविक ते स्वतः अद्वैतवादी शांकरमतानुयायी होते; तथापि स्वतःला एकादें विशिष्ट मत मान्य असलें तरी खरा विद्वान् हा इतर प्रचलित मतांविषयीं माहितगार असतोच. विद्यारण्यांनीं ' सर्वदर्शन-संग्रह ' ग्रंथ लिहिला त्यांत त्यांचा हेतु हा दिसतो कीं इतर मतांची

माहिती देऊन त्या द्वारेंच तुलनेनें शांकरमत कसें सरस व श्रेष्ठ आहे हें दाखवून द्यावयाचें.

या कल्पनेला अनुसरूनच त्यांची ग्रंथरचना दिसते. कारण त्यांनीं या सोळा दर्शनांचा परामर्ष घेतांना पहिलें, पण पर्यायानें सर्वांत कनिष्ठ, स्थान चार्वाकदर्शनाला दिलेलें असून शेवटचें, म्हणजे पर्यायानें सर्वांत श्रेष्ठ, स्थान शंकराचार्यांच्या अद्वैतवेदांताला दिलें आहे. चार्वाक हा नास्तिक, वेदनिंदक, व केवळ देहात्मवादी, म्हणून ऐहिक विषयोपभोग हीच मुक्ति मानणारा होता. उलट शंकराचार्य हे वेद प्रमाण मानणारे, ईश्वराचें अस्तित्व मानून त्याजवर निष्ठा ठेवणारे, जीवात्मा व ब्रह्म यांचें ऐक्य मानून विश्वसंसार ही माया असें ठरवून त्याला सर्वस्वीं तुच्छ मानणारे आणि संन्यास हाच श्रेष्ठ आश्रम असें म्हणणारे, होते. अर्थात हीं अशीं परस्परविरुद्ध इष्टानिष्ट श्रेष्ठ-कनिष्ठ दर्शनें एकत्र देण्यांत विद्यारण्यांच्या मनांत संग्रहबुद्धीप्रमाणेंच तुलना-बुद्धिहि असावी हें उघड आहे आणि ही तुलना करितांना ग्रंथकारानें सूक्ष्म विनोदाचाहि आश्रय मधून मधून केलेला दिसतो. तो असा कीं, अप्रिय दर्शनकारांचीं मतें देतांना तत्पक्षपातित्वाचा क्षणभर आव आणून त्यांचीं मतें (परस्पर त्यांचें हसूं व्हावें म्हणून) खुलवून मांडलीं आहेत.

(७) तत्त्वज्ञानसाधक वाङ्मय

वेदकालीन ' वाङ्मय ' असें फारसें उपलब्ध नाहीं. अर्थात् लेखी वाङ्मय, ग्रंथरूपाचें वाङ्मय, प्रबंधरूपाचें वाङ्मय. परंतु वाङ्मय हें लिहिलेलें नसलें तरी वाङ्मयच होय. वाङ्मयाला वाचिक उच्चारांचें तरी स्वरूप असतेंच. जुन्या काळीं लेखनपद्धति सर्रास सुरू नसली तरी, स्मरणशक्तीचा उपयोग धूळपाटीसारखा, कागदासारखा किंबहुना शिला व ताम्रपट यांसारखाहि परिणामकारक होत असे. वेद अलिकडेच छापून झाले. त्यापूर्वीं कांहीं शतकें ते पोथ्यांच्या रूपानें लिहिले गेले असतील, पण अलिखित अशाच स्थितींत हजारों वर्षांवर वेदांचा शब्दानुशब्द, जुन्या उच्चारांसह व पदपाठांसह आज-पर्यंत स्मृतिपटलावर लिहून संभाळला गेलाच कीं नाहीं ? वेद व स्मरणशक्ति यांचा असा कांहीं विशेष ऋणानुबंध दिसतो कीं हल्लीं वेदांचे छापील ग्रंथ किंवा हातानें लिहिलेल्या पोथ्या मिळण्यासारख्या असतांहि अजून

वेदांची संथा तोंडानेंच स्मरणानें सांगितली जाते व तोंडानें म्हणून स्मरणानेंच पाठ करून सांठवून ठेवण्यांत येते. *

जुन्या काळीं गुरु हा ग्रंथकार. प्रत्यक्ष पाठ हें छपाइचें साधन; आणि विद्यार्थ्यांची स्मरणशक्ति हा कागद किंवा ताम्रपट. अशा पद्धतीनें जुन्या काळीं ग्रंथनिर्मिति होत असे. ग्रंथाची एक आवृत्ति म्हणजे एकाच वेळीं गुरुसंनिध पाठ घेण्याला जितके विद्यार्थी बसतील तितक्या प्रति. आणि हे विद्यार्थी विद्यासंपन्न होऊन स्वतःच गुरु बनले म्हणजे त्या ग्रंथाची दुसरी आवृत्ति निघावयाची. अशारीतीनें ग्रंथनिर्मितीचें काम मर्यादित व दूरान्वित होतें. तरी संस्कृतग्रंथनिर्मिति अगदींच थोडी होती असें म्हणतां येत नाहीं. हातांत पोथी–पुस्तक न घेतां स्मरणानें मोठमोठ्या ग्रंथांचे पाठ सांगणारे गुरुजी गेल्या पिढीपर्यंत लोकांनीं पाहिले आहेत. यापुढें मात्र अशा प्रकारची ग्रंथनिर्मिति होणें शक्य नाहीं. असो. प्राचीन काळीं, अशा दूरान्वित रीतीनेंच कां होईना पण, धर्माच्या व तत्त्वज्ञानाच्या कल्पना समाजांत पुष्कळच पसरत असत. त्याचप्रमाणें मधून मधून सभा–समित्या–परिषदा भरत. त्यांतून चर्चेपेक्षां वादच अधिक होत; पण ते वाद ज्ञानाच्या जागृतीला चांगले उपयोगीं पडत.

(८) तत्त्वज्ञानपर वाद

या वादपटु लोकांत स्त्रियाहि असत. अशांपैकीं भारतांत वर्णिलेली सुलभा ही एक आहे. ती योगिनी होती म्हणून तिनें सुंदर तरुण स्त्रीचें रूप घेऊन

* या ऋणानुबंधाच्या उपयोगाचें एक गमतीचें उदाहरण नुकतेंच पुणें येथें घडलें. पुण्यास चार वर्षांपूर्वी स्थापन झालेल्या वैदिकसंशोधनमंडळानें सायणभाष्यासह ऋग्वेदसंहितेचा एक खंड छापण्यासाठीं तयार केला. त्या कामीं पूर्वी छापून प्रसिद्ध झालेला असाच एक ऋग्वेद ग्रंथ मूळ म्हणून घेतला. पण जें जें छापील तेंतें सर्व निर्दोषच असें मानण्याची मनाची तयारी नसल्यामुळें, ऋचांचे पाठ शुद्ध आहेत कीं नाहींत याचा पडताळा घेण्याकरितां, संशोधकांनीं पुण्यांतील एका नामांकित वेदपाठी भटजींना विनंति करून बोलावून घेतलें, आणि त्यांजकडून संहिता तोंडानें म्हणवून त्याप्रमाणें छापील मूळप्रतीचा पडताळा घेतला !

जनकाच्या सभेंत प्रवेश केला; व राजाची समक्ष भेट पाहिजे अशी मागणी केली. राजाला प्रथम वाटलें कीं, ही स्त्री नसून तो शत्रूकडील एकादा दूत असावा. कारण ती जनकाशीं लौकिक विषय न बोलतां आत्मविद्येसंबंधानें गोष्टी बोलूं लागली. लवकरच तिनें आपलें खरें पांडित्य प्रकट केलें; व सभेंत भाषण कोणीं करावयाचें याविषयीं अठरा गमकें तिनें वर्णन केलीं ! तसेंच महाभारतांत वनपर्वामध्यें अष्टावक्राची कथा दिली आहे. तो अष्टांगवक्र होता. तसेंच त्याचें भाषण व युक्तिवाद हींहि वक्रच होतीं. तो कहोळाचा मुलगा. कहोळ हा स्वतः उद्दालकाचा शिष्य व जांवई, आणि श्वेतकेतूचा मेहुणा. हीं त्याचीं नातीं लक्षांत घेतलीं म्हणजे, त्याचें नांव चमत्कारिक असलें तरी त्याच्या अंगचें पांडित्य खरें असावें असें दिसतें. राजसभेंत वरुणपुत्र बंदी या नांवाचा मोठा तार्किक वादपटु आला असें ऐकल्यावरून, अष्टावक्र हा त्याच्याशीं वाद करण्याच्या इच्छेनें पुढें आला. त्याला दारावर चौकीदारानें अडविलें व म्हटलें " आंत राजसभेंत प्रौढ व वृद्ध बसून राजापुढें वाद करीत आहेत. तेथें तुझ्यासारख्या पोराचें काय काम ? " तेव्हां त्यानें उत्तर केलें कीं, " मीहि एक पडित आहें. आणि अल्पवयी असलों म्हणून काय झालें ? " ' न तेन वृद्धो भवति येनास्य पलितं शिरः ' हें सुप्रसिद्ध वचन त्यानें त्यावेळीं म्हटलें. शेवटीं यज्ञभूमींत त्याचा प्रवेश झाल्यावर त्यानें बंदीला वादाला आव्हान केलें. आणि मग जो सुप्रसिद्ध वाद झाला, त्यांत अष्टावक्रानें एक, तीन, पांच, सात, नऊ, अकरा, या अंकांनीं काय जाणलें जातें असे प्रश्न विचारले; व बंदीनें त्यांचीं उत्तरें दिलीं. उलट बंदीनेंहि दोन, चार, सहा, आठ, दहा व बारा या अंकांनीं काय जाणलें जातें असे प्रश्न विचारले, व त्यांचीं अष्टावक्रानें बरोबर उत्तरें दिलीं. परंतु तेराव्या आंकड्यावर घातलेल्या प्रश्नाचें समग्र उत्तर बंदीला देतां आलें नाहीं. तो तें अर्धवट देऊन थांबला. तेव्हां स्वतः अष्टावक्रानें तें पुरें केलें आणि वाद जिंकला. अशा रीतीनें अष्टावक्रासारख्या विरूप लहान मुलानें जय मिळविलेला पाहून सर्व सभा आनंदानें गजबजून गेली; व तेथें जमलेल्या पंडितांनीं त्याला प्रणाम केले. अष्टावक्र म्हणाला, " या बंदीनें आजपर्यंत किती तरी ब्राह्मण वादांत जिंकून पाण्यांत बुडविले आहेत. तेव्हां आतां बंदी हाहि माझ्या स्वाधीन झाला पाहिजे. " राजा जनक प्रथम स्तब्ध बसला. त्याच्यानें ती गोष्ट एक-

दम करवेना. तेव्हां अष्टावक्र राजालाहि टाकून बोलला. तेव्हां शेवटीं जन-कांला बंदीस अष्टवक्राच्या स्वाधीन करणें प्राप्त झालें. आंकड्यावर बसविलेले हे प्रश्न घातलेले पाहून हल्लीं कोणासहि आश्चर्य वाटेल. परंतु पूर्वी पुष्कळसें ज्ञान आंकडेबंदच किंवा लाक्षणिक होतें. तो संख्यात्मक ज्ञानकोशच होता म्हटलें तरी चालेल. आणि मौज ही कीं, आंकड्यांकडे हें काम आल्यामुळेंच कीं काय, खुद्द आकड्यांचें नेहमींचें काम करण्याला इतर शब्दांची योजना करावी लागली !! उ० 'एका'चा आंकडा घालण्याऐवजीं, पृथ्वी ही 'एकच' म्हणून एकाच्या ऐवजीं पृथ्वी हा शब्द वापरीत ! अष्टावक्रानें एक म्हणजे काय असा प्रश्न विचारला, तेव्हां बंदीनें एक म्हणजे अनेक-रूपांनीं प्रज्वलित होणारा अग्नि, अखिल जगाला प्रकाश देणारा सूर्य, तसेंच इंद्र व यम अशीं उत्तरें दिलीं; व तीं अष्टावक्रानें मान्य केलीं. पण उलट अग्नि किंवा सूर्य किंवा इंद्र किंवा यम यांना एकसंख्यावाचित्व न राहून तें पुढें पृथ्वीकडे गेलें. अशा या त्या काळच्या गमती वाटतात. परंतु ज्या काळीं ज्ञानविषयक निबंधप्रबंध हे प्रायः लिहिले जात नसत, त्याकाळीं तोंडी वादांनाच महत्त्व असावें, आणि त्यांतहि फिरून हजरजबाबीपणा कोटीबाजपणा यांनाच महत्त्व यावें, हें स्वाभाविक आहे. तसेंच नवीन तत्त्वें कोणीं शोधून काढलीं तर त्यांचा उपयोग किंवा 'प्रथमदर्शन' अशा वादसभांतून होणें शक्यच नव्हतें. कारण वादांत जय मिळवावयाचा म्हणजे तो अशा तर्कानें किंवा कोटीनें मिळावयाचा कीं, जी कोटी ऐकली असतां लोकांना सहज समजेल. याचाच अर्थ त्या कोटींतील कल्पना पूर्वींच सार्वजनिक व रूढ असली पाहिजे. वाद जिंकणाराचें कौशल्य हेंच कीं; त्यानें प्रतिपादिलेलें तत्त्व खरें असो वा भ्रामक असो, जुनेंच आणि सर्व लोकांना माहीत असलेलेंच उत्तर पण प्रतिवादीला तें आयत्या वेळीं सुचलें नाहीं, आणि वाद जिंकणाराला मात्र सुचलें ! प्रतिवादी निरुत्तर करणें हेंच काय तें खरें वादाचें कौशल्य. आणि कोठेंहि झालें तरी प्रेक्षकवर्गाला काय ? लढणाऱ्या दोन गड्यांपैकीं कोणीहि पडला तरी त्यांना चालतो. फक्त तो अकल्पित रीतीनें चारहि मुंड्या चीत झाला पाहिजे. आणि चीत झालेल्या गड्याचा प्राण त्याला सर्वस्वीं जिंकणाऱ्या गड्याच्या स्वाधीन होणें हेंच त्याचें नशीब ! जुन्या रोमन समा-जांत 'ग्लॅडिएटर' लोकांचीं युद्धें होत तेव्हां चीत झालेल्या गड्याचा जीव

घ्यावा किंवा राखावा ही गोष्ट स्वतः विजयी गड्यापेक्षांहि प्रेक्षकांच्याच स्वाधीन अधिक असे. त्यांनीं आपला आंगठा खालीं वांकडा केला कीं त्याचा जीव घ्यावा; आणि तोच वर केला तर त्याला जीवदान द्यावें; अशी चाल असल्याचीं वर्णनें आहेत. पाण्यांत बुडविण्याचा प्रकार वर आलाच आहे. त्याचप्रमाणें बुद्धकालीन वादसभांच्या इतिहासांत एक उदाहरण तर असें आढळतें कीं, जित पंडिताचें डोकें राजानें मारविलें ! कारण वादापूर्वीं प्रतिज्ञाच तशी झाली होती ! यक्षानें विचारलेल्या प्रश्नांचीं उत्तरें न देतां आल्यामुळें धर्मराजाचे धाकटे बंधु तळ्याच्या कांठीं मरून पडले, व धर्मानें मात्र त्या प्रश्नांचीं उत्तरें बरोबर दिल्यामुळें ते फिरून जिवंत झाले, अशी कथा भारतांत आहेच. प्राण घेण्याच्या खालोखालची शिक्षा म्हणजे गुलाम करण्याची. पण पंडिताला ‘ गुलाम ’ करून काय फायदा ? कारण पंडित म्हटला म्हणजे तो व्यवहारशून्य असावयाचा ! त्याला इकडची काडी तिकडे करतां यावयाची नाहीं. त्यानें धन्याचें काम करण्याऐवजीं त्याचेंच काम करण्याला कोणी पडचाकर धन्याला ठेवावा लागावयाचा ! तेव्हां सर्वांत उत्तम व परिणामकारक शिक्षा म्हटली म्हणजे, जित पंडितांना शिष्य बनवून आपलें आसन त्यांजकडून घालवावें व गुंडाळवावें, हीच मान्य झाली असली पाहिजे. कारण शिष्य म्हटला म्हणजे त्याचें काम गुरुजींच्या मतांचा प्रसार करणें हें आपोआपच ठरतें. आणि पाडाव केलेला व शिष्य झालेला कां होईना पण तो प्रतिपक्षी जवळजवळ गुरूच्या बरोबरीचा विद्वान् पंडित असणारच. अशा पंडितानें आपलें मत शिष्यभावानें स्वीकारावें, आणि कर्तव्यबुद्धीनें त्याचा प्रसार करावा, याहून विजयी पंडिताला आणखी मोठा लाभ तो कोणता ?

असो. अष्टावक्रानें जनकसभेंत आणखीहि चमत्कार केले. त्याची परीक्षा पाहण्याकरितां जनकानें त्याला एक कूट प्रश्न घातला. तो असा कीं, “ तें चक्र कोणतें कीं, ज्याला ३६० आरे आहेत, १२ विभाग आहेत, ३० उपविभाग आहेत २४ सांधे आहेत ? ” तेव्हां अष्टावक्रानें त्याचें योग्य तें उत्तर दिलें. आतां तें उत्तर इतकें सोपें आहे कीं, तें देण्याला आधुनिक काळचा एखादा तरुण विद्यार्थीहि समर्थ होईल; त्याला अष्टावक्रच नको. पण ती पुराणांतली मौज खरी. यानंतर प्रत्येक सभासदानें आणखीहि प्रश्न विचारले व अष्टावक्रानें त्यांचीं उत्तरें दिलीं. या कथेचा उल्लेख करण्याचा

हेतु इतकाच कीं, सकृद्दर्शनीं हे जे प्रश्नोत्तरांचे व वादाचे पोरखेळ दिसतात ते तसे नसून त्या प्रश्नोत्तरांतून व वादांतूनच तत्कालीन धर्मज्ञान, तत्त्वज्ञान, व भौतिक ज्ञान हें प्रकट होत असे; व कोणाच्या ठिकाणीं तें किती आहे हेंहि कळून येई. तत्त्वज्ञानाचीं कांहीं तत्त्वें अशा वादांतूनच हळूहळू निर्माण झालीं. प्रश्नोपनिषदामध्यें अशा वादसभेची समग्र हकीगतच दिली आहे. स्मृतिग्रंथांतून अशा सभा व परिषदा यांत सभासद किती असावे, त्यांची पात्रता काय असावी, इत्यादिकांचे नियम करून दिले आहेत. या वादांतून स्मृति, शास्त्र, युक्ति, तर्क, प्रत्यक्ष, ऐतिह्य, अनुमान, जल्प, वितंडा, छल, निर्णय, प्रयोजन, प्रमाण, प्रमेय इत्यादि शब्द येतात. यावरून ते वाद कशा-प्रकारचे असतील, किती दर्जाचे असतील हें कळतें.

या वादांची उपपत्ति कदाचित् खालीलप्रमाणें लाबितां येईल. ज्ञाना-खेरीज इतर मिळकत मनुष्य हा आपल्याच एकट्याच्या ताब्यांत ठेवूं इच्छितो. आणि ती विशेष महत्त्वाची, किंवा इतरांनीं सहज पळवून नेण्यासारखी, असेल तर कुलूपकिल्लींत किंवा लपवून दडवूनहि ठेवतो. ज्या गोष्टी आपण उपभोगीत असतां इतरांनाहि अंशतः भोगतां येतात, व तशा त्या भोग-ण्याला याला प्रतिबंध करितां येत नाहीं, त्याच तो इतरांना तशा भोगूं देतो. जाळ्यांतून उडी मारून मासा पाण्यांत पडला व नाहींसा झाला, तो कोळ्यानें "धर्मो मे भविष्यति" असें म्हणून नदीला अर्पण केला हें प्रसिद्धच आहे! त्याच न्यायानें एकट्याला भोगतां नच येणारी मिळकत मनुष्य इतरांबरोबर भोगतो, बाकीची एकटा भोगतो. पण प्रत्येक प्रकारची मिळकत आपण एकटा भोगीत असतां ती दुसऱ्यांना दाखवावी असें त्याला वाटतें. उदाहरणार्थ, शोभेच्या किंवा श्रीमंतीदर्शक वस्तु. आपलें ऐश्वर्य सत्तेनें असें आपणच एकट्यानें भोगावें; पण तें आपल्या एकट्याजवळ आहे असें लोकांना दाखवून त्यांच्यावर श्रेष्ठपणा मिरवावा, असें मनुष्याला वाटतें. पण आणखी तिसऱ्या प्रकारची एक मिळकत आहे. ती मूळची आपली खास होती इतकें फक्त लोकांनीं कबूल करून आपल्या श्रेष्ठपणाला मान्यता दिली, म्हणजे मग ती लोकांना आपखुषीनें देण्यालाहि तो तयार होतो. ती देण्याला त्याला आनंदच वाटतो. किंवा याहि पलीकडे जाऊन लोकांवर ती लादण्याचाहि तो प्रयत्न करितो. ही मिळकत म्हणजे ज्ञान. आपल्याजवळची

काढून लोकांना देण्यानें न संपणारी अशी ज्ञानाशिवाय दुसरी वस्तु नाहीं. "न देतां न मिळे कोणा देतां ती होतसे दुणी !" आतां बहुधा सर्व मूर्त वस्तूंप्रमाणें कांहीं प्रकारचें ज्ञानहि मनुष्याला स्वाधीन ठेवतां आलें तर हवें असतें. कारण त्यापासून द्रव्यलाभ होतो, व इतर भोग्य वस्तु मिळविण्याचें तें एक साधन होऊं शकतें. उदाहरणार्थ, मनुष्योपयोगाला लावून अर्थोत्पादक करितां येईल असें शास्त्रीय किंवा यांत्रिक ज्ञान. विद्या षट्कर्णी झाल्यास तिची सिद्धि जाते अशी जी समजूत आपणामध्यें पूर्वीं होती तिला कितीहि योगशास्त्रीय स्वरूप दिलें तरी, त्या समजुतीचें एक कारण म्हटलें म्हणजे त्याकाळीं हल्लींप्रमाणें पेटंट घेतां येत नव्हतें असें म्हटल्यास ती वितंडा खास होणार नाहीं. ज्ञान हें अधिकाराप्रमाणें द्यावें या समजुतीचाहि तोच प्रकार. पण ज्या ज्ञानाचा धनोत्पादक उपयोग नाहीं तें लोकांना देण्याचा हात उदार असतो ! कारण तें स्वीकारणारे लोक जितके अधिक निघतील तितकी आपली श्रेष्ठता व महती प्रस्थापित होणार ! धार्मिक मतें ही एक या प्रकारची मिळकत होय. ती इतरांनीं स्वीकारून आपणाला मोठेपणा द्यावा या बुद्धीनें, मनुष्यव्यक्तींनें व समाजानें इतरांवर जुलूम केल्याचीं उदाहरणें काय थोडीं आहेत ? राजे लोकांनींहि आपल्या राजसत्तेचा उपयोग धर्मप्रसाराकडे केल्याचीं उदाहरणें आहेतच. असें केल्यानें राजाला जुलमी न म्हणतां 'धर्मात्मा' म्हणतात. हा धर्म मात्र असा आहे कीं, त्याच्या आयातीवर भारी जकात असते; पण निर्गतीवर उलट 'बाऊंटी' मिळते ! पण तत्त्वज्ञान मात्र ही एकच वस्तु अशी आहे कीं, ती मनुष्य आनंदानें इतरांना देतो. ती दुसऱ्यावर जुलमानें लादली जात नाहीं. तथापि तिचाहि उपयोग अहंकार अभिमान गाजविण्याकडे केला जात नाहींच असें नाहीं. एखाद्या गोष्टीचें ज्ञान आपणाला असलें तर तें दुसऱ्याला देण्याची इच्छा तर प्रबळ असते; पण ती देण्यापूर्वीं त्याला तें ज्ञान नाहीं ही गोष्ट जाणवून, त्याचा कमीपणा प्रकट करून मगच त्याला तें द्यावें अशी प्रवृत्ति अनुभवाला आलेली आहे. याविषयीं जुनी पद्धति म्हटली म्हणजे वादांची. एखाद्याला पेंच घालून निर्बळ निष्क्रिय करण्यांत जी प्रौढी कुस्ती खेळणाऱ्या गड्याला वाटते तीच, दुसऱ्याला वादांत नामोहरम करण्यांत ज्ञानी माणसाला वाटते. याचा पुरावा नव्या काळीं जो न्यायकोर्टांतून मिळतो तोच पूर्वीं वादाच्या सभांतून मिळत असे. तर्क-

शास्त्राला न्यायशास्त्र हें नांव पडण्याचें एक कारण कोणी असें म्हणतात कीं, पूर्वी तर्कपद्धतीचे वाद मोठमोठे होत, ते पाहण्याऐकण्याला गर्दी जमे, व वादाचा निर्णय पंचा–न्यायाधीशांमार्फत होई. यामुळें त्या सभांना न्याय-सभांचें स्वरूप येई. विद्या जागृत व सतेज आणि उपस्थितिसुलभ ठेवण्याला या वादांचा फार उपयोग होत असला पाहिजे. पण सभा भरविण्याचें महत्त्व सर्वच विषय किंवा मनुष्यव्यक्ति यांना कोठून येणार ? म्हणून खासगी वाग्युद्धेंहि होत. हे वाद कांहीं केवळ गमतीनें होत तर कांहीं वाद पैज लावून अटीतटीनें होत ! *

(९) सूत्रवाङ्मय

असो; दर्शनांचे मूलाधार वाङ्मय म्हणजे प्रायः सूत्रग्रंथ होत. सूत्रें हीं अर्थतः सिद्धांत किंवा नियम किंवा तर्कवादांतील कारणें अशा स्वरूपाचीं असतात. आणि अक्षरशः तीं शक्य तितक्या थोड्या शब्दांनीं लिहिलेलीं अपूर्ण वाक्यें असतात. त्यांचा अर्थ लावतांना, पुष्कळ वेळां क्रियापदेंच काय पण इतर शब्दहि अध्याहृत समजून, म्हणजे सूत्रकारांच्या मनांत होते असें समजून जमेस धरावे लागतात; व तसें केलें तरच त्यांचा अर्थ बसवितां येतो. सूत्रांचा प्रादुर्भाव फार जुन्या काळीं झाला. आरण्यकें व ब्राह्मणें यांचे कांहीं कांहीं भाग सूत्ररूपानेंच लिहिलेले आढळतात. बृहदारण्यक उपनिषदांत सूत्र-पद्धतीचा उल्लेख आहे. "सूत्रें हा......परमात्म्याचा निःश्वास होय." याच

* खेळीमेळीचे वाद अजूनहि होतात. उदाहरणार्थ, कार्तिक पाडव्याच्या दिवशीं गवळी लोक गाईचा उत्सव करितात. तेव्हां गवळ्यांचीं मुलें आप-णांत दोन पक्ष करून गाण्यांत प्रश्न विचारतात व त्यांचीं उत्तरें गाण्यांतच देतात. कूट प्रश्नांत हाच खेळ असतो. उदाहरणार्थ, " कोणी एक वनीं विचित्र पुतळा जेवावया बैसला । पात्रीं जेवण जेवितां अतिबळें पात्रेंचि तो भक्षिला । त्याची ते वनिता वनांत फिरतां सूर्यास प्रार्थी सदा । बोले विठ्ठल हा पदार्थ उमगा षण्मासिंचा वायदा " हा कूट प्रश्न आहे, व त्याचें उत्तर ' कमलकोशांत सांपडलेला भ्रमर ' असें आहे. यांतील अनन्यसाधारण ज्ञान ग्राम्य व तें प्रकट करून भिरविण्याची रीतिहि ग्राम्य, पण गमतीची व करमणुकीची आहे.

उपनिषदांत याज्ञवल्क्यानें जनकाला असें सांगितलें कीं, " वाणी हीच खरी प्रज्ञता असून जो वाणीची उपासना करितो त्याच्यावर सर्व भूतें वर्षाव करितात व तो देव होऊन देवांप्रत जातो. " या ' वाणी 'च्या प्रकारांत सूत्रेंहि समाविष्ट आहेत. भगवद्गीतेंत सूत्रांचा उल्लेख आहे. सूत्ररचनापद्धति हजारों वर्षे अमलांत होती. बौद्ध व जैन शास्त्रें लिहिणारांनींहि या पद्धतीचा उपयोग केलेला आहे. सूत्रें लहान व सुटसुटीत असल्यामुळें तीं पाठ करून चांगलीं स्मरणांत ठेवतां येतातच. पण त्याहिपेक्षां त्यांचा महत्त्वाचा उपयोग म्हणजे विस्कळित झालेल्या शास्त्रज्ञानाला सुव्यवस्थित सुसंघटितपणा आणणें हा होय. शत्रूकडून हल्ला आला असतां मैदानभर पसरलेले सैनिक एक गठ्ठा होऊन आपलें बळ वाढवितात; त्याप्रमाणें वैदिक शास्त्रकारांनीं, अवैदिक प्रतिपक्षीयांकडून वादयुद्धें सुरू झाल्यावर, मुलुखभर पसरलेल्या आपल्या अनुयायांची दाणादाण होऊं नये म्हणून त्यांना सूत्रांच्या बालेकिल्ल्यांत आणून बसविलें. अर्थात् हें काम वैदिक विद्वानांपैकीं सेनापति होण्याच्या लायकीचे पुढारीच करूं जाणत; व त्यांनींच तें केलें. या रीतीनें बहुतेक सर्व वेदशाखांनीं आपआपलीं सूत्रें बांधलेलीं आढळतात. " तस्मात् शास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ " या गीतावचनांत सांगितलेलीं शास्त्रें बहुधा सर्व सूत्रबद्धच होत. " श्रौत गृह्य धर्म " इत्यादि सूत्रें आढळतात, तींच हीं शास्त्रें होत. तत्त्वज्ञानात्मक सूत्रांत ब्रह्मसूत्रांना विशेष महत्त्व आहे. वेदांताचें शास्त्र बनल्यावर त्याचींहि सूत्रें बनावीं ही गोष्ट ओघानें घडणारीच होती. आणि ब्रह्मसूत्रांना विशेष महत्त्व येण्याचें कारण वेदांतदर्शन हें शेवटीं बनलेलें असून त्याचा अंमल भरतखंडांत आजवर अबाधित राहिला आहे. पूर्वमीमांसा हल्लीं बहुतेक नष्टप्राय झाली आहे. यज्ञयागादि लोपलेच. पूर्वमीमांसेंत शुद्ध तत्त्वज्ञानाचा भाग फार थोडा असल्यामुळें, नव्या दृष्टीनें तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करणारांना पूर्वमीमांसेच्या संशोधनापासून कांहीं फायदा होत नाहीं. म्हणून ते तो अभ्यास करीत नाहींत. आणि मीमांसेमध्यें अर्थनिष्पत्ति करण्याचे जे नियम आहेत ते आधुनिक कायदेपंडितांनीं न जाणतांहि स्वतंत्रपणें सुचून उपयोगांत आणल्यामुळें, मीमांसाशास्त्र हें अप्रत्यक्ष रीत्या जिवंत राहिलें तरी प्रत्यक्षपणें कोणी त्याचा आधार घेत नाहीं. न्याय, वैशेषिक, योग व सांख्य हीं शास्त्रें सूत्रबद्ध आहेत. तथापि इंग्रजी तर्कशास्त्र व तत्त्वज्ञान व भौतिक

शास्त्र हीं इतकीं परिणत झालीं आहेत कीं, त्यांनीं प्राचीन न्यायवैशेषिकांचा उपयोग नाहींसा करून टाकला. सांख्यांचीं तत्त्वें गीता व वेदांत यांनीं बरींचशीं स्वीकारून आपणांत समाविष्ट केल्यामुळें, या अधिक लोकप्रिय शास्त्राच्या मानानें सांख्यशास्त्र मागें पडलें. पण वेदांतशास्त्र मात्र अजूनहि आपली जागा बहुतेक धरून आहे; इतकेंच नव्हे तर तें आजहि चालतें बोलतें शास्त्र आहे. शिवाय नवीन विद्वानांच्या युगांत आणि यूरोप-अमेरिकादि परदेशांत वेदांताला पुष्कळच मान आहे. तात्पर्य, अशा अनेक कारणांमुळें ब्रह्मसूत्रें हीं आजहि महत्त्वाचीं ठरतात.*

(१०) शब्दप्रामाण्य

ज्ञानाच्या अनेक साधनांपैकीं शब्दप्रामाण्य हें एक मुख्य आहे. आपल्या हिंदुतत्त्वज्ञानांत ‘ शब्दप्रामाण्य ’ या शब्दाचा रूढ अर्थ वेदशब्दाचें प्रामाण्य असा आहे. परंतु शब्दप्रामाण्य या शब्दाला स्वतंत्र असाहि एक अर्थ आहे. न्यायशास्त्रांत शब्द याचा अर्थ (प्रामाण्याच्या दृष्टीनें) ‘ आप्तोपदेश ’ असा आहे. आप्त म्हणजे यथार्थ बोलणारा अशी ज्याच्याविषयीं आपली समजूत

* मात्र आपणांला जीं बादरायणाचार्यांचीं ब्रह्मसूत्रें उपलब्ध आहेत त्यांच्याशिवाय व त्यापूर्वीं इतर कांहीं आचार्यांनींहि त्याच विषयावर सूत्रें रचिलीं होतीं. विद्यमान ब्रह्मसूत्रांतच पूर्वींच्या सहा पूर्वकालीन सूत्रकारांचा उल्लेख आहे. आत्रेय आश्मरथ्य औडुलोमी काशकृत्स्न कार्ष्णाजिनी बादरी हे ते सूत्रकार होत. कांहींच्या मतें स्वतः जैमिनीनेंच लिहिलेलीं पूर्वींचीं शारीरक ब्रह्मसूत्रें असावीं. किंवा ‘ छांदोग्य सूत्रें ’ हीं व अशा प्रकारचीं इतरहि असावीं. उपनिषदें हीं जशीं निरनिराळ्या वेदांना अनुवर्ति आहेत, तशीं ब्रह्मसूत्रेंहि असणें संभवनीय आहे. तसेंच हल्लींच्या ब्रह्मसूत्रांच्याहि पूर्वींच्या एक दोन आवृत्त्या असाव्या. विद्यमान ब्रह्मसूत्रांवर सुमारें तीस पस्तीस भाष्यें झालेलीं आहेत. खुद्द सूत्रपाठांत भेद झाले आहेत. अधिकरणें सर्वांचीं सारखीं नाहींत. सूत्रपाठ तोच असला तरी पदच्छेद वेगवेगळे आढळतात. या सर्व भेदांतील कांहीं प्रकार हस्तदोषांचे, कांहीं समजुतीचे, पण कांहीं सहेतुकहि आहेत. निरनिराळ्या भाष्यकारांचे सिद्धांत मुख्यतः जीव, जगत् व ईश्वर यांच्यासंबंधानें वेगवेगळे आहेत हें प्रसिद्धच आहे.

असते तो. " मग तो ऋषि, आर्य किंवा म्लेंच्छहि असो ! " अशा आताच्या वचनावर आपण जो विश्वास ठेवतों त्याचें कारण प्रायः असें असतें कीं, आपणाहून त्याला विशिष्ट विषयाचें ज्ञान अधिक असतें. आणि तो जें आपणाला सांगेल तें निःस्वार्थी बुद्धीनें, आपल्या हितासाठीं सांगेल, आपणाला फसविण्याकरितां सांगणार नाहीं, अशी आपली समजूत असते. अशी समजूत असल्यास त्याच्या शब्दावर आपण विश्वास ठेवणें ही अगदीं स्वाभाविक अशीच गोष्ट आहे. सामान्य व्यवहारांत आपल्या घरचीं वडील माणसें, आपले प्रौढ स्नेही, शिक्षक, गुरु यांवर आपण विश्वास ठेवतों तो याच बुद्धीनें. पण व्यवहाराच्या बाहेरच्या म्हणजे अलौकिक गोष्टींसंबंधानें आपण आप्तवचनावर विश्वास ठेवतों तो याहून अधिक दृढ असतो. व्यवहारांतल्या गोष्टी आपणाला स्वतंत्र रीतीनें पाहून पारखून घेतां येणें शक्य असतें, आणि अशा गोष्टींत आपण आप्ताशीं मतभेद प्रगट करून आपल्या बुद्धीप्रमाणें वागण्यास तयार होतों. पण अलौकिक गोष्टींत स्वतंत्रपणें बुद्धि चालविण्याची प्रवृत्ति कमी असते. अशा गोष्टींत विद्यमान आप्तव्यक्तीपेक्षां जुन्या ग्रंथांना आपण अधिक मान देतों, व त्याचें प्रामाण्य अधिक मानतों. उदाहरणार्थ, प्रामाण्यासंबंधानें आपल्या शास्त्रांत असा नियमच आहे कीं कोणताहि धर्मग्रंथ जितका अधिक जुना तितकें त्याचें प्रामाण्य अधिक. यामुळें आधुनिक स्मृतिग्रंथांपेक्षां प्राचीन श्रुतिग्रंथांना प्रामाण्य अधिक. आणि सर्वांत अधिक जुने असे जे वेद त्यांना सर्वांत अधिक प्रामाण्य !

स्वतंत्र ज्ञान मिळविणें शक्य नसतें तेथें नाइलाजानें, पण स्वतंत्र ज्ञान मिळवितां येण्यासारखें असतें तेथें आळसामुळें देखील, आपण स्वतःपेक्षां दुसऱ्याचें म्हणणें खरें असें घेऊन चालण्याला तयार असतों. कांहीं लोकांचा स्वभावच परधार्जिणा, परप्रत्ययनेय, आत्मविश्वासशून्य असा असतो. यामुळें ते स्वतःची बुद्धि चालविण्याच्या भानगडींतच पडत नाहींत. स्वतःच्या मनाच्या कमकुवतपणामुळें, मनुष्य दुसऱ्याच्या इच्छेच्या जोरापुढें आपली इच्छा बाजूला सारून, स्वतःचें नुकसान करून घ्यावयालाहि जर तयार होतो, तर दुसऱ्याचें ज्ञान उसनें घेण्याला तो तयार होईल यांत काय आश्चर्य ? आतां दुसऱ्याचें ज्ञान आपल्या ज्ञानाहून अधिक सत्य अशी खात्री स्वतःची करून घेऊन मग जर मनुष्य परधार्जिणा बनला तर एक असो; पण केवळ लौकिक-

सत्ता, अधिकार, ऐश्वर्य इत्यादि अवांतर गोष्टींना भुलून, त्याचें ज्ञानहि आपणाहून अधिक व यथार्थ असें मानण्याकडे कांहीं दुर्बल लोकांची प्रवृत्ति असते. जो एका गोष्टींत मोठा किंवा अलौकिक ठरला तो इतर गोष्टींतहि तसाच मोठा असणार असें ते सहजासहजीं घेऊन चालतात !

मात्र या " परतःप्रामाण्या "च्या बाजूनें असें म्हणतां येईल कीं, सगळ्याच गोष्टींत किंवा विषयांत प्रत्येक मनुष्य जर सर्व कांहीं ज्ञान स्वतःचें स्वतःच मिळवूं म्हणेल तर अनवस्थाप्रसंग येईल. लौकिक व्यवहारांत उपयोगांत येणारें पुष्कळ ज्ञान असें असतें कीं, तें स्वतःचें स्वतः मिळवूं म्हटलें तर मनुष्याला त्याचा सर्व जन्म पुरणार नाहीं, किंबहुना शेंकडों जन्महि पुरणार नाहींत. संसाराला लागणाऱ्या सामानापैकीं प्रत्येक पदार्थ जर मनुष्य आपला आपण हातानें तयार करून घेऊं असें म्हणेल तर जसें त्याचें निभणार नाहीं, तसेंच ज्ञानाचेंहि आहे. आणि ज्ञानाचे विषय जसजसे अधिकाधिक गहन, तसतशी तें स्वतःचें स्वतः मिळविण्याची अडचण अधिकाधिक ठरणार हें उघड आहे. कोणीहि मनुष्य नक्की अमुक एकच विषय हातीं घेऊन त्याचें ज्ञान मिळवूं म्हणेल तर ती गोष्ट त्याला साध्य होईलहि. पण सर्वच विषयांत त्याला अशारीतीनें प्रावीण्य संपादितां येणार नाहीं. तथापि अंधश्रद्ध शब्दप्रामाण्य वेदाविषयीं झालें तरी तें सदोषच होय.

(११) आगम

आगम हे वेदांइतके प्राचीन किंवा प्रमाण नाहींत. तथापि आगम वाङ्मयांतहि कांहीं प्रकारचें भारतीय तत्त्वज्ञान सांठविलेलें आहे. पांचरात्र, पाशुपत-दर्शन हीं आगमाच्या सदरांत पडतात. तीं महाभारताइतकीं जुनीं असून त्यांचा परामर्ष ब्रह्मसूत्रांमध्यें बादरायणानें घेतला आहे. आगमांचा उगम ब्राह्मणग्रंथांतहि आढळतो; व श्वेताश्वतर हें उपनिषद् आगमांच्या आधारें रचलें असावें असें दिसतें. आगमांचें स्वरूप देवतांना दिलेल्या महत्त्वावरून ओळखतां येतें. कणाद व गौतम हे शैवपंथी होते असें 'षड्दर्शनसमुच्चय' कार हरिभद्र यानें म्हटलें आहे. याचा अर्थ हे दर्शनकार आगमसंप्रदायी होते. पण आगम हे वेदाहून भिन्न असले तरी ते वेदविरोधी नाहींत. यामुळें दर्शनकार वैदिक असूनहि आगम-पक्षपाती असल्यानें विसंगति मानतां येत

नाहीं. आगमप्रवर्तक असे एकंदर २८ योगाचार्य असून त्यांचे ११२ शिष्य होते असें मानतात. 'सिद्धांतो वेदसारत्वात्' 'वेदसारमिदं तंत्रं' 'वेदांतार्थ इदं ज्ञानं सिद्धांतं परमं शुभं' इत्यादि आगमवचनांवरून आगम वेदांना महत्त्व देतात असेंच म्हणावें लागतें. फक्त आगम हे उपनिषदांहून पुढें स्वतंत्रपणें परिणति पावले इतकेंच म्हणतां येईल. उपनिषदांत ब्रह्म हेंच मुख्य व सर्वव्यापि मानलें आहे, तर आगमांत शिव विष्णु शक्ति इत्यादि एकेकव्या इष्ट उपास्यदेवतांना सर्वेश्वरत्व दिलें आहे. तथापि देवतापूजा ही केवळ आगमिकच आहे, वैदिक नाहीं, असें नाहीं. श्रीशंकराचार्य हे आगम संप्रदायी नव्हते. तथापि भक्त भजक पूजक होतेच, हें त्यांच्या स्तोत्रांवरून दिसून येतें. उलट रामानुज हे वैष्णवपंथी असले तरी आगम संप्रदायी नव्हते असें वाटतें. आगम याचा अर्थ 'परभाषेंतून आलेला' असा करून, त्यांचा उगम तामिल आदिकरून अनार्य किंवा 'व्रात्य' समाजांच्या धर्मांत व संस्कृतींत सांपडेल अशीहि कित्येक कल्पना करितात. पण अनार्य लोकांनीं कालांतरानें संस्कृत (आर्य) संस्कृति स्वीकारल्यामुळें असले शोध आतां तरी निरर्थक ठरतात. उपनिषद् या नांवानें प्रतिष्ठा पावलेल्या कित्येक प्रबंधांनीं (उ० श्वेताश्वतर, महोपनिषद्, कैवल्योपनिषद्) हे पंथ—मीलन करून बहुतेक विरोध काढून टाकला. ब्रह्म व मी एकरूप आहों असें म्हटलें काय किंवा मी परब्रह्मरूपी कोणा देवतेचा दास आहें असें म्हटलें काय, सारखेंच नव्हे काय? निर्गुण ब्रह्मोपासना ही खंबीर निष्ठावंत अशा मनांनाच मानवते. दुर्बलांना सगुणोपासनेसारखा, सोपा मार्ग अधिक आवडतो व परवडतो अशी सर्वसाधारण समजूत आहे. तथापि ती सर्वस्वीं खरी नाहीं. सगुणोपासना ही निर्गुणोपासनेहून अधिक कठिण असें मानणारेहि लोक आहेत. आणि याला समर्थनपर उदाहरण म्हणजे "संन्यासापेक्षां गृहस्थाश्रमपरिपालन हेंच अधिक कठिण" हें मत म्हणून सांगतां येईल. टिळकांनीं गीतारहस्यांत भागवतधर्माची विस्तृत चर्चा केली आहे. तींत ते म्हणतात कीं, "गीता हा औपनिषदिक ज्ञानाचा स्वतंत्र ग्रंथ नसून त्यांत ज्या भागवत धर्माचें प्रतिपादन केलें आहे तो, उपनिषदें व गौतमबुद्धाचा अवतार यांचे दरम्यान उत्पन्न झाला. उपनिषदांनंतर सांख्यशास्त्र व त्यानंतर भक्तिमार्ग असा वैदिक धर्मवाङ्मयाचा क्रम लागतो. महाभारतांतील नारायणीय उपाख्यानांत दर्शविल्याप्रमाणें सर्व प्रकारच्या

ज्ञानांची एकवाक्यता भागवतधर्मांत करतां येते. या धर्मांत प्रवृत्ति व ईश्वर-भक्ति हीं मुख्य आहेत. वेदांतांत जसे अद्वैत-द्वैत-विशिष्टाद्वैत असे भेद आहेत तसेच भागवतधर्मांत चतुर्व्यूह-त्रिव्यूह-द्विव्यूह-एकव्यूह असे भेद आहेत. " तात्पर्य, श्रुतीच्या बरोबरीनें किंवा तिच्या खालोखाल आगमांना भारतीय तत्त्वज्ञानदर्शनांत प्रामाण्य दिलेलें आहे.

(१२) भारतीय मतसहिष्णुता

हिंदुस्थान देश (म्हणजे हिंदुसमाज) हा शब्दप्रामाण्यनिष्ठ असला तरी मतसहिष्णुतेकरितांहि प्रसिद्ध आहे. त्याचा एक उत्तम पुरावा असा कीं, अवैदिक, निरीश्वरवादी, पाखंडी वगैरे लोकांचा छळ इकडे कोठेंहि झाल्याचें आढळत नाहीं. अशा लोकांना मोक्ष मिळणार नाहीं हीच त्यांना शिक्षा, अशा समजुतीनें त्यांची उपेक्षाच केली गेली. खिस्ती व मुसलमानी राष्ट्रांत अशा लोकांची उपेक्षा झाली नाहीं; धर्मगुरूंकडून त्यांना नरकप्राप्तीचा शाप तर मिळालाच; पण राजसत्तेचाहि उपयोग त्यांचा छळ करण्याकडे झाला, पण जसें कर्म तसें फळ, या अनादि सिद्धांतावर हिंदु लोकांचा विश्वास नाहीं असें कधीं झालेंच नाहीं. आणि अज्ञान किंवा मिथ्याज्ञानसाधन हें अकर्म किंवा दुष्कर्महि मानलें गेल्यामुळें अशा ज्ञानाचें फळ ज्याचें त्याला मिळणारच आहे, तें फळ मिळवून देण्याला जर ईश्वराचीहि आवश्यकता नाहीं, तर मानवी सत्तेनें तरी त्या उपद्व्यापांत कां पडावें अशा विचारसरणी-मुळें, उपहास व निंदा यांहून अधिक कडक शासन अशा लोकांना मिळालें नाहीं. नास्तिकवाद, देहात्मवाद हे चित्ताकर्षक व सोईचे म्हणून मोहक असले तरी, एकंदरीनें त्यांचा पगडा समाजाच्या मनावर कधींच बसणार नाहीं असा एक प्रकारचा सामाजिक आत्मविश्वास हेंच या सात्त्विक उपेक्षेचें कारण असावें असेंहि वाटतें. प्रामाण्य ही मानण्याची गोष्ट आहे, लादण्याची गोष्ट नाहीं, असें मानण्याकडे हिंदुसमाजाची प्रवृत्ति नेहमीं आढळते. एक वेळ ईश्वर न मानला तरी त्यांत कांहीं मोठेंसें पाप नाहीं, किंवा वेदप्रामाण्य हेंहि न मानलें तरी चालेल, पण आत्म्याचें अस्तित्व नाकबूल करणें यासारखें बुद्धिमांद्याचेंच काय पण हीन संस्कृतीचें दुसरें लक्षण नाहीं असेंच हिंदुमात्राचें मत असतां, आणि आत्मा कबूल करण्याकडे मनांतून प्रवृत्ति असूनहि, त्या संबंधानें ' नरो वा कुंजरो वा ' अशा न्यायानें गौतम बुद्धानें कानावर हात

ठेवले. यापुढें जाऊन आत्म्याचें अस्तित्व उघड स्पष्टपणें नाकबूल करणाराहि चार्वाक हिंदुस्थानांत झाला, त्याचा छळ कोणीं केला नाहीं, त्याचें मतस्वातंत्र्य कोणीं हिसकावून घेतलें नाहीं. त्याच्या उपेक्षारूपी शासनाची खूण हीच कीं, त्याच्या तत्त्वज्ञानाला प्रतिष्ठित दर्शन असें कोणीं मानलें नाहीं. तथापि गरीब झाला तरी तो गोत्राचा आग्रह सोडीत नाहीं या न्यायानें देहात्मवादी चार्वाकानेंहि आपलें म्हणून एक दर्शन (सत्यज्ञानप्रतिपादनाची पद्धति, योजना) बनविलेंच होतें; व बृहस्पतिसूत्रें हीं त्या दर्शनाचींच सूत्रें होत. माधवाचार्यांच्या ' सर्वदर्शनसंग्रहां'त, उपहास करण्याच्या बुद्धीनें कां होईना, पण चार्वाकाला दर्शनकार म्हणून स्थान दिलें आहे. या बृहस्पतिसूत्रांवर भाष्यहि झालेलें होतें, यावरून त्या दर्शनाची परंपरा कांहीं काळपर्यंत टिकली असावी असें वाटतें. वेदांचें प्रामाण्य न मानणें आणि भट-भिक्षुक-उपाध्याय या वर्गाविषयीं अनादर दाखविणें, या चार्वाकाच्या तत्त्वांचें समर्थन अगदींच करतां येण्यासारखें नव्हतें असें नाहीं; पण चार्वाक हा प्रत्यक्षाशिवाय दुसरें कोणतेंच म्हणजे अनुमानप्रमाणहि मानीत नाहीं असा जो डांगोरा पिटण्यांत येतो ती त्याची विनाकारण बदनामी होय. चार्वाक हा इतर रीतीनें कसाहि असला तरी बुद्धीनें मंद होता असें वाटत नाहीं. आणि कोणत्याहि सुबुद्ध मनुष्यानें अनुमान हें प्रमाणच नाहीं असें म्हणणें शक्यच नाहीं ! पण खरी गोष्ट अशी आहे कीं, चार्वाक हा लौकिक ज्ञानव्यवहारांत अनुमान प्रमाण मानीत होता; पण अनुमानानें आत्मा व परलोक यांचें अस्तित्व सिद्ध करतां येत नाहीं इतकाच त्याचा कटाक्ष होता. आतां आत्मा न मानणें, विशेषतः सुखवादाचा आत्यंतिक पुरस्कार करणें या गोष्टीमुळें तो नैतिक बंधनांचा उच्छेद करणारा, कर्मफलाची जबाबदारी न मानणारा होता हा आक्षेप त्यावर उरतो व तो मात्र कांहीं लहानसान नाहीं. कित्येकांच्या मतें चार्वाकाचें कोणतेंहि मत स्वमतप्रस्थापनार्थ मांडलेलेंच नाहीं, तर तत्कालीन पंडितांच्या रिवाजाप्रमाणें परमतखंडन हा जो प्रतिष्ठित असा उद्योगच होऊन राहिला होता त्याच्या खातरच त्यानें आपलें दर्शन सजविलें. इतर प्रतिष्ठित दर्शनकारांनीं झालें तरी एकमेकांवर थोडी का राड उडविली आहे ? थोडा का रंगपंचमीचा किंबहुना धुळवडीचा खेळ ते खेळले आहेत ? त्यांतलाच चार्वाक हाहि एक ! अनुमानखंडनाचाच त्याचा सुप्रसिद्ध श्लोक घ्या—

विशेषानुगमाभावात् सामान्ये सिद्धसाधनात्
अनुमाभंगपंकेऽस्मिन् निमग्ना वादिदंतिनः

या श्लोकांत सिद्धांतप्रतिपादनापेक्षां विनोदबुद्धिच अधिक दिसून येते ! तसेंच चैतन्य हें देहानुबंधि आहे या चार्वाकाच्यां सिद्धांताचें समर्थन आजकालचे कांहीं प्रतिष्ठित मानसशास्त्रज्ञहि करीत आहेत. त्यांना ' बिहेव्हिअरिस्ट्स् ' असें म्हणतात !

देहात्मवाद हा जगाइतका जुना आहे. इतकेंच नव्हे, तर आजच्या काळांत त्याचा पगडा जगावर पूर्वींपेक्षांहि अधिक आहे. कम्यूनिझमच्या सिद्धांताचा आचार्य कार्ल मार्क्स याला आधुनिक चार्वाक असें कांहीं लोक म्हणतात. दोघेहि मोक्ष, धर्म, आत्मा, परलोक हीं मानीत नाहींत. पण चार्वाकाच्या इतकी मार्क्सची दृष्टि वैयक्तिक नाहीं. मार्क्स हा सुखवादी म्हणण्यापेक्षां समतावादी असें अधिक म्हणतां येईल. आणि समता म्हटली म्हणजे तींत व्यक्तीपेक्षां वर्गाची भावनाच अधिक प्रतीत होते. मार्क्स हा समतावादी म्हणण्यापेक्षांहि समाजसत्तावादी असें अधिक यथार्थतेनें म्हणतां येईल. चार्वाक हा समाजसत्तावादी खास नव्हता. त्याच्या मतें सत्तासुख झालें तरी व्यक्ति-सत्तासुख हेंच खरें ध्येय. आजच्या ' डिक्टेटर ' लोकांमध्यें राष्ट्रीय भावना असते ती सोडून दिली तर चार्वाक हा मार्क्सपेक्षां हिटलर किंवा मुसोलिनी यांना अधिक जवळ येईल. चार्वाक हा सनातन (पुराण) अर्थशास्त्राचा पंडित चांगला झाला असता. कारण या अर्थशास्त्रांत व्यक्तिसुखेच्छा व्यक्तिस्वार्थ हेंच जगांतील मनुष्यव्यवहाराचें बीज मानलें गेलें होतें. त्यांतहि धर्म व मोक्ष यांना रजा दिलेली असून, अर्थ व काम यांनाच प्राधान्य येतें.

प्रो० हिरियाण्णा यांच्या मतें तर " चार्वाकदर्शनासारखें हीन संस्कृति शिकविणारें दर्शन या देशांत केव्हांहि खरोखरच अस्तित्वांत असेल कीं काय याविषयीं शंकाच वाटते. संन्यासधर्माविरुद्ध प्रतिक्रिया या अर्थानें या दर्श-नाचा अर्थ लक्षांत येतो. पण आज जगापुढें मांडली जाते त्यापेक्षां कमी विकृत किंवा कमी हीन अशीच कांहीं शिकवण फारतर बृहस्पतीच्या दर्शनांत मुळांत असेल. "

(१३) सिद्धांतवैचित्र्य

भारतीय तत्त्वज्ञानांतील सिद्धांतवैचित्र्य हेंच भारतीय समाजाच्या सहिष्णु-

त्वेचें लक्षण म्हणून सांगतां येईल. हें वैचित्र्य लक्षांत येण्याकरितां खालील कांहीं थोडीं उदाहरणें देतों:--

परब्रह्म -- (जै०) स्वतंत्र परब्रह्म नाहीं. तीर्थंकर सर्वज्ञ आहेत. (बौ०) निर्वाण हेंच परब्रह्म. तें अच्युतपद आहे, अनंत आहे. (सां०) परब्रह्म नाहीं. पुरुष आहे तो स्वतःच्या ठिकाणीं रममाण होणारा आहे. (वै०) परमेश्वर स्वतंत्र आहे. तो जड सृष्टीचा उत्पन्नकर्ता आहे. (अद्वै०) ब्रह्म सच्चिदानंदस्वरूप, निर्गुण, विश्वाचें उपादान व निमित्तकारण आहे. जग त्याच्या मायाशक्तीनें उत्पन्न होतें. (द्वै०) परमेश्वर हेंच परब्रह्म. तो सृष्टिकर्ता पण सृष्टीहून व जीवाहून निराळा. (वि० अ०) सर्वगुणसंपन्न, सत्यसंकल्प परमेश्वर हा सृष्टिकर्ता आहे. (शु० अ०) परब्रह्म आहे आणि तेंच स्वतः सर्व ब्रह्मांड बनलें आहे.

ईश्वर--

१ चार्वाकमतीं -- ईश्वर म्हणून कोणीच नाहीं. पावसाळ्यांत गवत उगवतें तसें जग आपोआप उत्पन्न झालें आहे.

२ बौद्धमतीं -- सर्वज्ञ बुद्धाहून वेगळा ईश्वर नाहीं.

३ जैनमतीं -- सर्वज्ञ अर्हताहून वेगळा ईश्वर नाहीं.

४ सांख्यमतीं -- जीवाहून वेगळा ईश्वर नाहीं.

५ मीमांसकमतीं -- कर्मच कर्मफल देतें. तें देणारा कोणी ईश्वर नाहीं.

६ मीमांसकांचा एक वर्ग -- ईश्वर मानतो.

७ वैयाकरणमतीं -- परा, पश्यंती, मध्यमा व वैखरी या चार प्रकारच्या शब्दांच्या मुळाशीं असणारा जो ' पराख्य ' शब्द तोच ईश्वर होय. वेगळा नाहीं.

८ रामानुजमतीं -- जीवाहून वेगळा, जीवांचें नियमन करणारा, व जीवांतर्यामी असा ईश्वर आहे. तो ज्ञानस्वरूप आहे. जीववर्ग व जडवर्ग हें त्याचें शरीर आहे. तो जगाच्या उत्पत्तीचें उपादानकारण, निमित्तकारण व सहकारी कारण आहे. तो जीवाचें यदृच्छेनें स्वेच्छेनें नियमन करण्यास समर्थ असला तरी होईल तितकें जीवाचे हातून घडणाऱ्या कर्मांच्या अनुरोधानेंच नियमन करितो.

९ माध्वमतीं—ईश्वर हा जगाचें निमित्तकारण आहे, पण उपादानकारण नाहीं. तोच कर्मानुसार कर्मफल देतो.

१० नैयायिकमतीं — ईश्वर हा जगाचें निमित्तकारण आहे. उपादानकारण नाहीं. तोच कर्मफल देतो.

११ वैशेषिकांचें मत नैयायिकांप्रमाणेंच आहे.

१२ नकुलीशपाशुपतमतीं-ईश्वर आहे, तोच कर्मफल देतो, पण कर्मावर अवलंबून नसतो. म्हणजे कर्माप्रमाणेंच फल देईल असें नाहीं. कर्म हें निमित्तकारण आहे.

१३ प्रत्यभिज्ञावादी दर्शनाचें मत वरीलप्रमाणेंच आहे.

१४ पातंजल (योगदर्शन) मतीं ईश्वर हा जीवाहून बेगळा, निर्लेप, निर्गुण आहे. तो जगाचें उपादानकारण नाहीं किंवा निमित्तकारणहि नाहीं.

१५ अद्वैती शांकरमतीं परमात्मा हा निर्विशेष, निर्लेप, निर्गुण, एकटा एक व पारमार्थिक असा आहे. तो वास्तविक जगाचें उपादानकारण नाहीं व निमित्तकारणहि नाहीं. जगाला पारमार्थिक सत्यत्व नाहीं, व्यावहारिक सत्यत्व आहे. अशा जगाचें निमित्तकारण फक्त मायाउपाधीनें वेष्टित असा परमात्मा आहे. मायेच्या उपाधीमुळेंच तो जगाचें उपादानकारणहि आहे. त्याच प्रकारचा ईश्वर कर्मानुसार फल देतो.

जीवात्मा—

१ चार्वाक —चैतन्ययुक्त जिवंत देह हाच आत्मा.

२ कांहीं चार्वाकमतवादी — इंद्रियें हाच जीवात्मा.

३ ,, मन वा प्राण हाच जीवात्मा.

४ माध्यमिकबौद्ध — जीवात्मा हा शून्यमय आहे.

५ इतर ,, — ,, ,, विज्ञानरूप ,,

६ जैन — देहाव्यतिरिक्त देहाच्या आकाराचा व परिणामी नित्य आहे.

७ सर्व आस्तिकदर्शनकार — जीवात्मा कूटस्थ नित्य आहे.

८ न्यायवैशेषिक — जीवात्मा कूटस्थ नाहीं. तो जड आहे.

९ मीमांसक (प्राभाकर) — वरीलप्रमाणेंच.

१० ,, (भाट्ट) — आत्मा अंशत: जड आहे.

११ शैव, सांख्य, पातंजल, वेदांती — आत्मा केवल ज्ञानरूप आहे.

१२ सांख्य — आत्मा अंतर्बाह्य निर्गुण आहे.
१३ पातंजल, — वरीलप्रमाणेंच.
१४ द्वैतवेदांती, नैयायिक, वैशेषिक — आत्मा सगुण आहे.
१५ द्वैतवेदांती — जीवात्मा अणुपरिमाण आहे.
१६ बौद्ध — जीवात्म्याला परिमाण नाहीं.
१७ चार्वाक माध्यामिक बौद्ध—जीवात्मा मध्यम परिमाण आहे.
१८ सांख्य न्याय वैशेषिक पातंजल, अद्वैती—जीवात्मा विभु आहे.

सृष्टि—(जै०) मूल परमाणुरूप जड अनादि. सृष्टि स्वभावानें निर्मिलेली स्वयंभू आहे. (बौ०) कर्माच्या योगानें सृष्टीचें नामरूप दिसतें. पृथ्वी, तेज, वायु इत्यादि तत्त्वें कांहीं विकृत, कांहीं अविकृत अशीं असतात. (सां०) स्वतंत्र त्रिगुणात्मक प्रकृतीपासून पुरुषाच्या सांनिध्यानें पंचभूतात्मक सृष्टि उत्पन्न होते. प्रकृति ही अनादि आहे. (वै०) सृष्टीचें मूळ कारण नित्य व अनादि परमाणु होय. परंतु सृष्टीची उत्पत्ति व नियमन परमेश्वराधीन आहेत. (अद्वै०) सृष्टि ही चित् व अचित् रूप असून मायाशक्तीनें प्रकट होते. (द्वै०) सृष्टि सत्यस्वरूप असून अनादि नित्य परमाणूंतून परमेश्वर ती उत्पन्न करतो व चालवितो. (वि० अ०) प्रकृति उत्पन्न करून नारायण तिजमध्यें विशेष संकल्पानें प्रविष्ट झाल्यानें सृष्टि उत्पन्न होते. (शु० अ०) सृष्टि हा ब्रह्माचाच परिणाम. तिजमध्यें ब्रह्माच्या आविर्भावाप्रमाणें रूपें दिसून येतात.

कर्म—(जै०) कर्म हें जडरूप पुद्गलापासून उत्पन्न होतें व जीवाला चिकटतें. तें प्रवाही आहे. कर्म व जीव यांच्या संबंधानें संसार उत्पन्न होतो. (बौ०) कर्म अनादि आहे. त्यापासून अविद्या. तिजपासून पंचस्कंद व त्यापासून बंध होतो. (सां०) कर्मापासून अविद्या उत्पन्न होते. तिजमुळें जीव बंधनांत पडतो. (वै०) कर्म सत्य आहे, अनादि आहे. अज्ञानामुळें कर्म जीवाला दुःखकारण होतें. (अद्वै०) कर्मामुळें जीव बंधनांत पडतो. (द्वै०) कर्म अनादि. (वि० अ०) कर्म आहे. यामुळें जीवाला अविद्या जडते. (शु० अ०) कर्मामुळें जीव बंधनांत पडतो.

पुनर्जन्म—(जै०) कर्मामुळें संस्कार व त्यामुळें पुनःपुनः मरणदुःखाची प्राप्ति व पुनर्जन्म घडतो. (बौ०) मरणोत्तर कर्म उरतें, त्या भोंवतीं पंच—

स्कंद मिळतात व फिरून संस्कारविज्ञाननामरूप उत्पन्न होतात हेंच पुनः पुनः घडतें. (सां०) कर्मामुळें पुनर्जन्म घडतो. पुरुष व प्रकृति यांतील भेद कळल्यानें कर्म व पुनर्जन्म थांबतात. (वै०) अज्ञानानें कर्म व कर्मक्षय न झाल्यानें पुनर्जन्म घडतो. (अद्वै०) कर्मापासून जन्मांतर घडतें. (द्वै०) कर्मानें पुनर्जन्म घडतो. (वि० अ०) कर्मानें पुनर्जन्म घडतो. (शु० अ०) कर्मानें पुनर्जन्म घडतो.

जड सृष्टि—ही चार्वाकमतें चार भूतांच्या जड अणूंची बनली आहे. बौद्धमतें हे अणु सावयव आहेत, व जे अवयव तेच परमाणु. जैनमतें एकाच प्रकारच्या परमाणूंनीं जग मुळांत बनलें आहे. न्यायवैशेषिकमतें हे परमाणु नित्य आहेत. जैमिनी व पाणिनि असें मानतात कीं परमाणुहि अनित्य आहेत. सांख्यमतीं प्रधान हेंच जडसृष्टीचें कारण. रामानुजांचेहि मत असेंच आहे. अद्वैतमतें एक अद्वितीय जो परम आत्मा त्याची शक्ति हेंच जीवसृष्टी-प्रमाणें अजीव जड सृष्टीचें (त्याच्या आभासाचें) कारण समजावें.

(१४) दर्शनांतील वाद

दर्शनांतून आढळणारे मुख्य वाद थोडक्यांत खालीलप्रमाणें आहेत.

१ **आरंभवाद**—न्यायवैशेषिकांनीं स्वीकारलेला. त्याचा अर्थ असा—समवायि, असमवायि व निमित्त हीं तीन प्रकारचीं कारणें असतात. त्यांच्या समुदायाच्या योगानें त्या सर्वांहून भिन्न असें कार्य उत्पन्न होऊं शकतें. सृष्टीची उत्पत्ति ही तशी आहे.

२ **संघातवाद**—बौद्धांनीं (सौत्रांतिक वैभाषिक यांनीं) स्वीकारलेला. त्याचा अर्थ असा—उपादानकारणांचा समुदाय हेंच कार्य. कार्य कारणापासून भिन्न नसतें. कारणसंघात हा प्रतिक्षणीं नवानवा होत असतो. उपादान कारण हें आपला नाश करून त्यापासून कार्य उत्पन्न करितें.

३ **असत्ख्यातिवाद**—माध्यमिक बौद्धांनीं स्वीकारलेला. त्याचा अर्थ असा—कार्याला सत्‌रूपी कारण नसतें. असत् हेंच कारणरूपानें प्रतिक्षणीं भासमान होतें.

४ **आत्मख्यातिवाद**—विज्ञानवादी बौद्धांनीं स्वीकारलेला. त्याचा अर्थ असा—विज्ञानरूप आत्मा हाच प्रतिक्षणीं नव्या नव्या रूपानें भासमान होतो.

५ **परिणामवाद** — सांख्य–पातंजल–रामानुज यांनीं स्वीकारलेला. त्याचा अर्थ असा–उपादानकारण हेंच तत्त्वतः कार्यरूपानें वेगळें प्रकट होतें.

६ **विवर्तवाद** — शंकराचार्यप्रभृति अद्वैतवादी यांनीं स्वीकारलेला. त्याचा अर्थ असा–अतात्त्विक कारणाचा अन्यथाभाव हेंच कार्य.

७ **दृष्टिसृष्टिवाद** — हा विवर्तवादांतच समाविष्ट आहे. त्याचा अर्थ असा–सृष्टि ही दृष्टींत आहे तोंवरच अविद्येमुळें त्या रूपानें उत्पन्न झाली असें भासतें.

८ **प्रतिबिंबवाद** —तांत्रिकांनीं स्वीकारलेला. त्याचा अर्थ असा–आरशा-बाहेर असलेलें तोंड प्रतिबिंबरूपानें आरशांत दिसतें, त्याप्रमाणें जग हें ब्रह्मांत प्रतिबिंबित दिसतें. बिंब हें प्रतिबिंबाचें निमित्तकारण असतें; उपादान-कारण नसतें. बिंबस्थानीं असणारी माया ही ब्रह्माचे ठिकाणीं आपला संबंध उत्पन्न करून, बिंब नसतांहि प्रतिबिंब उत्पन्न करूं शकते.

९ **सत्ख्यातिवाद**—रामानुजीय द्वैतांनीं स्वीकारलेला. त्याचा अर्थ असा–ज्ञानविषय सत्यच असतो; परंतु भ्रमात्मक ज्ञान होण्याचें कारण असें कीं, प्रत्यक्ष व्यवहारांत इतर कारणांनीं विषयाचा बोध होतो. उदाहरणार्थ, दिवसां आकाशांत तारे असतांहि सूर्यप्रकाशामुळें ते दिसत नाहींत.

१० **अख्यातिवाद**—प्राभाकर मीमांसकांनीं स्वीकारलेला. त्याचा अर्थ असा–शिंप व रुपें हीं स्वरूपतः व वस्तुतः वेगवेगळीं आहेत, हें ज्ञान नस-ल्यामुळें त्यांच्या एकत्वाचें ज्ञान होणें, तीं एकच आहेत असें वाटणें, असेच आणखी कांहीं आहेत.

(१५) तत्त्वज्ञानाचा त्रोटक इतिहास

तत्त्वज्ञानचिकित्सा हा एक प्रकारें रिकामपणचा उद्योग होय; पण ती त्याची निंदा नव्हे तर स्तुतिच होय. रिकामपण आधीं सहसा लाभतें कुणाला ? व लाभलें तर त्यांत उद्योग कोण करणार ? पण कोणीं जर तो केलाच तर तो निर्हेतुक, निरपेक्ष, निःस्वार्थ बुद्धीचा असण्याचा संभव आहे. आणि कोणतेंहि कर्म निःस्वार्थि निष्काम केलें तर तें शुद्ध बुद्धीचें असतें, यामुळें तें विकाररहित अशा ज्ञानापासून उत्पन्न झालेलें किंवा विकार-रहित ज्ञान उत्पन्न करणारें असें असतें; यामुळें तें श्रेयस्कर ठरतें. तत्त्वज्ञा-नाचा रिकामपणचा हा उद्योग करणारे लोक जगाच्या प्रारंभापासून "कोठें

कोठें निघालेच आहेत. आणि स्वार्थप्रेरित उद्योग करणाऱ्या तत्कालीनांचीं इतर नांवें बुडालीं असतां तत्त्वज्ञानाचा रिकामपणचा उद्योग करणारांचीं नांवें मात्र अजून स्मरलीं जातात !

तत्त्वज्ञानचिकित्सा ही सर्वस्वीं ज्ञानविषयक आणि तीहि फिरून बरीचशी अदृष्ट अशाच पदार्थासंबंधींच्या ज्ञानाविषयीं असते. यामुळें त्याची थट्टा करणें हें थोडेंसें सोपेंहि झालें आहे. तत्त्वज्ञाची थट्टा करण्याची एक आधुनिक रीत अशी—" काय हो ! तुमचें तत्त्वज्ञान म्हणजे असेंच नव्हे कां ? एखाद्या गाढ अंधाराच्या खोलींत एक काळें मांजर आहे असें सांगून तें हुडकून काढण्याला एक काळा शिद्दी मनुष्य डोळे बांधून सोडावा आणि फिरून तें काळें मांजर तर तेथें असूंच नये ! मग मौजच मौज नव्हे का ! " पण थट्टा कशाचीहि करितां येते ! हा काळ्या अंधळ्या—कोशिंबिरीचा खेळ खेळणारे लोक मिळालेच आहेत. तत्त्वज्ञानचिकित्सेला सक्त सुसंगत व खोल विचार करणारेच लोक उपयोगीं पडतात. ' येरां गबळांचें ' तें काम नव्हे.

वास्तविक जगांतील तत्त्वज्ञानाचा प्रसार लक्षांत घेतला तर तो पूर्वेकडे व पश्चिमेकडे स्वतंत्र रीतीनें पण जवळजवळ समकालीन असा होत आला आहे. सोळाव्या शतकापर्यंत तरी ही गोष्ट खरी होती. सोळाव्या शतकापासून पूर्वेकडील तत्त्वज्ञानाची वाढ खुंटली. पण पश्चिमेकडे मात्र त्यावर तेव्हांपासून सतत उद्योग चालूं आहे. त्यापूर्वीं पाहिलें तर असें दिसतें कीं, पश्चिमवाहिनी सिंधु नदी व पूर्ववाहिनी गंगानदी यांच्याप्रमाणें ज्ञानाच्या दोन मोठ्या नद्या, उत्तर आशिया खंडांतील एका उंचवट्यांत उगम पावून एक पश्चिमेकडे व दुसरी पूर्वेकडे अशा आज हजारों वर्षें वाहत आहेत. या पूर्वेकडील ज्ञानगंगेंत वैदिक बौद्ध व जैन हीं तीन तत्त्वज्ञानें मिसळलीं आहेत. पश्चिमेकडील ज्ञाननदींत ग्रीक, इटालियन व इतर युरोपियन तत्त्वज्ञानें मिसळलीं आहेत. युरोपांत तत्त्वज्ञानाचा मूळ उगम ग्रीस देशांत झाला आणि प्लेटो व आरिस्टॉटल यांचीं नांवें शंकराचार्य व गौतम यांच्या बरोबरीनें किंवा त्यांहून अधिक अशीं आजहि तिकडे स्मरलीं जातात. या पहिल्या दोन नांवांना विशेष ख्याति मिळण्याचें कारण हें कीं, युरोपियन तत्त्वज्ञानी लोकांनीं त्यांच्याच तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करून तें वाढविलें; आणि त्यांना पूर्वाचार्यां-

सारखें लेखून त्यांच्या नांवांला व स्मृतीला वैभवास चढविलें. तीच योग्यता इकडे शंकराचार्यादिकांची. पण या पाश्चात्य ज्ञानाचार्यांना पूर्वखंडांत जितका मान मिळाला तितका या पौर्वात्य ज्ञानाचार्यांना पश्चिमखंडांत मिळाला नाहीं. याचें मुख्य कारण सोळाव्या शतकानंतर तत्त्वज्ञानाची युरोपांत झालेली प्रगति व त्या अवधींत हिंदुस्थानांत झालेला त्याचा ऱ्हास ! एरवीं इकडच्या प्रमाणें तिकडेहि ज्ञानप्रवाहाला खंड पडून, जेथें वाहती नदी असावयाची तेथें सांचलेल्या कुजट पाण्याचीं डबकीं झालीं होतींच. रोमनबादशहा जास्टिनियन यानें अथेन्स शहरांतल्या सर्व शाळा व पाठशाळा सक्तीनें बंद केल्या, तेव्हांपासून एक हजार वर्षांपर्यंत युरोपांतल्या तत्वज्ञानाचे झरे आटले होते. त्यांतून कोठें झिरपा निघालाच तर तो अशुद्ध पाण्याचा निघे. या एक हजार वर्षांच्या काळांत सनातन पुराणमतवादी संकुचित नजरेच्या जुलमी ख्रिस्ती धर्माधिकाऱ्यांनीं धिंगाणा घातला. त्यांत नव्या कल्पना, स्वतंत्र स्फूर्तीचे विचार यांची निखालस मुस्कटदाबीच केली. ग्रीसमधील संस्कृति एका कारणानें नाश पावली. तर रोम मधील संस्कृति दुसऱ्या कारणानें नाश पावली. दोन्ही संस्कृतींची जातहि वेगळीच होती. ग्रीस विद्याप्रिय व ध्येयवादी होता, तर इटली हा व्यवहारदक्ष, राज्यवैभवाचा भोक्ता, व विजिगीषु होता. ही दोनहि प्रकारची संस्कृति युरोपांतल्या निरनिराळ्या देशांनीं आपापल्या मनोभूमिके-प्रमाणें उचलली. जर्मनी, इंग्लंड इत्यादि राष्ट्रांनीं प्रॉटेस्टंट धर्मपंथ व विचारस्वातंत्र्य घेतलें. फ्रान्स, ऑस्ट्रिया यांनीं रोमनक्याथेलिक धर्मपंथ व साम्राज्यवैभवाची आकांक्षा ठेवली. इंग्लंडनें ज्ञानांत ग्रीसचें व राज्यकारभारांत इटलीचें अनुकरण केलें; पण एकंदरीनें तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें पाहतां ग्रीस जगला व इटली नामशेष झाला, असेंच म्हणणें प्राप्त होतें.

ख्रिस्तीधर्मानें वाईटाबरोबर चांगलें असेंहि पुष्कळ केलें; नाहीं असें नाहीं. पण तत्त्वज्ञानाचा सर्व पाया मतस्वातंत्र्य व बुद्धिस्वातंत्र्य यांच्यावरच रचलेला असतो; आणि तें स्वातंत्र्य सोळाव्या सतराव्या शतकापर्यंत ख्रिस्ती धर्मानें ख्रिस्ती लोकांना लाभूं दिलें नाहीं. धर्ममताची पकड तत्त्वज्ञानावर बसण्याला ग्रीसच्या अखेरच्या दिवसांपासूनच प्रारंभ झाला होता. आणि तीच पुढें एक हजार वर्षें पक्की बसली. धर्माच्या जुलमी सत्तेला राजांच्या जुलमी सत्तेनें पाठबळच दिलें होतें. पण सतराव्या शतकापासून दोहोंनाहि आळा पडत

चालला आहे. या काळाचे सुमारास ज्ञान हें जें निद्रेंतून जागें होऊन बोलत उठलें, तें पूर्व संस्कारानुरूप ग्रीक तत्त्वज्ञानच बोलत उठलें. सत्यज्ञान हें पुण्य व मुक्तिदायक ही कल्पना युरोपांत ग्रीक तत्त्ववेत्ता प्लेटो याच्या मूळच्या शिकवणींतूनच निघाली.

इकडे हिंदुस्थानांत काय झालें तें पहा. वेदकालीं फारशी नाहीं, पण उपनिषद्कालापासून बऱ्याच जोरानें तत्त्वज्ञानाच्या वाढीस सुरवात झाली, ती बुद्धोत्तर कालानंतर श्रीशंकराचार्य, रामानुजाचार्य, मध्वाचार्य यांच्यापर्यंत टिकली. या दरम्यानच्या काळांत सर्व वैदिक व अवैदिक दर्शनांना पालवी फुटून फुलें येऊन फळेंहि धरलीं. परंतु पुढें हिवाळ्यांतल्याप्रमाणें, तत्त्वज्ञानाच्या झाडांची पालवी गळून त्यांच्या शाखांचे शुष्क खराटे वादाच्या वाऱ्यानें हलून आवाज करूं लागले. युरोपाप्रमाणें इकडे मतस्वातंत्र्याला मध्यवर्ती राजकीय किंवा धार्मिक अधिकाऱ्यांचा कांटेलगाम नव्हता. पण इकडे वरील स्थिति येण्यास दुसरेंच एक कारण तितकेंच प्रभावी झालें. तें म्हटलें म्हणजे मनुष्याची समाधानवृत्ति व आत्मनिरततेची पराकाष्ठा. देश स्वावलंबी व संसाराच्या गरजांच्या दृष्टीनें सुखी असला म्हणजे मग बाहेरच्या जगाकडे तो कशाला आस्थेनें पाहील ? आणि त्यानें तसें न पाहिलें म्हणजे त्याच्या ज्ञानांत कशानें भर पडेल ? आतां ऋषिकालीं देखील मनुष्यमात्रांत ही समाधानता असेलच. पण कोठेंहि, नवीन वसाहतवाल्यांच्या अंगीं व त्यांच्या बुद्धींत तरतरीतपणा असतो. तसा ऋषिकालीन हिंदी लोकांमध्यें होता. त्यांनीं पर्यटनें प्रवास नुकतेच संपविले असतील. किंवा त्यांचे ते अद्यापि सुरूहि असतील. अशा वेळीं मन जागृत असतें, परिस्थिति नवी असल्यानें मनावर संस्कार नवे नवे नको नको म्हटलें तरी होत असतात. पण ही स्थिति पुढें मात्र राहिली नाहीं. प्रवासयुग संपलें. ठिकठिकाणीं वसाहती कायम होऊन राज्येंहि स्थापिलीं गेलीं. नवा देखावा नाहीं, नवी परिस्थिति नाहीं, यांमुळें मनोवृत्ति सहजच स्थगित झाली असावी. गौतमबुद्धानें धर्मक्रांति केली, तिनें मात्र मोठीच खळबळ उडाली. आणि फिरून बौद्धधर्माचा पाडाव होऊन त्याची या देशांतून हकालपट्टी होईपर्यंत ज्ञानचर्चेची नवजागृति टिकली. पण तें संकट गेल्यावर फिरून पूर्वीची शांतता व शिथिलता हीं जागच्या जागीं येऊन बसलीं. मुसलमानी अमदानींत काशी, पैठण, नवद्वीप, मिथिला अशा

कांहीं निवडक ठिकाणीं विद्या केंद्रीभूत झाली होती. पण तेथेंहि पठन-पाठन व प्रबंधनिर्मिति सुरू असली तरी आयत्या पिठावर रेघा ओढण्यासारखीच होती. टीका, वृत्ति, अशा प्रकारचे शिक्षणोपयोगी ग्रंथ निर्माण होत. परंतु स्वतंत्र खास विचार निर्माण करण्यापेक्षां वाद उपस्थित करावयाचे किंवा जिंकावयाचे अशा स्वरूपाचीच ती एकंदर चळवळ असे.

(१६) तत्त्वज्ञान व भौतिक शास्त्रें

गेल्या शतकाच्या मानानें मनुष्याचें या शतकांतलें ज्ञान पुष्कळच वाढलें आहे यांत शंका नाहीं. पण ही तुलना फक्त शास्त्रीय ज्ञानापुरतीच ठरेल. या शास्त्रीय ज्ञानाच्या अनुषंगानें तत्त्वज्ञानाचीहि प्रगति झाली आहे; नाहीं असें नाहीं. त्या तत्त्वज्ञानानें कांहीं नवे प्रश्न उपस्थित केले आहेत; कांहीं नव्या उपपत्ति सांगितल्या आहेत; व कांहीं जुन्या कल्पना खोट्या किंवा निराधार म्हणून ठरविल्या आहेत. तथापि कोणच्याहि अंतिम प्रश्नासंबंधानें पुढें गेलेल्या या तत्त्वज्ञानानें निश्चयात्मक असे सिद्धांत मांडलेले नाहींत. शास्त्राप्रमाणें तत्त्वज्ञानहि “ वाट पुसतच ” चाललें आहे. पण पूर्वी एक वेळ या दोहोंमध्यें जो विरोध आहे असें वाटत असे तो बराचसा जाऊन दोघांची समजूत पूर्वींपेक्षां अधिक पडत चालली आहे. आणि दोघांची गट्टीहि पूर्वींपेक्षां अधिक होऊन, कांहीं एका समजुतीनें व सहकारितेच्या इच्छेनें, शास्त्र व तत्त्वज्ञान हीं आपापलें संशोधन करीत आहेत.

संशोधन म्हटलें म्हणजे तो केव्हांहि प्रयत्नच. सिद्धि असें नांव त्याला केव्हांहि देतां येत नाहीं. शास्त्र व तत्त्वज्ञान या दोघांनींहि सुरू ठेवला आहे तो प्रयत्नच होय. या प्रयत्नांत दोघांनींहि कामें वांटून घेतलीं आहेत. तीं अशीं कीं, शास्त्रांनीं आपल्या पद्धतीनें नव्या गोष्टी प्रत्ययास आणाव्या; तत्त्वज्ञानानें त्या लक्षांत घेऊन, अद्यापि न सुटलेल्या अशा प्रश्नांचीं नवींनवीं उत्तरें (पण तींहि अर्थात् तात्पुरतीं म्हणूनच) सुचवीत जावीं; व त्या उत्तरांचीं कारणेंहि शक्य तितकीं समजावून देत जावीं. पण सर्व शास्त्रांचे शोध व त्यांच्या विचार-पद्धति जमेला धरूनहि तत्त्वज्ञान हें आपल्या स्वतंत्र विचाराच्या पद्धति म्हणून कांहीं शिलकी ठेवतेंच; व त्यांत मात्र भौतिक शास्त्राचें संशोधन आपणांस फारसें उपयोगीं पडणार नाहीं, अशी त्याची समजूत असते. भौतिक शास्त्रांचे विषय बांधीव, रेखीव, व मर्यादित असे असतात. म्हणून

त्यांचे एक प्रकारचे खाने किंवा खातीं बनतात; व या प्रत्येक खात्यांत जो तो शास्त्रज्ञ आपापलें काम स्वतंत्र करीत राहतो. मोटारीच्या कोणत्याहि कारखान्यांत, त्यांतील प्रत्येक भाग बनविण्याचा एक छोटा कारखाना असतो. मात्र त्या सर्वांना अशा पद्धतीनें जागा दिलेली असते कीं, एका खात्यांत मोटारीखालचा भाग तयार होऊन तो पुढच्या खात्याशीं आला, म्हणजे त्या खात्यांत तयार होणारा भाग त्याला जोडला जावा. त्यानंतर तिसऱ्या खात्यांत हे दोन भाग येऊन तिसरा भाग जोडला जावा. आणि अशा क्रमानें मोटारीचे भाग जोडले जात जात शेवटच्या खात्यांतून ती बाहेर पडली म्हणजे लगेच तींत बसून ती चालवितां यावी. या दाखल्यांतल्याप्रमाणेंच तत्त्वज्ञान ही एक सबंध मोटार होय; व निरनिराळ्या शास्त्रांतील सिद्धांत हे त्या मोटारीचे भाग होत. म्हणून कोणत्याहि एका शास्त्राच्या खात्यांत काम करणाऱ्या शास्त्रज्ञानें एकंदर—मुख्यतः विश्वाच्या उपपत्तीसारखे—विचार आपल्या डोक्यांत घेण्याचें कारण नसतें. तो आपल्यापुरतें पाहील. कोणी पृथ्वींतील गर्भाचा शोध करील; कोणी पृथ्वीच्या पृष्ठभागाचा शोध करील; कोणी वनस्पतीचा अभ्यास करील; कोणी प्राणिशास्त्राचा अभ्यास करील; कोणी आकाशांतील अनंत गोल, त्यांचें स्वरूप, त्यांचीं परिभ्रमणें यांचा शोध करील, कोणी विद्युत–मॅग्नेटिझम् इत्यादि अमूर्त शक्तींचा किंवा ईथरसारख्या अमूर्त द्रव्यांचा शोध करील, पण अखिल सृष्टि किंवा विश्व यांचें समग्र स्वरूप, किंवा अखंड वृत्तांत, यांचा सर्व बाजूंनीं एकदम साकल्यानें विचार करणें शिल्लकच उरतें; व तें काम तत्त्वज्ञानाचें होय. या तत्त्वज्ञानाची कचेरी सगळ्या शास्त्रांच्या कार्यगृहांच्या बाहेर वेगळी प्रमुख ठिकाणीं असते. आणि प्रत्येक शास्त्रज्ञ आपापल्या चालू कामाचा ताजा रिपोर्ट या कचेरींतील अधिकाऱ्याला आणून देत असतो. हे भौतिक-शास्त्रीय रिपोर्ट पूर्वींहून हल्लीं फारच विस्तृत व महत्त्वाचे असे येऊं लागले आहेत. पण त्या मानानें मनुष्याचें अतींद्रियज्ञान, धर्मभावना, नीतिविषयक कल्पना, व विशेषतः मनुष्यस्वभावाचें ज्ञान आणि ललितकला, यांच्या संशोधनाचे व वाढीचे रिपोर्ट तितके विस्तृत व महत्त्वाचे नाहींत. भौतिक शास्त्रज्ञ शास्त्रीय ज्ञान वाढवूनच थांबला नाहीं; तर ज्ञानाच्या कारखान्यांतील मुख्याधिकारी जो तत्त्वज्ञानी त्याला काय हवें, काय नको याचें ज्ञान झाल्यामुळें, आपल्या खास कामाच्या रिपोर्टांबरोबर तत्त्वज्ञान-

विषयक अशी एखादी लहानशी पुरवणीहि जोडून तो पाठवितो; पण या पुरवणीच्या विषयांत बोलण्याचा आपला खरा अधिकार नाहीं अशा नम्र भावनेनें !

आतां या तत्त्वज्ञानाच्या कचेरींत हल्लीं काय घालमेल चालली आहे तें थोडें पाहूं. एका शब्दांत मुख्य गोष्ट म्हणून सांगावयाची तर ती अशी कीं, एकोणिसाव्या शतकांत भौतिक शास्त्रज्ञांनीं सृष्टीच्या अंतिम घटकांची व सत्य स्वरूपाची म्हणून जी कल्पना केली होती, ती बहुतेक सगळी ढासळून गेली आहे. पूर्वीं जड सृष्टीच्या जडत्वाबर फार भिस्त होती, ती हल्लीं नाहींशी होऊन जड सृष्टि अशी कांहींच जाग्यावर उरली नाहीं. म्हणजे मूर्त व जड असें जें जें वाटत होतें, ती वास्तविक अमूर्त व चंचल अशा शक्तीची एक प्रकारची छायाच होय असें मत प्रस्थापित होऊं लागलें आहे. किंबहुना ही शक्तीदेखील मनुष्याच्या मनांतून उत्पन्न झालेली, केवळ आभासाची लाट किंवा लहर नसेल कशावरून असेंहि मत डोकावूं लागलें आहे. पूर्वीं ज्याला सत्य वस्तु म्हटलें जाई तो आभास, व पूर्वीं ज्याला आभास म्हटलें जाई ती सत्य वस्तु, कां नसेल अशीहि जबर शंका उपस्थित झाली आहे. यामुळें विश्वाचें कर्तृत्व किंवा विश्वाचा अंतिम हेतु हीं ठरवितांना नीति, कला, धर्म-भावना इत्यादिकांना जें महत्त्व पूर्वीं नव्हतें तें हल्लीं आलें आहे. धर्म, नीति, कला यांचे सिद्धांत खरे ठरविण्याची कामगिरी किंवा जबाबदारी अर्थातच केव्हांहि भौतिक शास्त्रावर नव्हती. आणि आजहि धर्म, कला, नीति यांचे सिद्धांत सिद्ध करण्यास आपण मदत देतों असा मोठेपणा भौतिक शास्त्रें आपणाकडे घेत नाहींत; तर भौतिक शास्त्रें हीं पूर्वीं कला, नीति, धर्म-भावना इत्यादिकांना जें मोठ्या गर्वानें म्हणत कीं, "विश्वांतील सत्य हुडकून काढण्याचा व ठरविण्याचा सर्वाधिकार फक्त आमच्याकडे आहे, तें काम इत-रांचें नाहीं," त्याऐवजीं आतां भौतिक शास्त्रें म्हणूं लागलीं आहेत कीं, "आमच्याप्रमाणें तो अधिकार तुम्हांलाहि आहे. आणि न जाणों आमच्या-पेक्षां तुमचाच हातगुण एखादे वेळीं अधिक यशस्वी ठरला तर ठरावयाचाहि! त्याचा नेम काय सांगावा?" हें खरें असेल तर ती फार मोठीच क्रांति म्हटली पाहिजे. ही उलथापालथ भौतिक शास्त्रें आनंदानें मान्य करतात हें एक प्रकारें सुचिन्हच होय. तत्त्वज्ञानानें मात्र शास्त्रांचा त्यांच्यापुरता अधि-

कार केव्हांहि अमान्य केला नव्हता; म्हणून शास्त्राकडून मिळणाऱ्या या नव्या मदतीचा स्वीकार तत्त्वज्ञान मोठ्या आनंदानें करीत आहे. तसेंच घरच्या जाणत्या माणसानें मुलांचें भांडण तोडावें त्या रीतीनें निरनिराळ्या भौतिक शास्त्रांचे शोध व सिद्धांत परस्परविरोधी ठरूं पाहूं लागले तर तत्त्वज्ञान हें त्या विरोधाचा परिहार किंवा समन्वय करण्याचा प्रयत्न करितें.

(१७) अध्यात्मशास्त्र व भौतिकशास्त्र

भरतखंडांत अध्यात्मज्ञानाचा अभ्यास फार पुरातन कालापासून चालत आला आहे. आणि या ज्ञानांत आम्हां हिंदुस्थानवासी लोकांची प्रगति इतर लोकांहून पुष्कळच अधिक झाली होती असें आमचें आम्ही तर मानतोंच, पण परराष्ट्रीय विद्वानहि पुष्कळ अंशीं कबूल करतात. म्हणून त्याचें भूषण आपल्याला मानण्याला कांहींच हरकत नाहीं. पण दुर्दैवानें दुसरे पक्षीं, आमचें भौतिक शास्त्राचें ज्ञान व अभ्यास हीं इतकीं कमी आहेत कीं, त्या बाबतींत आम्ही युरोपियन राष्ट्रांच्या पासंगालाहि पुरणार नाहीं. वास्तविक आमच्या अध्यात्मज्ञानाच्या श्रेष्ठपणाचें भूषण मानणारांमध्येंच, आमचें हें भौतिकशास्त्रज्ञानासंबंधीं अज्ञानाचें दूषण मान्य करण्याइतका प्रांजलपणा असावा ! हीं दोन्हीहि करील तोच मनुष्य न्यायबुद्धीचा म्हणतां येईल. परंतु दुर्दैवांत दुर्दैवाची भर अशी कीं, भौतिक शास्त्रासंबंधीं हिंदी लोकांचें अज्ञान अतिशय गाढ आहे हें कबूल करण्याचें बाजूसच राहून, या अज्ञानाचा प्रश्न निघाला असतां, ही अध्यात्मज्ञानाची श्रेष्ठता पुढें आणून वेळ मारून नेण्याची, व वरती प्रौढी मिरविण्याची संवय पुष्कळ विद्वानांमध्येंदेखील दिसून येते. ही गोष्ट फार वाईट आहे. या संवयीचा दुष्परिणाम असा होतो कीं, आमच्या भौतिकशास्त्रविषयक अज्ञानाचा खेद वाटून तें दूर करण्याच्या प्रयत्नास लागण्याची जी बुद्धि एरव्हीं झाली असती, तीहि होत नाहीं.

वास्तविक अध्यात्मज्ञान आणि भौतिकशास्त्रज्ञान या गोष्टी अगदीं स्वतंत्र असून त्यांतील एक दुसऱ्याची जागा केव्हांहि घेऊं शकत नाहीं. भगवद्गीतेनें व उपनिषदादि ग्रंथांनीं ज्ञान व विज्ञान या दोन गोष्टी स्वतंत्र मानल्या आहेत. गीतेच्या १८ व्या अध्यायांत ज्ञानाची व्याख्या अशी केली आहे— ‘ सृष्टींतील अनेक व्यक्त पदार्थांत एकच अव्यक्त मूळ द्रव्य आहे हें ज्यानें समजतें तें ज्ञान. ’

सर्वभूतेषु येनैकं भावमव्ययमीक्षते ।
अविभक्तंविभक्तेषु तत् ज्ञानं विद्धि सात्त्विकम् ॥

तसेंच गीतेंत विज्ञानाची व्याख्या अशी केली आहे–' एकाच मूलभूत अव्यक्त द्रव्यापासून भिन्न भिन्न अनेक व्यक्त पदार्थ प्रत्येकीं कसकसे निर्माण झाले हें ज्यानें समजतें तें **विज्ञान** होय. '

यदा भूतपृथग्भावं एकस्थमनुपश्यति ।
तत एव च विस्तारं ब्रह्म संपद्यते तदा ॥

अशा रीतीनें अनेकत्व व एकत्व या दोन तत्त्वांचा परस्परसंबंध दोन रीतींनीं प्रस्थापित होतो व जाणावा लागतो. आधार तोच, पण मनाचे व्यापार दोन प्रकारचे. एक अनेकत्वांतून एकत्व पहाणें; व दुसरा, एकत्वांतून अनेकत्व पहाणें किंवा एकत्वापासून अनेकत्व कसें निर्माण झालें हें जाणणें. घरांतील जिना हा एकच पदार्थ असतो, व त्याच्या त्याच पायऱ्यांचा उपयोग आपण चढण्याकरितां व उतरण्याकरितां करितों तेव्हां फक्त क्रिया दोन प्रकारच्या होतात. या दोनहि प्रकारच्या क्रियांना जिना ही एकच वस्तु उपयोगीं पडते. आणि चढून वर जाणें व उतरून खालीं येणें या दोनहि क्रिया अवश्य असतात म्हणूनच जिन्याची सार्थकता सिद्ध होते. ज्ञान म्हणजे अध्यात्मज्ञान, आणि विज्ञान म्हणजे वस्तुविषयक ज्ञान असें म्हटल्यास हीं दोन्ही परस्परांचीं पूरक आहेत, व या दोहोंनाहि एकंदर सृष्टि हेंच साधन होय. जग पाहूनच विश्वाची उभारणी कशी होते याविषयीं चढती मांजणी लावून अनेकत्वांतून एकत्व सिद्ध करावयाचें, व उलट उतरती मांजणी लावून सृष्टिज्ञानानेंच एकत्वांतून अनेकत्व सिद्ध करावयाचें, म्हणजे तें सिद्ध कसें आहे याची प्रचीति घ्यावयाची. अर्थात् उभारणीशिवाय संहारणी हा शब्द व्यर्थ व संहारणीशिवाय उभारणी हा शब्द व्यर्थ होईल.

ही फोड जाणते लोक आपल्या मनाशीं करूं शकतात. पण दुसरे एक प्रकारचे लोक असे आहेत कीं विज्ञानाच्या बाबतींतलें आपलें न्यून झाकून टाकण्याकरितां तात्त्विक म्हणजे अध्यात्मज्ञानाची स्तुति ते वेळीं अवेळीं करीत बसतात. ही गोष्ट इतक्या थरापर्यंत जाऊन पोंचते कीं, " आत्मा तेवढा खरा म्हणून आत्मज्ञान हेंच काय तें खरें ज्ञान. आणि जग सृष्टि ही निवळ माया, आभास, मृगजळ; अर्थात् त्याचें ज्ञान हें मिथ्या ज्ञान, म्हणून

विज्ञान हें टाकाऊ, वृथा शीण देणारें ज्ञान " असा बहाणा ते करितात. पण असें करण्याचें कारण नाहीं. कां कीं, अध्यात्मज्ञानाची महती कोणीच नाकबूल करीत नाहीं. अंतिम स्वरूपांत सत्य काय आहे हें जर बरोबर बिनचूक निदान सर्वसंमत रीतीनें कळलें तर तें इष्टच आहे. पण हें सत्य हुडकून काढण्याला विज्ञान हें प्रतिबंध न करितां उलट मदतच करणार नाहीं काय ? आज भौतिक तत्त्वज्ञान किंवा शास्त्र यांचा प्रयत्न इतकाच आहे कीं, वस्तुज्ञानाच्या स्वरूपांत पृथक्करणाच्या रीतीनें अधिकाधिक खोल शिराबयाचें; अधिकांत अधिक वस्तूंचे अधिकांत अधिक गुणधर्म प्रयोगांनीं किंवा अनुभवांची नोंदणी व वर्गीकरण करून समजून घ्यावयाचे; आणि या निरनिराळ्या वस्तुधर्मांच्या ज्ञानानें, तात्पुरते कां होईना, जे सिद्धान्त सुचतात किंवा सिद्ध झालेसे वाटतात ते परस्परांना लावून ताडून पाहून, हें एकंदर ज्ञान कितपत सुसंगत किंवा कितपत विसंगत आहे हें अजमावयाचें. इतकीच भौतिक शास्त्राची महत्त्वाकांक्षा आहे. अध्यात्मज्ञानाला पदच्युत करण्याची भौतिकशास्त्राला महत्त्वाकांक्षा नाहीं.

जग हें मिथ्या असेल किंवा मायामय किंवा स्वप्नवत् असेल ! म्हणजे ज्याला आपण सृष्टि म्हणून म्हणतों तो केवळ आभास असून त्याचें अधिष्ठान कांहीं वेगळेंच असेल. पण " यथा यक्षः तथा बलिः " या न्यायानें या खोट्या मानलेल्या जगांतील जे अंतर्गत व्यवहार ते परस्परापुरते तरी खरे आहेत असें मानून त्यांची प्रचीति पाहूं गेल्यास ती मोठीशी चूक होणार नाहीं. ' गजो मिथ्या ! मम पलायनं अपि मिथ्या ! ' ही गोष्ट प्रसिद्धच आहे. अंतिम स्वरूपांत गज हा आभास ठरेल तर पलायनहि आभासच ठरेल. परंतु जोंपर्यंत हा मायामय गज असेल आणि तो अंगावर आला अशी बुद्धि असेल, तोंपर्यंत पायांनीं पळूनच त्याचा परिहार केला पाहिजे. स्वप्नांत सावकारीचा व्यवहार केला तरी, तें स्वप्न म्हणून कांहीं, दोन आणि दोन हे चार होण्याऐवजीं पांच होऊं शकत नाहींत. ऐन्स्टिन यानें सिद्धान्तरूपानें हल्लीं मांडलेली अंतिम सापेक्षता, खरी ठरेल तर ठरो. त्यानें आपलें कांहींच बिघडत नाहीं. परंतु ज्या जगांत आपण वावरतों त्या जगांतील वस्तूंची परस्परसापेक्षता, जी आज आपणांला दिसते ती, व्यवहारापुरती तशी घेऊन चाललेंच पाहिजे. या दृष्टीनें पहातां भौतिकशास्त्रांतील संशो-

धनाचे प्रयत्न व्यर्थ ठरत नाहींत. जग हें मिथ्या आहे असें तोंडानें म्हणत म्हणत इतर रीतीनें सांगोपांग संसार करण्याला जर कांहीं कमी पडत नाहीं, तर संसाराइतकीच जिची महती त्या विद्येची गोष्ट घेतली असतां ती एक प्रकारची विद्या आम्हा हिंदी लोकांत कमी आहे—भौतिकशास्त्रज्ञानांत आम्ही फार मागासलेले आहों—असें कोणीं म्हटलें तर ती खरी गोष्ट सरळ कबूल न करितां, आमच्या अध्यात्मज्ञानाच्या श्रेष्ठतेचें घोडें पुढें आणणें ही केवळ आत्मवंचना होय. होय ! जग मिथ्या आहे ! तरी पण प्रकृतीपासून निर्माण झालेली व्यक्त स्वरूपाची सृष्टि, बुद्धि, अहंकार, ज्ञानेंद्रियें, कर्मेंद्रियें, तन्मात्रें व महाभूतें हीं सर्व खरीं असल्यासारखीं मानूनच सर्व व्यवहार आपण करितों ना ? आणि ब्रह्मज्ञान किंवा अध्यात्मज्ञान, म्हणजे आत्मस्वरूपाच्या अंतिम स्थितीचें सात्त्विक ज्ञान, हाच जरी मोक्ष असें आपण मानिलें—व त्या मोक्षामुळें पुढील जन्ममरणाची उपाधि जरी टळण्यासारखी असली—तरी लोकसंग्रहाकरितां कां होईना ज्ञानी पुरुष जें कर्म अवश्य म्हणून किंवा आपाततः करीत रहातात तें कर्म, सद्यः सत्य मानून चाललेल्या जगांत किंवा सृष्टींतच घडावयाचें असतें. म्हणून त्या सृष्टीचें यथार्थ विज्ञान अवश्यच ठरतें. अद्वैती, द्वैती, विशिष्टाद्वैती, सांख्य, मीमांसक, वैशेषिक, योगी व भक्त हीं सर्व जोंपर्यंत मनुष्यें आहेत तोंपर्यंत (त्यांच्या तात्त्विक विचारसरणींत फरक पडला तरी) त्यांच्या देहरचनेंत व देहधर्मांत फरक पडूं शकत नाहीं. हे सर्व लोक पायानें चालतात, डोळ्यांनीं बघतात, जिभेनें रस घेतात, बुद्धीनें व भावनेनें मिळून कर्तव्याकर्तव्याचा विवेक करितात, सुखाचा स्वीकार करितात, दुःख टाळण्याचा प्रयत्न करितात, त्या अर्थीं अध्यात्मवादी व विज्ञानवादी यांना सृष्टि ही सारखीच उपयुक्त ठरते. अर्थात् तिच्यासंबंधीं त्यांचे प्रकट किंवा गूढ विचार व व्यवहार एकाच स्वरूपाचे असणार. या दृष्टीनें पहातां भौतिकशास्त्रानें वरील सर्वांना सारखेंच लेखून निःपक्षपात बुद्धीनें त्यांची सारखीच सेवा केली आहे. म्हणजे आत्मज्ञानसंशोधनाला त्यानें मदतच केल्यासारखें होईल.

सुधारलेला काळ घ्या किंवा तत्पूर्वीचा रानटी स्थितीचा काळ घ्या, मनुष्याचें वर्तन एकच प्रकारचें होतें. म्हणजे तो एकीकडे वस्तुसृष्टि आहे तशी खरी घेऊन चालत असतां, व त्या भावनेनें सर्व व्यवहार करीत असतां,

दुसरीकडे जगाकडे तो आश्चर्यभावनेनें पहात होता; व या सर्वांच्या मुळाशीं काय आहे, किंवा या सर्वांचें स्वरूप दिसतें त्याहून खरोखरच कांहीं भिन्न आहे कीं काय, हें हुडकून काढण्याचा प्रयत्न तो करीत आला आहे. जेव्हां पदार्थविज्ञान मागासलेलें होतें तेव्हां मनुष्याच्या उपपत्त्या बेगळ्या होत्या; व आज तें विज्ञान वाढीला लागल्यामुळें त्याच्या उपपत्त्या वेगळ्या झाल्या आहेत इतकेंच. परंतु उपपत्ति व सिद्धांत मांडून सृष्टिग्रंथाचा अर्थ व अन्वय लावण्याची त्याची महत्त्वाकांक्षा एकाच स्वरूपाची होती. पूर्वीं तो पौराणिक पद्धतीनें किंवा अलंकारिक पद्धतीनें आपली उपपत्ति मांडीत असेल, तर आज वस्तुज्ञानाच्या आधारावर प्रयोगनिष्ठतेनें तो आपली उपपत्ति भौतिक पद्धतीनें मांडतो. पूर्वीं ढगांतून पाऊस पडलेला पाहून तो म्हणाला असेल कीं, 'इंद्र आपल्या गोठ्यांतील गाईंच्या धारा काढतो आहे.' ही उपपत्ति काय, आणि मेघांच्या गडगडाटाविषयीं 'आभाळांत एक म्हातारी आहे ती हरभरे भरडते' ही मुलांची उपपत्ति काय, सारखीच. पण त्याऐवजीं आजचा शास्त्रज्ञ हा अंतराळांतील वातचक्रांचे नियम, शीतोष्णादि सृष्टिगुणांचे परिणाम, इत्यादिकांच्या आधारानें ढगांची उपपत्ति कांहीं वेगळीच सांगतो. आतां कोणी म्हणेल कीं, विज्ञानाच्या शाळेंत वरच्या वर्गांत मनुष्य गेला असें यावरून ठरलें तरी, त्याला सृष्टीचें अंतिम सत्य कळलें कशावरून ? अर्थात् ही शंका व हा प्रश्न रास्त आहे. परंतु असल्या अंतिम स्वरूपाच्या प्रश्नामुळें विज्ञानाच्या प्रगतीला थांबण्याचें कारण नाहीं, व त्या प्रगतीची किंमत कमी ठरत नाहीं. उलट तिची किंमत अधिक वाढते हें कबूलच करावें लागतें. कारण विज्ञानाची बैठक कल्पनेवर नसून अनुभवावर आहे. इतकेंच नव्हे तर, विशिष्ट परिस्थितींत तोच तोच अनुभव स्वतःला घेण्याची व दुसऱ्याला प्राप्त करून देण्याची पात्रता आधुनिक शास्त्रज्ञांना आलेली आहे. आत्म-प्रतीति ही ज्याची त्याची वेगळी असेल, पण भौतिकप्रतीति ही सर्वांची एकच असली पाहिजे, व ती तशी असेल तरच शास्त्रज्ञ तें सिद्ध किंवा सत्य मानतात.

(१८) तत्त्वज्ञानाचा उपयोग

जुन्या काळीं मनुष्यदेह व संसार यांची शक्य तितकी निंदा व त्यांचें ओंगळ स्वरूपांत वर्णन करून मनुष्याला प्रवृत्तीकडून काढून निवृत्तीकडे, व

संसाराकडून काढून ईश्वराकडे, वळविण्याची पद्धत असे. तेंच काम हल्लीं दुसऱ्या एका रीतीनें, पण तितक्याच यशस्वी रीतीनें करितां येतें. ती रीति म्हणजे भौतिक शास्त्रांनीं माहिती करून दिलेल्या गोष्टींचें वर्णन करून. फरक इतकाच कीं, जुन्या वर्णनानें मनुष्याला आपल्या निर्मात्याविषयीं राग येऊन अनादर उत्पन्न झाला असता; तर नव्या वर्णनानें त्याचा मोठेपणा व त्याचें कर्तृत्व यांच्याविषयीं आश्चर्य व कौतुक वाटून, शिवाय ज्ञानाची लालसा वाढते. ज्या ब्रह्मज्ञानाविषयीं येवढा अट्टाहास, तें मिळविण्याच्या कामीं जुनीं सर्वच्या सर्व साधनें शिल्लक असून शिवाय जीं नवीं उपलब्ध झालीं आहेत त्यांनीं त्या कार्यसिद्धीला फारच मोठी मदत केली आहे. शास्त्रज्ञानानें मनुष्याची लांबी–रुंदी–उंची वाढलेली नाहीं. पण त्याच्या मनाचा विकास पुष्कळच अधिक झाला आहे. जुन्या संसारनिंदेनें विषाद उत्पन्न होऊन वैराग्याला मदत होई; पण नव्या सृष्टिवर्णनांनीं ईश्वराच्या कर्तृत्वाची करामतीची विशाल कल्पना येऊन, मनुष्याला आपला क्षुद्रपणा अधिक आनंददायक रीतीनें पटतो. म्हणून जुन्या वैराग्योपदेशाला विध्वंसक आणि नव्याला विधायक असें नांव देतां येईल.

कोणताहि ' उपयोग ' हा दोन प्रकारचा असतो. तात्त्विक व व्यावहारिक. पैकीं तत्त्वज्ञानाचा उपयोग नुसता तात्त्विक आहे ? किंवा तात्त्विक व व्यावहारिकहि आहे ? किंवा नुसता व्यावहारिकच आहे ? असा प्रश्न सहजच सुचतो. पण त्याचीं उत्तरें खुद्द तत्त्वज्ञानी म्हणविणाऱ्या लोकांनींच निरनिराळ्या प्रकारचीं दिलेलीं आहेत. कोणी म्हणतो, " तत्त्वज्ञानानें अंतिम तत्त्वांचें आकलन झालें म्हणजे तेंच परम फळ होय; आणि तें पदरांत पडलें म्हणजे मग त्या ज्ञानापासून कांहीं व्यावहारिक लाभ होईल कीं नाहीं याविषयीं विचार करणें किंवा चिंता वाहणें हें अप्रयोजकपणाचें ठरेल. " दुसरा कोणी म्हणेल कीं, " तत्त्वज्ञान झालें म्हणून काय झालें ? त्याचा अनुभव ' याच देहीं याच डोळां ' मिळाला तर उपयोग. एरवीं अंतिम तत्त्वें कळलीं न कळलीं सारखींच. तें ज्ञान असेल पण तें शुष्क ज्ञान होय. " पण तिसरा कोणी म्हणेल कीं, " तत्त्वज्ञानापासून दोन्हीं फळांची अपेक्षा करणेंच योग्य होईल. कारण अंतिम तत्त्वांच्या ज्ञानाला जर जगाच्या प्रत्यक्ष व्यवहारांत शहाणपणाचें प्रत्यक्ष फळ आलेलें दिसणार नाहीं तर तें ज्ञान जसें फुकट,

तसेंच नुसत्या व्यावहारिक शहाणपणाच्या घमेंडीवर जर मनुष्य स्वत:ला कृतार्थ मानील आणि अंतिम तत्त्वांच्या ज्ञानाला झिडकारील तर त्या शहाणपणाची किंमत कमीच ठरेल. उच्च तत्त्वांचें ज्ञान आणि प्रत्यक्ष व्यावहारिक शहाणपण या दोहोंचा परस्पर नित्य असा संबंध आहे. म्हणजे त्या दोहोंपैकीं कोणतेंहि एक दुसऱ्याच्या साहाय्याशिवाय निरर्थक किंवा निष्फळ ठरेल. ''

स्वत: आमच्या मतें हें तिसरें उत्तर सर्वांत अधिक बरोबर आहे. केवळ उच्च अंतिम तत्त्वाच्या ज्ञानानें बुद्धीला स्थैर्य लाभलें तर त्या स्थैर्याची अतिशयोक्ति होऊं शकेल. उलट केवळ व्यावहारिक शहाणपणावर जो निष्ठा ठेवील त्याचें शहाणपण गतिमान् होईल. म्हणजे तो मनुष्य कर्मकुशल ठरेल, परंतु शहाणपणाच्या अस्थिरतेची, चांचल्याची, अतिशयोक्ति होऊन त्या मनुष्याच्या आचरणांत कांहीं तत्त्वच नाहीं असें होईल. अर्थात् उच्च तत्त्वांच्या ज्ञानानें उत्पन्न होणारा स्थायिभाव किंवा निष्ठा, आणि त्या निष्ठेवर अधिष्ठित असलेलें गतिमान् व्यावहारिक शहाणपण किंवा कर्मकौशल्य, यांचा एकत्र मेळ पडला पाहिजे. आणि तो तसा पडेल तेथेंच तत्त्वज्ञानाचें खरें कार्य झालें, तत्त्वज्ञानाला खरें यश लाभलें, असें म्हणतां येईल. इतर रीतींनेंहि आपणांला हेंच दिसून येतें. एखादें भौतिक शास्त्र घेतलें तर तें नुसत्या ज्ञानाची सोय करूं शकेल, व त्यांतील ज्ञान सर्वस्वीं बिनचूक व शुद्धहि असेल. पण त्याचा व्यावहारिक उपयोग पदरांत पाडून घ्यावयाचा तर त्या शास्त्राला तत्संबंधीं कलेची जोड द्यावी लागते. आणि कला म्हणजेच शास्त्र-पुरस्कृत तत्त्वाधिष्ठित कर्मकौशल्य. उदाहरणार्थ, विद्युत्‌शास्त्राचें एखादें पुस्तक वाचलें तर त्यावरून विद्युत् हें कशा प्रकारचें तत्त्व आहे ? तिची उत्पत्ति कशी होते ? तिच्या जीवनाचे नियम काय आहेत ? तिचा नाश किंवा उप-शम कशानें होतो ? हें सिद्धान्तरूपानें समजेल, किंबहुना अशा पुस्तकांत व्यवहारांतील सुखसोयींच्या कामीं वीज कशी उपयोगांत आणतां येईल याचें दिग्दर्शनहि आढळेल. परंतु तिचा तो व्यावहारिक उपयोग पदरांत पाडून घ्यावयाचा तर प्रत्यक्ष कृति करावी लागते; व तीहि कौशल्यपूर्ण रीतीनेंच करावी लागते. विद्युत्‌शक्तीचा व्यावहारिक उपयोग करण्याचें कौशल्य अनेक प्रकारांनीं प्रतीत होतें. उदा० विजेच्या रोषनाईनें शोभा व सौंदर्य निर्माण करतां येईल. विजेचा असा प्रकाश निर्माण करतां येईल कीं, त्या योगानें

रात्रीं देखील दिवसाप्रमाणें सूक्ष्म दृष्टीचीं सर्व कामें करतां यावीं. विजेपासून इतकी उष्णता निर्माण करतां येईल कीं, तींत सर्वांत कठिण पदार्थ जो हिरा तोहि वितळावा. अथवा इतर कोणत्याहि कृतीनें तत्सदृश प्रकाश किंवा उष्णता उत्पन्न करण्याला जो खर्च किंवा वेळ लागेल त्याहून कमी खर्चानें उत्पन्न केलेल्या विजेनें तेंच कार्य व्हावें. आणि हें वर वर्णिलेलें कर्मकौशल्य जर विजेच्या ज्ञानानें फलद्रूप होणार नाहीं तर तें ज्ञान घेऊन काय करावयाचें ? त्याच रीतीनें तत्त्वज्ञान व व्यवहार यांचा मेळ बसेल असेंच कांहीं तरी समीकरण सिद्ध झाल्याशिवाय तत्त्वज्ञानाला महत्त्व येणार नाहीं व व्यवहारालाहि प्रतिष्ठा रहाणार नाहीं.

या समीकरणाला कदाचित् ' कर्मयोग ' हें नांव समर्पक होईल असें वाटतें. कारण योगामध्यें ज्ञान व व्यवहार हीं दोन्ही बसूं शकतात. ज्या योग्याला तात्त्विक ज्ञान नाहीं त्याला योगी कोणीच म्हणणार नाहीं; उलट कुशल कर्माचरणाला म्हणजे ज्ञानयुक्त ' कर्माचरणालाच ' कर्मयोग हें नांव गीतेंत दिलेलें आढळतें. ब्रह्मज्ञान झालें तरी, त्यानंतर अवशिष्ट रहातें असें कांहीं कर्म असणारच. मग तें निवळ शारीरिक कर्म असो, किंवा वर्णाश्रमानें नियत केलेलें असो. किंवा लोकसंग्रहाकरितां अंगीकारलेलें लौकिक स्वरूपाचें असो. तें काम ब्रह्मज्ञान्याच्याहि हातून कुशलतेनें व शहाणपणानें झालें पाहिजे. ग्रीक भाषेंत तत्त्वज्ञानाला शहाणपण हें नांव दिलें गेलें याचा अर्थ हाच कीं, ज्ञानी मनुष्यानें देखील शहाणपणानेंच वागलें पाहिजे. मनुष्य ज्ञानी झाला म्हणून मी मनाला वाटेल तसें लोकविरुद्धहि आचरण करीन असें तो म्हणेल तर तें चालणार नाहीं. तो निःस्वार्थी असेल, किंवा कर्मफलाची आशा सोडून देऊन उदासीन वृत्तीनें तें कर्म करीत असेल; म्हणजे यशानें तो हुरळून जाणार नाहीं व अपयशानें तो मरणाच्या दारीं बसणार नाहीं. पण अशी समवृत्ति त्यानें ठेवली तरी, त्याच्या हातून घडणारें कर्म ' कुशल ' या संज्ञेला, ' शहाणपणाचें ' या नांवाला पात्र होईल असेंच असलें पाहिजे. ज्ञानी मनुष्याला कर्म उरत नाहीं म्हणून त्यानें ' बालोन्मत्तपिशाचवत् ' वागणें, किंवा ' उन्मत्तवत् नृत्यति लोकबाह्यः ' असें वर्तन करणें केव्हांहि अनिष्टच. कर्मयोग्यांचीं उदाहरणें जनकराजा किंवा स्वतः श्रीकृष्ण अशांचीं जे देतात त्यांना वरील गोष्ट कबूल करावीच लागेल. ज्ञानी व अज्ञानी

यांच्यामध्यें मुख्य फरक आहे तो ते कसे वागतात यावरूनच आहे. पंचदशींत म्हटल्याप्रमाणें " ज्ञानी व अज्ञानी हे दोघेहि या जगांत प्रारब्धकर्माच्या दृष्टीनें सारखेच होत. पण त्यांच्यामध्यें फरक हाच कीं, ज्ञानी मनुष्याला ज्ञानामुळें अंगीं धैर्य व कौशल्य येतें, व त्यामुळें त्याला कर्मक्लेश होत नाहींत. उलट, मूढ अज्ञानी मनुष्याला अज्ञानामुळें अंगीं धैर्य किंवा कौशल्य येत नाहीं म्हणून तो क्लेश पावतो. दोघे एकाच मार्गानें जात असतात. परंतु एक ज्ञानामुळें जलद वाट चालतो व दुसरा दीनबुद्धि होऊन वाटेवर थांबतो ! "

पंचदशीकारानें म्हटल्याप्रमाणें " सर्व पंडित एकत्र जमून जग हें कसें आहे याचा विचार करूं लागले तरी त्यांच्यापुढें अज्ञानच उभ राहतें. " तथापि " आकाशाचा अंत न लागला तरी पक्षी आपापल्या शक्तीप्रमाणें आकाशांत उडतातच. " हा न्याय मनुष्यकृत ज्ञानार्जनालाहि लावितां येत नाहीं काय ?

भारतीय तत्त्वज्ञान

भाग १ ला

वेदांतील तत्त्वज्ञान

आपण जगांत कोठेंहि गेलों, तरी मनुष्यस्वभाव एक प्रकारचाच आढळतो. तसाच मनुष्याच्या ज्ञानाचा इतिहासहि एकच प्रकारचा दिसून येतो. मनुष्यस्वभावांत सत्त्व रज तम या तीन गुणांचीं बीजें असतात. त्यांतील एक दुसऱ्याहून प्रबळ होऊन त्यांच्यामध्यें विषमता उत्पन्न झाली म्हणजे त्यांचा परस्पर खेळ सुरू होतो. आणि या खेळांतून मनुष्यस्वभावाचे सर्व नमुने उत्पन्न होतात व चमत्कार दृष्टीस पडतात. आपण इतिहास म्हणून वाचतों तो पुष्कळसा राजकीय स्वरूपाचा असतो. त्यांत हे नमुने मोठ्या प्रमाणावर दिसून येतात, आणि हे चमत्कारहि आश्चर्य उत्पन्न करण्यासारखे असतात. त्याचें कारण इतकेंच कीं, राजसत्तारूप शक्तीचा जोर मिळाला असतां मनुष्यस्वभावानें जीं स्थित्यंतरें घडून येतात त्यांचे परिणाम फार दूरवर जातात आणि मनुष्य राजसत्तेला जितका मोहतो किंवा वश होतो तितका तो दुसऱ्या कोणत्याहि सत्तेला वश होत नाहीं किंवा मोहून जात नाहीं. तथापि इतरत्र, म्हणजे सामाजिक प्रदेशांत, पाहावयास सांपडणारे मनुष्यस्वभावाचे नमुने किंवा चमत्कार कमी आश्चर्यजनक असतात असें नाहीं. फक्त त्यांचा इतिहास इतका बोलका नसतो; पण तो बोलका नसला तरी, सामाजिक प्रगति व स्थित्यंतरें यांचा सूक्ष्म अभ्यास करणाराला राजकीय इतिहासाइतकाच त्यांचा इतिहासहि बोधप्रद होईल.

या सामाजिक इतिहासांतील एक मुख्य भाग म्हटला म्हणजे मानवी 'ज्ञाना'च्या इतिहासाचा व फिरून या ज्ञानापैकीं एक मुख्य व महत्त्वाचा भाग म्हटला म्हणजे तत्त्वज्ञान हा होय. राजकीय इतिहासाच्या मूळांत पाहूं गेलों असतां, कुटुंब किंवा घराणें यांतील पुढाऱ्याच्या हातीं सर्व प्रकारच्या सत्तेचें एकीकरण झालेलें आढळतें. त्याचप्रमाणें ज्ञानाच्या इतिहासांत हि

आरंभीं एका विशिष्ट वर्गांत सर्व प्रकारचें ज्ञान एकीकृत झालेलें आढळतें. सत्तेची खातेवार विभागणी ही गोष्ट राजकीय इतिहासांत पुष्कळ उशिरा आलेली आढळते, त्याचप्रमाणें ज्ञानसत्तेतील खातेवारीचीहि गोष्ट घडून आली आहे. या सर्व प्रकारच्या ज्ञानसत्तांना मिळून एकच नांव आढळत नाहीं. तथापि एकाच वर्गांत व केव्हां केव्हां तर एकाच व्यक्तींत, धर्म विद्या कला काव्य भविष्य वैद्यक वगैरे प्रकारच्या ज्ञानांचें एकीकरण झालेलें आढळतें. परवांपरवांपर्यंत युरोपांत धर्म, वैद्यक व साक्षरविद्या हीं एकत्र असलेलीं पाहण्यांत येत असत. आणि आमच्या इकडेहि बहुधा तोच प्रकार होता. फार काय पण हिंदुसमाजांतील जुन्या पिढीची म्हातारी घेतली असतां तिजमध्येंहि हें एकीकरण बीजरूपानें आढळतें. ही म्हातारी गाण्यांच्या व सयमक उखाण्यांच्या रूपानें स्त्रियांकरितां लौकिक व्यवहारज्ञान ग्रथित करी. पुराणिकाच्या अभावीं मुलांना भारत रामायण आणि देवदेवता यांच्या कथा तीच सांगे. कोणच्याहि शुभ मंगलप्रसंगीं आशीर्वाद देणें याविषयीं तिचाच अधिकार असे. रागांत तिच्या तोंडून एखादा अशुभदर्शक शब्द जर निघाला तर, त्याचा परिणाम शापासारखा होण्याची भीति इतर कोणाच्याहि अपशब्दापेक्षां लोकांना अधिक वाटे. सामाजिक चालीरीतींचा व नीतीचा चांगला नमुना कोणचा हें तीच सांगे. तिच्या झोळण्यांत, स्त्रिया व मुलें यांनाच काय, पण पुरुषांनाहि वेळीं उपयोगीं पडतील अशीं औषधें हटकून सापडावयाचीं. निदान स्त्रिया व मुलें यांच्या रोगचिकित्सेंत तिचाच हातखंडा समजला जाई. आणि समाजांत जादूटोणा मणिमंत्र यांच्याविषयीं जर कोठें गुप्त विश्वास असेल तर, त्याची प्रचीति पाहण्याचें स्थानहि बहुधा तीच असे. म्हणून कुटुंबांतील सर्वांपेक्षां तिच्याठायीं इतरांची प्रामाण्यबुद्धि अधिक वास करीत असे.

जुन्या काळीं जगांत कोणत्याहि ज्ञानाचा उद्गार प्रायः काव्यरूपानें होत असे. याविषयीं कवि वाल्मीकि हें उपलक्षण घेतलें तर, त्याच्या शोकाला जसें श्लोकत्व प्राप्त झालें त्याप्रमाणें, यच्चयावत् सर्व प्रकारच्या तीव्र भावनांना, इतकेंच नव्हे, तर बुद्धीच्याहि खोल व्यापारांना श्लोकत्व प्राप्त होत असे. ही गोष्ट जशी पश्चिमखंडांत तशीच पूर्वेकडील खंडांतहि दिसून येते. मनुष्याच्या जीवनवृत्तांताचें यथार्थ स्वरूप वर्णन करणें, तसेंच त्या जीवनाचा

ग्रंथ लावून दाखविणें, या दोनहि गोष्टींचा अधिकार प्राचीन काळीं सर्वत्र कवींनींच आपल्याकडे घेतला होता. या वृत्तान्ताचें यथातथ्य स्वभावोक्तिवर्णन करणारे हे कवि, (पण त्या वृत्तान्ताच्या रूपानें जीवनाचा ग्रंथ लावून दाखविणारे हे कवि) केवळ साधे कवि नसून, नैतिक अनुशासन सांगणारे म्हणजे शास्ते विज्ञानवादी भविष्यवादी अशा बळणाचेहि असत. इटली व ग्रीस यांतील बहुतेक कवि या दुसऱ्या सदराखालीं पडण्यासारखे होते. उदाहरणार्थ, नीति व धर्म यांचें उल्लंघन करणारावर एसचिलीस यानें काव्यरूपानें तीक्ष्ण प्रहार केले. ॲरिस्टोफेनीस हा विनोदी व कोटीबाज असला तरी, ग्रीसच्या परंपरागत मोठेपणाचें वैभव सोडणें हें वाईट आहे, हें शिकविण्याचाच हेतु त्याच्या नाट्यकाव्यांचा असे. सोफॉक्लीस याचा कटाक्ष नाटकांच्या द्वारें, नीतीचे अबाधित नियम व ते उल्लंघिल्यानें होणारे भयंकर दुष्परिणाम यांचें वर्णन करण्याकडे होता. डँटे यानें परलोकाची कल्पना लोकांपुढें मांडली ती काव्यात्मक असली तरी मनाशीं कांहीं ज्ञानविषय व बोधविषय घेऊनच लिहिली होती. त्यानें विश्वस्वरूपाची चर्चा केली त्याचप्रमाणें, लुक्रेशीयस यानें परमाणुवाद व देहात्मवाद रंगविला असून परलोक व त्यांतील देवता यांच्या भीतीपासून मनुष्याला सोडविण्याचा यत्न केला. आधुनिक काळांतील जर्मन कवि गटे याचें फाउस्ट हें नाटक सर्वस्वीं तत्त्वज्ञानात्मकच आहे म्हटलें तरी चालेल. तसेंच आंग्ल कवि वर्ड्स्वर्थ व ब्राउनिंग यांना लोक कवीपेक्षां तत्त्वज्ञानीच अधिक असें समजतात. पर्शियन कवि उमरखय्याम याच्या वारुणीमदानें झिंगलेल्या प्रतिभेंतून सर्व तत्त्वज्ञानच निघालें आहे असा पुकारा कदाचित् वाजवीपेक्षां जास्तीच झालेला आढळतो. पण त्याच्या विषयवासनेंत फकिराची बेफिकिरी आणि जगाविषयींची नश्वरबुद्धि, हे तत्त्वज्ञानाचे विषय गोड भाषेनें मधून मधून रंगविलेले दिसतात यांत शंका नाहीं.

स्फुट काव्यें लिहिणारांची ही गोष्ट झाली. पण महाकाव्याचें स्वरूपच असें असतें कीं, त्यांत स्वर्ग व मृत्युलोक यांची सरमिसळ झालेली असते. त्यांतील मनुष्य व देवता या हातांत हात घालून कामें करतात. यामुळें लौकिक व अलौकिक हा भेदच उरत नाहीं. आणि एकंदरीनें विश्व हें तळहातावरील आंवळ्यासारखें आपणाला दिसावें अशी प्रत्यक्ष ज्ञानाची दृष्टि आपणांला लाभली आहे, अशा भावनेनें व विश्वासानें महाकाव्यांचे कर्ते आपलें विविध-

प्रकारचें ज्ञान काव्यांतील स्त्रीपुरुषांच्या तोंडून व त्यांच्याबरील प्रसंगांच्या वर्णनांत स्वतःच्या शब्दांनीं सांगत असतात. याविषयीं उदाहरण होमरचें ईलियड, व्यासाचें महाभारत, आणि वाल्मीकीचें रामायण हीं होत. हीं सर्व काव्यें चार दोन हजार वर्षांच्या अलीकडचीं. असें असतां त्यांची जर ही स्थिति तर त्यांहून प्राचीन काळीं रचल्या गेलेल्या किंवा निर्माण झालेल्या वेदांची स्थिति त्याहूनहि अधिक प्राथमिक स्वरूपाची असल्यास काय नवल ?

होमर व्यास वाल्मीकि यांनीं देवचरित्र मानवचरित्र यांची सरमिसळ केली याला कारण नुसती प्रतिभा नव्हे, तर प्रज्ञेनें सुसंस्कृत केलेली प्रतिभा हें होय. पण वेदकालीन ऋषींच्या ठिकाणीं प्रज्ञा व प्रतिभा यांचें स्वरूप कृत्रिम मिश्रणात्मक न दिसतां शुद्ध व एकेरी प्रकारचें दिसतें. आणि त्यांतल्या त्यांत तारतम्यानें बोलावयाचें तर, वेदांमध्यें बुद्धीचा खोलपणा किंवा तीव्रता यांपेक्षां मनोविकासाच्या प्राथमिक स्थितींतील प्रतिभा, आणि आश्चर्यानें सभोंवतालीं पाहणाऱ्या काव्यबुद्धीचा विलास अधिक दिसतो. नुकतेंच वर एके ठिकाणीं जुन्या तिसऱ्या पिढीच्या घरच्या आजीबाईचें जें उदाहरण दिलें तें सर्वच बाजूंनीं वेदांना लागण्यासारखें आहे. म्हणजे असें कीं, त्या आजीबाईविषयीं जसें नातबापणतवांचें प्रेम व प्रामाण्यबुद्धि, तशीच आजच्या ताज्या पिढीचीहि वेदांसंबंधानें आहे. मात्र त्या प्रामाण्यबुद्धीचा अर्थ शब्दशः किंवा शास्त्रीय स्वरूपाचा करावयाचा नाहीं; तर प्रामाण्यबुद्धि म्हणजे, प्रेम व आदर अशा भावनांनीं आपलेपणावर अधिष्ठित केलेली बुद्धि असाच अर्थ करावयाचा आहे. मुखाजवळील नदीच्या पात्रांत किंवा तिच्या मध्यावरहि नदींत जितका उदकसंचय असतो तितका तिच्या उगमस्थानीं असत नाहीं, ही गोष्ट सर्वस्वीं सत्यच होय. पण या विशेष प्रकारच्या गौणत्वामुळें उगमाच्या पवित्रतेला कोणच्याहि प्रकारें कमीपणा येत नाहीं. उलट नदीमुखापेक्षां नदीचा उगमच अधिक पवित्र मानला जातो. एका अर्थानें, जशीं सागरांत सर्व तीर्थें तशींच दुसऱ्या एका अर्थानें (म्हणजे खरोखर नसतांना केवळ भावनेच्या बळावर) नदीच्या उगमांतहि सर्व तीर्थांचा वास आहे असें भाविक लोक समजतात. या दृष्टीनें पाहतां वेदांमध्यें सर्वप्रकारचीं ज्ञानबीजें आहेत असा हिंदुसमाजाचा भाविकपणाचा संकेत आहे. आणि हा संकेत कोणीं अमार्मिकपणानें कसोटीला लावण्याचा प्रयत्न केला नाहीं

तर, आधुनिक सर्व प्रकारच्या व्यवहाराला कोणत्याहि प्रकारें आड न येतां, स्वाभिमानाची ऊबदार भावनाहि राखतां यावी, अशा रीतीनें वेदांचें अध्ययन किंवा समालोचन करितां येतें. हें समालोचन करितांना वैयाकरण व्याकरणदृष्टीनें पाहील, व्युत्पत्तिकार शब्दचिकित्सा करील, कवि काव्याच्या दृष्टीनें पाहील, तसेंच तत्त्वज्ञानीहि वेदांमध्यें तत्त्वज्ञान कशाप्रकारें आहे याची आदरयुक्त बुद्धीनें चिकित्सा करूं शकेल. म्हणून तशाच प्रकारची चिकित्सा येथें करण्याचें आम्हीं योजिलें आहे.

वेद हे नांवाला चार, पण खरोखर दोनच आहेत. ते ऋग्वेद व अथर्ववेद. ऋग्वेदांत नाहीं असें यजुर्वेदांत फार थोडें आहे. आणि सामवेदांत तर, ऋग्वेदांत नाहींत अशीं फक्त पाऊणशेंच सूक्तें आहेत. अथर्ववेदांत मात्र ऋग्वेदांत नसलेले असे अनेक विषय आहेत. ऋग्वेद हा प्रार्थनोपयोगी, यजुर्वेद हा यज्ञोपयोगी, सामवेद हा गायनोपयोगी, आणि अथर्ववेद हा घरगुती विधि व मंत्रतंत्रांसंबधींचे विधि यांना उपयोगी असा आहे. यज्ञांतील होता हा ऋग्वेदानें देवतांचें आवाहन करितो, अध्वर्यु हा यजुर्वेदानें यज्ञविधि करितो व उद्गाता हा सामवेदानें यज्ञप्रतिष्ठित सोमाची स्तुति करितो. वेदशाखा भिन्न झाल्या त्या केवळ वेदपठणाच्या पद्धतीनेंच.

मंत्रभागाप्रमाणें वेदांचे ब्राह्मणविभागहि आहेत. मंत्र पद्यात्मक तर ब्राह्मणें गद्यात्मक आहेत. या ब्राह्मणग्रंथांत यज्ञप्रक्रियेची चर्चा व तत्संबधींचे वाद आहेत. पण अध्यात्मविचार नाहींच म्हटलें तरी चालेल. येथून पुढें कर्ममार्ग व ज्ञानमार्ग हे भिन्न झाले. व तत्तत्मार्गदर्शक वेगवेगळे सूत्रग्रंथ झाले. कर्मपर सूत्रें तीं श्रौतसूत्रें व ज्ञानपर तीं ब्रह्मसूत्रें. ऋग्वेदाचीं ब्राह्मणें १ ऐतरेय व २ कौषीतकि. कृष्णयजुर्वेदाचें प्रमुख ब्राह्मण तैत्तिरीय हें होय. शुक्लयजुर्वेदाचा ब्राह्मणग्रंथ शतपथ नांवाचा आहे. सामवेदाचे आठ ब्राह्मणग्रंथ उपलब्ध आहेत. अथर्ववेदाचा ब्राह्मणग्रंथ गोपथ नांवाचा आहे.

यावरून हें दिसून येईल कीं, मूळ भारतीय तत्त्वज्ञान हुडकण्याची जागा ऋग्वेदसंहिता हीच होय. या संहितेचीं दहा मंडलें असून त्यांत मुख्यतः निरनिराळ्या देवतांना उद्देशून गाइलेलीं स्तोत्रें व प्रार्थना आहेत. त्यांत शुद्ध तत्त्वज्ञान, धर्म, नीति या सर्वांचे उल्लेख अप्रत्यक्ष व केवळ बीजरूपानें आहेत. त्यांचें विवेचन आधुनिक पद्धतीनें, म्हणजे सिद्धांत, तर्कानुमान, वादविवाद,

ज्ञानप्रामाण्य, चिकित्सा अशा पद्धतीनें केलेलें नसून, भावनेचे उद्गार, पौराणिक कथा व ऐतिह्य यांच्या रूपानें केलेलें आहे. मूळ भूमिका काव्यप्रतिभेची, पण काव्यांत वर्णिलेल्या गोष्टींनाच जेव्हां इतिहास मानण्यांत येतो, तेव्हां काव्याचें पुराण बनतें. हे भावनेचे उद्गार व या पुराणस्वरूपाच्या गोष्टी यांत तत्त्वज्ञानांतील मुख्य प्रश्नांचीं उत्तरें, ते प्रश्न रोखठोक उपस्थित करून दिलेलीं नसतात, तर आपणांला तीं हुडकून काढून त्या त्या प्रश्नांखालीं तीं घालावीं लागतात. एखाद्या ठिकाणीं असा एखादा प्रश्न उघड विचारलेला आढळला तर तो बहुधा नुसता विचारून सोडून दिलेलाहि असतो. म्हणजे चिकित्साबुद्धि प्रकट केलेली असते, पण तिचें समाधान झाल्याचें निश्चित विधान नसतें. वेदांत अस्पष्ट रूपानें प्रकट झालेल्या कांहीं थोड्या कल्पना पुढें ब्राह्मणग्रंथांत अधिक स्पष्ट स्वरूपाला पोंचल्या आहेत.

विश्वाचें स्वरूप आज तरी कोणाला निर्विवाद रीतीनें कळलें आहे ? पण वेदांत वर्णिलेलें सृष्टिस्वरूप साधारणतः खालीलप्रमाणें आहे. सृष्टि ही त्रिलोकात्मक आहे. पृथ्वी, अंतराळ व आकाश हे ते तीन लोक. देव हे तिसऱ्या अदृष्ट लोकांत राहतात. वारा, वीज, पाऊस हे मधल्या अंतराळांत राहतात. पृथ्वीचीं कांहीं वैदिक नांवें गुणदर्शक आहेत. मही म्ह० मोठी, ऊर्वी म्ह० रुंद, उत्ताना म्ह० पसरट, अपारा म्ह० अमर्याद इत्यादि. पृथ्वी ही चक्राकार मानली जाई. तिचें नांव परिमंडळ असेंहि होतें. चार दिशांचा उल्लेख आढळतो. पृथ्वीपासून स्वर्गाचें अंतर स्थूलपणानें घोड्याच्या एक हजार मजलींइतकें असें सांगितलें आहे ! रात्र ही सूर्याच्या दोन अंगांला आहे, किंवा सूर्य हा रात्रीं उलटा होऊन वरच्या लोकावर प्रकाशतो व दिवसां खालच्या लोकावर प्रकाशतो. किंवा, रात्रीं सूर्य (अंधारांत !) न दिसतां पश्चिमेकडून पूर्वेकडे उगवण्याला परत येतो. तारका दिवसां दिसत नाहींत. त्या रात्रीं वरुणाच्या आज्ञेनें प्रकट होतात, असे उल्लेख आहेत. अंतराळ हा एक लोकच आहे, तेथेंहि पृथ्वीप्रमाणेंच समुद्र आहेत, पर्वत आहेत, नद्या आहेत. ढगांना कोठें पर्वत म्हटलें आहे, तर कोठें त्यांतून पाऊस पडतो यावरून त्यांना दूध स्रवणाऱ्या गाई म्हटलें आहे.

सृष्टि ही कोणा कर्त्यानें हातानें निर्जीव पदार्थाप्रमाणें घडविली, किंवा ती मातापितरांच्या कारणानें सजीव प्राण्याप्रमाणें जन्मली, अशा दोन्ही

कल्पना वेदांत आढळतात. पुरुषसूक्तांतील उत्पत्तिप्रकार हा तिसराच एक प्रकार आहे. जागा आधीं मोजून मापून मग तिजवर घर बांधावें, त्याप्रमाणें सृष्टिगृह बनविण्यांत आलें अशा प्रकारचे उल्लेख आहेत. हें घर विष्णूनें मनुष्याकरितां बांधलें असा या क्रियेला हेतु आढळतो. एक सृष्ट चमत्कार दुसऱ्याच्या मागून झाला याबरून पहिला दुसऱ्यापासून कार्यकारणभावानें उत्पन्न झाला, अशी विचारसरणीहि चालविलेली आढळते. अशा वर्णनांतून काव्य किती व यथार्थबुद्धीचें वर्णन किती हें ठरविणें कठिण जातें.

तत्त्वज्ञानाच्या मुळाशीं जी आश्चर्यबुद्धि असते ती वेदांत आहे; पण चिकित्साबुद्धीची मजल फार दूरवर गेलेली नाहीं. वेदांतील मनुष्य हा साधा भोळा संसारी मनुष्य असून, आपणांभोंवतीं सर्वत्र अतिमानुष देवता व शक्ति यांचा संचार पाहणारा, त्यांच्यापासून आपणावर कृपा किंवा अवकृपा होईल त्याप्रमाणें सुख किंवा दुःख प्राप्त होईल असें मानणारा, आणि अतएव प्रार्थनेनें उपासनेनें स्तुतीनें किंवा आशेनें लोभवूनहि त्यांचा प्रसाद संपादन करूं इच्छिणारा असा दिसतो.

ऋग्वेदांतील देवतांची विभागणी खालीलप्रमाणें आहे.

खालील देवता स्वर्गांत राहणाऱ्या होतः—

द्यौ, वरुण, मित्र, सूर्य, सविता, पूषा, विष्णु, विवस्वान्, आदित्य, अर्यमा, दक्ष, उषा, आश्विन्.

अंतरिक्ष किंवा अंतराळ यांमधील देवता खालील होतः—

इंद्र, त्रित आप्त्य, अपाम् नपात, मातरिश्वा, अहिर्बुध्न्य, अज एकपाद, रुद्र, मरुत्, वायु—वात, पर्जन्य, आप्.

खालील देवता पृथ्वीवरील होतः—

नद्या, पृथ्वी, अग्नि, बृहस्पति, सोम, इ०.

यांशिवाय कांहीं देवता गुणवाचक व कांहीं इतर देवतांच्या हस्तक म्हणून काम करणाऱ्या अशाहि आहेत. विश्वकर्मा, प्रजापति अशा देवता या खऱ्या बेगळ्या देवता नाहींत. तीं वरीलपैकीं कांहीं देवतांचीं गुणवाचक नामें होत. मन्यु श्रद्धा हींहि देवतानामें गुणवाचकच आहेत. दिति अदिति या देवताहि अशाच. वैदिक देवतांमध्यें स्त्रीदेवतांना पुरुषदेवतांहून कनिष्ठ प्रतीचें स्थान दिलेलें आढळतें. उषेचें वर्णन अतिशय उज्ज्वल शब्दांनीं काव्यमय

केलेलें आहे. परंतु तिला सोमाचा हविर्भाग देत नसत. सरस्वती ही देवताच, पण तिला फारच गौण स्थान आहे. रात्री, वाक्, पुरंधी, इडा, धिषणा, इला, मही, भारती, बृहद्दिवा, राका, सिनिवाली, प्रश्नी, शरण्यु, सूर्या, इत्यादि स्त्रीदेवतांचे उल्लेख ऋग्वेदांत आहेत. कांहीं देवता जोड नांवाच्या किंवा जुळ्या अशा आढळतात. उदाहरणार्थ, मित्रावरुण, इंद्राग्नि, इंद्रावरुणा, इंद्रावायु, द्यावापृथ्वी, इंद्रासोमा, इंद्राबृहस्पती, इंद्राविष्णु, इंद्रापूषणा, सोमापूषणा, सोमारुद्रा, अग्नीसोमा, इंद्रानासत्या, इंद्रापर्वता, इंद्रामरुता, अग्नीपर्जन्या, पर्जन्यावाता, उषासानक्ता, सूर्यामासा, सूर्याचंद्रमासा.

कित्येक देवता अनेकवचनी नांवानें उल्लेखिलेल्या आहेत. या अनेकवचनाचें कारण तो अनेक देवतांचा गण किंवा संघ असतो. मरुत्, रुद्र, आदित्य, वसू, ऋभू, साध्य, अंगिरस, विश्वेदेव या त्या देवता होत.

कांहीं देवता अगदीं कनिष्ठ दर्जाच्या मानिल्या आहेत. उदाहरणार्थ- ऋभू, अप्सरा, गंधर्व.

देव हे बहुधा मनुष्याचे हितकर्ते. त्यांच्या उलट अहितकर्ते अशांचेहि उल्लेख ऋग्वेदांत आहेत. असुर हे स्वर्गात देवाशीं लढणारे भांडणारे. पणी हे अंतराळांत इंद्राशीं झगडणारे. त्याच जातीचे दास किंवा दस्यु. वरील नांवें गणवाचक आहेत. पण एकेकट्या व्यक्ति असूनहि प्रबळ अशा देवता म्हटल्या म्हणजे वृत्र, बल, अर्बुद, विश्वरूप, स्वर्भानू, पूषन्, शुष्न, शंबर, पिप्रू, नमूचि, धुनी, या असुर राक्षस इत्यादिकांशिवाय अगदींच हलक्या प्रतीच्या अहितकारी देवता म्हणजे पिशाचें. यांचाहि उल्लेख ऋग्वेदांत आहे. यांचें स्थान बहुधा पृथ्वीवरच असतें.

वरील देवतांपैकीं प्रत्येकीचे कोणते गुण वैदिक कवींनीं विशेष रीतीनें वर्णिले, त्यांच्या कोणत्या विशेष शक्तींचा व पराक्रमांचा वैदिक ऋषींच्या मनावर परिणाम झाला, त्यांच्याकडून आपणास विशेष काय मिळण्याची ऋषींनीं प्रार्थना केली व अपेक्षा धरली, हें सर्व सांगावयाचें तर फार विस्तार होईल. परंतु एका वाक्यांत असें सांगतां येईल कीं, वेदांतील सूक्तें रचणारा-गाणारांच्या मनामध्यें, "या देवतांच्या अंगीं शक्ति आहे ती अतिमानुष आहे, पण त्यांची मनोरचना मात्र मानुष आहे" अशी सजोड

कल्पना पक्की बिंबली होती. देवतांची शक्ति अतिमानुष असल्याचा पुरावा उघड मिळत होता. तो नाकबूल करितांच येत नव्हता. तेव्हां त्यासंबंधानें आत्मौपम्याची आत्मतुल्यतेची कल्पना किंवा बुद्धि मनुष्यांना चालविणें अशक्य होतें. मरुतांच्या अंगीं पर्वत उलथेपालथे करून फेकून देण्याची व समुद्र गदगदां हालबिण्याची जी शक्ति होती, ती आपणां मनुष्यांच्या अंगीं येणें कधीं शक्य नाहीं हें तेव्हांच लक्षांत येण्यासारखें होतें. अर्थात् या बाबतींत जें अतिमानुषत्व तेंच देवत्व ! पण पर्वत फेकणारा व समुद्र हालविणारा हा देव, किंवा कोण असेल तो, आपणां माणसांसारखाच स्तुतीच्या प्रार्थनेच्या गोड शब्दांनीं, दासभाव प्रकट केल्यानें, वश होऊन आपलें इच्छित सफळ करण्यासारखा—निदान पीडा न करण्यापुरती कृपा आपणांवर करण्यासारखा—आहे अशी कल्पना त्यांना करितां आली. कोणत्याही अनात्म वस्तूंचें द्रव्यप्रमाण व गुणप्रमाण आपल्या शरीरगत द्रव्याच्या व गुणाच्या तुलनेनें कमी अधिक आहे कीं काय, हें मोजून ठरबिण्याला मनुष्याजवळ वेगवेगळें माप असतें; पण कोणाचेहि मनोगुण ठरविण्याला स्वतःच्या मानुष मनाव्यतिरिक्त दुसरें माप त्याचेजवळ असत नाहीं. देवतांची शरीरशक्ति अतिमानुष असो, पण त्यांच्या इच्छा भावना, त्यांचे विचार, त्यांचे संकल्प हे सर्व आपणां मनुष्यांच्या सारखेच असणार, अशा समजुतीचे वैदिक ऋषींचे उद्गार वेदांत दिसून येतात. ते आपण होऊन देवता हुडकण्याला गेले नाहींत; किंवा केवळ काव्याकरितां काव्य, कलेकरितां कला, या दृष्टीनें त्यांनीं देवतावर्णनें केलीं नाहींत. तर " पाहावें तिकडे भूतसृष्टि ही कांहीं असामान्य शक्तिमत्ता प्रगट करिते; या शक्तिमत्तेची पुनरुक्ति इतक्या वेळां होते कीं, तिला अपवाद किंवा योगायोग न म्हणतां ती नियमबद्ध मानावी लागते; हा अनुभव तर आला आणि त्याला परिचित असा कांहीं कार्यकारणभाव तर लावतां येत नाहीं; तेव्हां हें सगळेंच खटलें कांहीं वेगळें आहे " असें त्यांना वाटलें असावें. पण अतिमानुष झाला तरी तो मुळांत निम्मा माणूसच, म्हणून त्या गुप्त अदृश्य शक्तीला प्रतिभेनें त्यांनीं मनुष्याचे गुण तर जोडलेच, पण मनुष्याचें संपूर्ण रूप देण्याचा अट्टाहास त्यांनीं केला नाहीं. असें म्हणण्याचें कारण हें कीं, या देवतांच्या मनुष्यरूपाचें वर्णन बहुधा अस्पष्ट असेंच आढळतें. अवयव कल्पिले ते सर्व मनुष्यशरीराचे पण त्यांची संख्या, रचना

व कार्यप्रक्रिया हीं सर्वस्वीं मानुषच नाहींत. कित्येक देवता वावरतात पण त्या अमूर्त अशाहि असूं शकतात !

देवतांच्या कांहीं नांवांवरूनच एकदम ही गोष्ट लक्षांत येते कीं, सृष्टि-तत्त्वांतील पृथ्वी, आप्, तेज, वायु यांच्यांतच या अनेक देवतांची बरीचशी वांटणी झाली आहे. यावरून त्यांचें स्थान वैदिक ऋषींच्या अनुभवांत, म्हणजे प्रत्यक्ष ज्ञानांतच, आहे हें उघड होतें. वेदकालीन मानुष अनुभवाचा ग्रंथ लावण्याच्या प्रयत्नांत देवता निर्माण झाल्या !

ऋग्वेदांत सुमारें पंचवीस ठळक देवतांचा उल्लेख आहे. त्यांपैकीं कांहीं देवतांसमोर प्रत्यक्ष उभें राहून हात जोडून वादसंवाद किंवा प्रार्थना केल्या-सारखीं सूक्तें आहेत; तर कांहीं त्या देवतांच्या परोक्ष त्यांचें वर्णन केल्या-सारखीं आहेत. या सर्वांपैकीं सूक्तांच्या संख्येच्या दृष्टीनें इंद्र हा श्रेष्ठ ठरतो. त्याखालीं अग्नि, त्या खालीं अश्विन्, त्या खालीं मरुत्, त्या खालीं विश्वेदेव, त्या खालीं उषा, मित्रा–वरुण, द्यावा–पृथ्वी, पूषा, विष्णु, सूर्य असा क्रम लागतो. वरुण, सोम, रुद्र, बृहस्पति, वायु यांविषयीं एखाद्या मंडळांत फक्त एकेकच सूक्त आढळतें. इंद्रावरुण, इंद्रामरुत्, अग्निमरुत्, अग्निषोम या सजोड देवतांचेंहि एकेकच सूक्त आढळतें. वायु, मरुत्, रुद्र, वरुण वगैरे देवता महत्त्वाच्या व ठळक अशा वाटतात. तथापि त्यांच्या वांट्याला एका मंडळांत एकेकच सूक्त यावें, आणि इंद्राच्या वांट्याला ४०–४५ व अग्नीच्या वांट्याला १०–१२ सूक्तें यावीं हें चमत्कारिक वाटतें. परंतु इंद्र ही पर्जन्याची देवता; व एक पर्जन्य म्हटलें म्हणजे बहुतेक सर्व अंतरिक्षाचा कारभार झाला. आणि तो सर्व ज्याच्या हातीं तो देव इंद्र अशी कल्पना असल्यामुळें, उठावें त्यानें इंद्राची स्तुति किंवा प्रार्थना करावी हें ओघानेंच प्राप्त होतें. त्या खालोखाल अग्नि ही प्रधान देवता मानण्यांत आली. याचें कारण देवताविषयक किंवा नित्य आन्हिक स्वरूपाचीं सर्व कर्में घरांतील अग्नीच्या द्वारानें व्हावयाचीं हेंच बहुधा असावें. तसेंच वायु, रुद्र इत्यादि देवतानामें विशेषनामें असून, इंद्र हें मात्र सामुदायिक नांव असल्यास, नांव इंद्र पण अभिप्रेत देवता इतर कोणी असें होण्याचाहि संभव वाटतो.

स्थूलमानानें वैदिक देवतांचे तीन वर्ग होतात, ते स्वाभाविक होत. हे तीन वर्ग म्हणजे भूलोक, अंतराळ व स्वर्ग; व त्यांवरून देवतांचें वर्गीकरण

झालें असावें. उदाहरणार्थ, अन्न (ही एक देवता आहे) रति, सोम, अग्नि या भूवर्गांतील देवता होत. तसेंच उषा, वायु, सूर्य, वरुण इत्यादि डोळ्यांना दिसणाऱ्या अंतराळासंबंधीं देवता होत. आणि इंद्र, पूषा, विष्णु, बृहस्पति इत्यादि देवता या अदृश्य अशा स्वर्गांतील देवता होत. या बहुतेक देवता म्हणजे सृष्टिशक्तीचीं प्रतीकें किंवा प्रतिनिधि असें मानलें जात असावें. तथापि अदृश्य शक्ति झाली तरी, ती मनानें मनुष्यासारखीच असणार अशी कल्पना असंस्कृत मनाची होणें स्वाभाविक असून तो प्रकार सर्वत्र आढळतो. किंबहुना तो प्रकार आधुनिक युगांतहि नष्ट झालेला नाहीं; इतकेंच नव्हे तर, ईश्वरविषयक मानवी कल्पना बऱ्याच सुसंस्कृत झाल्या असतांहि हल्लींच्या काळांत ईश्वराची निर्गुण उपासना फार थोडी व बहुतेक सर्व सगुणच उपासना हिंदुस्थानांत आढळून येते. आणि 'यथा देहे तथा देवे' हें वचन सगुण उपासनेचें मूर्धसूत्रच म्हणतां येईल. कारण त्यावरूनं देव हा मनुष्य आहे असें समजून त्याच्या सुखसोयी साधण्याकरितां आणि ऐश्वर्य गाजविण्याकरितां उपासनेचे सर्व विधि बनविलेले असतात. देवाला पहांटे कांकडआरति करून जागा करणें आणि रात्रीं शेजारति करून सुखशय्येवर निजविणें, या सकाळच्या व रात्रींच्या दोन उपचारांच्या दरम्यान स्नान, भोजन, गायन इत्यादि मनुष्यसुखाचे व विलासाचे सर्व प्रकार देवाला प्राप्त करून देण्यांत येतात, अथवा ते त्याच्यावर लादण्यांत येतात असेंहि म्हणतां येईल. किंबहुना सगुण भजकांच्या अशा तडाख्यांत सापडलेल्या देवापेक्षां तुरुंगांतला कैदी तरी अधिक बरा असेंहि म्हणावेंसें वाटतें. हें सांगण्याचें तात्पर्य इतकेंच कीं, मूळ देवानें मनुष्य बनविला असला तरी नंतर मनुष्यानें देव बनविला हेंहि तितकेंच खरें ठरतें. अर्थात् मनुष्य जो देव बनविणार त्याच्या ठिकाणीं तो स्वतःच्या अंगीं असलेलेच गुण संक्रमित करणार किंवा आरोपित करणार हें ओघानेंच प्राप्त होतें. मनुष्य हा स्वतःला सर्व सृष्टींत अत्यंत श्रेष्ठ व उत्कर्षाच्या शिखराला पोंहोंचलेला असें मानतो. यामुळें तो ईश्वराला द्यावयाचें तें सर्वोत्कृष्ट द्यावयाचें या भावनेनें मानवी गुणच देतो, त्याहून खालच्या दर्जाच्या प्राण्याचे गुण देऊं इच्छित नाहीं हेंहि ओघानेंच प्राप्त होतें. त्याबरोबर हेंहि ठरतें कीं, देवदेवतांच्या ठिकाणीं रागलोभादि भावना मनुष्याइतक्याच तीव्र असणार, आणि फिरून त्या

परिणामकारी करण्याला त्यांच्या अंगीं मनुष्यांत नाहीं अशी दैवी शक्ति, म्हणून त्या देवांची कृपा संपादावी असे प्रयत्न तो करतो. मग हातानें बनविलेल्या देवाविषयीं त्याची जर ही दास्यवृत्ति तर सृष्टिशक्तींत त्याला दिसणाऱ्या स्वयंभू स्वतंत्र देवतांविषयीं त्याची दास्यवृत्ति किती अधिक असेल हें सांगावयास नको.

तथापि, कितीही झालें तरी, देवावर मनुष्याचे गुण आरोपित करण्यांत वैदिक आर्य लोकांनीं बरीच मर्यादा ठेविली होती आणि त्या दृष्टीनें आधुनिक सगुण उपासकांपेक्षां वेदकालीन सृष्टिदेवतांचे उपासक अधिक विवेकी असेंहि म्हणतां येईल. उलट देवाला मनुष्यपण देण्याच्या भावनेची अतिशयोक्ति प्राचीन ग्रीक वगैरे लोकांच्या देवताविषयक कल्पनांमध्यें पुरी दिसून येते. त्यांच्या देवदेवता मनुष्याच्या संसारांत येऊन मिसळत; आणि हीच अतिशयोक्ति पुढें हिंदु लोकांच्या पुराणग्रंथांमध्यें प्रकट झाली. ती अशी कीं, इंद्र व पृथ्वीवरचे राजे यांनीं एकमेकांना भेटी देऊन पाहुणचार घ्यावा, युद्धांत साहाय्य करावें, अप्सरा उसन्या द्याव्या, घ्याव्या इत्यादि व्यवहार सरास वर्णिले आहेत. देवतांविषयीं अशी कल्पना करणें हें उच्च बौद्धिक संस्कृतीचें लक्षण नाहीं. पण ही बौद्धिक संस्कृति वैदिक आर्यांना लाभली होती. यामुळें त्यांनीं सृष्टिशक्तींना देवतापद दिलें तरी, त्यांच्याशीं सगुणोपासकांसारखी लगट केली नाहीं. दुरून आदरयुक्त भीतियुक्त वर्तन ठेविलें. तसेंच या देवतांमध्यें मनुष्यगुण संक्रमित केलेले असले तरी, त्या देवतांना तत्कालीन उपासकांनीं मानवसदृश दृश्य मूर्तीचें स्वरूप दिलें नव्हतें. म्हणजे अग्नि ही देवता असली तरी अग्नीच्याच स्वरूपांत, वायु ही देवता असली तरी वायूच्याच स्वरूपांत, त्यांना दिसे. उदाहरणार्थ, ऋग्वेद मंडळ १, सूक्त १४३, ऋचा ३ इजमध्यें खालीलप्रमाणें अग्नीचें वर्णन आहे:—"ह्या सुंदर दिसणाऱ्या, तेजस्वी आणि सुमुख अग्नीचे किरण तेजस्वी आणि अखंड आहेत. तेजोबल सूर्याप्रमाणें अग्नीचे किरण क्षीण न होतां आणि न झोंप घेतां पसरत असतात." तसेंच अग्नीचें वर्णन करतांना अगदीं साधी व्यावहारिक स्वभावोक्ति केली आहे. ती अशी:—"अग्नि हा मृदु काष्ठांत गुप्त असतो, व तो प्रातःकाळीं घर्षणानें आपलें रूप प्रकट करतो." तसेंच वायूचेंहि खालील वर्णन पहा—"हा देवांचा आत्मा व भुवनाचा गर्भ इच्छे-

प्रमाणें संचार करतो. याचा आवाज केवळ ऐकूं येतो. याचें रूप दिसत नाहीं. त्या वायुदेवाची आम्ही हवींनीं सेवा करितों. हा जलांचा मित्र, सर्वांच्या पूर्वीं जन्मलेला व सत्याचा पालक कोठून उत्पन्न झाला ? " यावरून हें स्पष्ट होतें कीं अग्नि व वायु इत्यादिकांना वेदांत देवतांचें रूप देऊन त्यांची उपासना केली तरी, त्यांना नेहमींच मूर्ति कल्पिली नाहीं, त्यांचें निसर्गसिद्ध रूपच बहुधा कायम राखलें. आणि असें केल्यानें त्यांच्या तत्त्वज्ञानाच्या विचारांचा स्वाभाविक पाया या देवतांच्या कल्पनेवरच रचितां येतो.

वैदिक आर्यांनीं सृष्टिशक्तीच्या देवतांचें नैसर्गिक स्वरूप फारसें बदललें नाहीं. यामुळें कोणत्याहि देवतेला स्पष्ट देहात्मक व्यक्तित्व उरलें नाहीं. फार तर गुणात्मक व्यक्तित्व आलें. आणि गुण म्हटले म्हणजे तेहि अशा प्रकारचे कीं जे अनेक देवतांमध्यें एकाच वेळीं राहणें शक्य होईल. उदाहरणार्थ, प्रार्थना करणारानें ' आम्हांला सुख दे, आमच्या मुलांबाळांना सुख दे, आमच्या मित्रांना सुख दे आणि आमच्या शत्रूंचें पारिपत्य कर, ' हीच प्रार्थना निरनिराळ्या शब्दांत आपल्या देवतांना केलेली वेदांत आढळते. याच्या उलट म्हणजे सर्व सृष्टिशक्तीची अमूर्त देवता न कल्पितां तिला प्रत्यक्ष मनुष्यसदृश रूप कल्पिलें असतें तर, त्यांच्या धार्मिक बुद्धीची कल्पना सहजच खुरटली असती. सृष्टिशक्तीला मूर्तिमंत देवतेचें स्वरूप दिलें म्हणजे मग तिच्या पलीकडे जाऊन सृष्टिशक्तीच्या उगमाची कारणपरंपरा तपासण्याचें बुद्धीला प्रयोजन रहात नाहीं. देवता हेंच मूळ कारण मानून स्वस्थ बसण्याकडे बुद्धीची प्रवृत्ति होते. उलट सृष्टिशक्ति मूळ स्वरूपांतच मनापुढें वावरत असल्या म्हणजे, त्यांच्यावर सतत विचार करीत राहून त्यांचें मूळ शोधण्याची प्रवृत्ति जिवंत रहाते. आणि हीच तत्त्वज्ञानविचाराची पहिली पायरी होय.

मूर्तिमान् देवता म्हटली म्हणजे ती सर्वगुणसंपन्न अशीच मानावी लागते. तिच्या व्यतिरिक्त इतर गुणांच्या देवता असूं शकतील असें मानण्यास मन घेत नाहीं. पण वैदिक ऋषींची अशी स्थिति नसल्यामुळें कालांतरानें अनेक देवतांची कल्पना ऋषींना समाधानकारक वाटेनाशी झाली. याचा स्वाभाविक परिणाम असा झाला कीं, अनेक देवतांचें वर्णन त्यांच्या तोंडून निघे तें एकाच स्वरूपाचें निघूं लागलें. आणि फिरून त्याचाहि परिणाम असा झाला

कीं, देवतेचें नांव तेवढें वेगळें, पण तिचें वर्णन व तिचे मनुष्याशीं संबंध हे एकाच प्रकारचे दिसून येऊं लागल्यामुळें, एका देवतेचें वर्णन दुसरीला लागू पडावें असें होऊन देवतादेवतांचा घोंटाळा होऊं लागला असावा. तसेंच आपली जी देवता तीच एक व श्रेष्ठ देवता असें जो तो म्हणूं लागला. व त्या सर्वांचें वर्णन सदृश होऊं लागलें. यामुळें, देवता अनेक असाव्या आणि प्रत्येक सर्वश्रेष्ठ असावी ह्या गोष्टींतील असंबद्धता दिसून येऊं लागली! याच्या पुढची पायरी म्हटली म्हणजे नांवें दोन, पण देवता एक, म्हणून ती देवता सजोड असें मानण्याचा प्रघात पडूं लागला. तसें झाल्यानें दोन भिन्न-उपासकवर्गांचें ऐक्य होऊं लागलें. अशा देवता म्हणजे मित्रावरुण, द्यावा-पृथ्वी, इंद्राग्नि, इंद्रावरुण, इंद्रामरुत्, अग्निमरुत्, अग्निषोम इत्यादि होत. याच्या पुढची पायरी म्हटली म्हणजे अनेक विशिष्ट देवतांचा, किंवा कदाचित् वाटेल त्या अनेक देवतांचा, एक गट किंवा वर्ग कल्पून त्याच्या नांवानें प्रार्थना करावयाची. मग त्या वर्गांत वाटल्यास कोणीहि आपली इष्ट देवता घालावी किंवा आहे असें समजावें ही सोय होणारी होती. पण याच्याहि पुढें आणखी एक पायरी शिल्लक उरतेच. ती म्हणजे ऋग्वेदाच्या पहिल्या मंडलांतील १६४ व्या सूक्तांतील ४६ व्या ऋचेंत सांगितल्याप्रमाणें. ही ऋचा अशी " कोणी इंद्र, मित्र, वरुण व अग्नि असें म्हणतात. हाच तो पक्षयुक्त दिव्य सुपर्ण होय. हा एकच असून शहाणे लोक याला अनेक नांवांनीं संबोधितात. " हीच कल्पना, ईश्वराला विश्वकर्मा किंवा प्रजापति हें नांव वेगवेगळ्या उद्देशानें दिलें गेलें यावरूनहि सिद्ध होते. विश्वकर्म्याचें वर्णन दहाव्या मंडळांतील ८१–८२ या सूक्तांत केलें आहे. येथें हें सांगावेंसें वाटतें कीं, विश्वकर्मा या शब्दांतील विश्व म्हणजे सर्व निर्जीव जड सृष्टि आणि प्रजापति यांतील प्रजा म्हणजे सर्व सजीव सृष्टि, असा भेद सकृद्दर्शनीं भासला तरी, तत्संबंधीं ऋचा वाचल्या असतां दोन्ही शब्द प्रायः एकाच व्यापक अर्थानें योजिले असावे असें दिसतें. कारण निर्जीव सृष्टि झाली तरी ती ईश्वराची प्रजाच होय. आणि प्रजा ही तरी विश्वाच्या बाहेर कोठें राहील? असो. विश्वकर्म्याच्या वर्णनांतील खालील वाक्यें घेतलीं असतां आम्हीं वर म्हटलें त्याची प्रचीति येईल—" आधार काय होता? कशाचें निर्माण केलें? हें कसें तयार झालें असावें? ज्याअर्थीं विश्वकर्म्यानें पृथ्वी

आणि स्वर्ग स्वसामर्थ्यानें निर्माण केला आहे, त्याअर्थी हें कसें केलें असावें ? सर्वत्र पहाणारा, सर्वत्र तोंड असलेला, चहूंकडे हात असलेला आणि चहूंकडे पाय असलेला असा परमेश्वर बाहूंनीं जग उत्पन्न करतो आणि पायांनीं स्वर्ग उत्पन्न करतो. अशा प्रकारें द्यावाभूमि उत्पन्न करणारा देव एक आहे. सर्वकर्ता, सर्वज्ञानी, महान, सर्व लहान–मोठ्यांचा उत्पत्तिकर्ता व सर्वद्रष्टा असा परमेश्वर, सप्तर्षींच्याही पलीकडे आणि अद्वितीय स्वरूपांत जेथें रहातो असें म्हणतात, तेथें त्याचीं इंद्रियें परमानंद प्राप्त करतात. जो आमचा पालनकर्ता, उत्पादक, फार काय सर्व जगाचा उत्पादक आहे, जो आमचें तेज जाणतो, एवढेंच नव्हे तर सर्व जग जाणतो, जो देवांचींही नांवें ठेवणारा एकमेवाद्वितीय, त्याला सर्व जग प्रश्न करतें. " एकेश्वरत्वाची कल्पना वैदिक आर्यांच्या मनांत पूर्णपणें प्रस्थापित झाली असल्याचा पुरावा आणखी वेगळा तो कोणता ?

तात्पर्य, सामान्यतः प्रारंभीं अनेक देवतांच्या कल्पनेपासून शेवटीं एकमेवाद्वितीय अशा देवतेची कल्पना परिणत व स्पष्ट प्रकट होण्याच्या स्थूल मानानें तीन पायऱ्या दिसून येतात. त्या अशा (१) एकेका मनुष्यानें एकाच वेळीं अनेक देवता, जगाचें आपापल्या पुरतें अनुशासन करणाऱ्या आहेत असें मानणें. (२) एकेका मनुष्यानें एकच देवता सर्वश्रेष्ठ आहे पण ती आपलीच इष्ट देवता असें मानणें. (येथें एकेश्वरत्वाची कल्पना आली पण एकंदर समाजाच्या दृष्टीनें पाहतां अनेकत्व राहिलें.) (३) एकेश्वरत्वाची कल्पना प्रस्थापित होऊन ती सर्व समाजाला पटणें.

वैदिक आर्यांनीं ही जी एकेश्वरत्वाची कल्पना परिणत केली तिच्या पद्धतींत, व तीच कल्पना प्रस्थापित करण्याच्या इतर देशांतील लोकांच्या पद्धतींत जो एक महत्त्वाचा फरक आहे त्यासंबंधानें सुप्रसिद्ध वेदांती जर्मन पंडित डायसेन काय म्हणतो हें लक्षांत घेण्यासारखें आहे. तो म्हणतो–" ईजिप्तमध्यें ही कल्पना अमलांत आणतांना कृत्रिम रीतीनें अनेक स्थानिक देवदेवतांचें भौतिक एकीकरण झालें. तीच गोष्ट पॅलेस्टाइनमध्यें म्हणजे ज्यू लोकांच्या देशांत घडली. ती अशी कीं, आपल्या शिवाय इतर देवतांवर कडकडीत बहिष्कार घालून आणि त्या देवतांच्या उपासकांचा भयंकर छळ करून आपला राष्ट्रीय देव जो जेहोवा त्याला एकट्याला त्या लोकांनीं रान मोकळें करून

दिलें परंतु हिंदुस्थानांत एकेश्वरत्वच नसलें तरी अद्वैत हें अधिक सात्त्विक अशा तत्त्वज्ञानविचाराच्या मार्गानें, म्हणजे नानात्वाच्या झिरझिरीत पडद्यांतून त्यापलीकडे असणारें एकत्व पाहून, वैदिक ऋषींनीं सिद्ध केलें." प्रो० मॅक्सम्युल्लर म्हणतो—"हिंदुस्थानांत वैदिक कवींनीं जी ईश्वराची कल्पना फार काळापूर्वीं सिद्ध केली (मग तो काळ कितीही जुना ठरो) ती पुढें ॲलेक्झँड्रिया येथील कांहीं खिस्ती तत्त्वज्ञान्यांनीं स्वीकारिली. परंतु अजूनहि स्वतःला खिश्चन म्हणविणाऱ्या लोकांना तिचा पल्ला गांठतां आला नाहीं."

यालाच पुष्टि देणारी गोष्ट म्हणून अशी सांगतां येईल कीं, वैदिक आर्यांमध्यें निरनिराळ्या देवतांची उपासना होती तरी त्यांच्यामध्यें परस्पर कलह माजल्याचें वेदांत आढळत नाहीं. जे शत्रु म्हणून वेदांत कोठें कोठें उल्लेखिलेले आढळतात ते धर्मांतील शत्रु नसून लौकिक किंवा ऐहिक संसारांतील शत्रु होते असेंच दिसतें. आणि उपासकांनीं आपल्या शत्रूंचें निर्दालन करण्याविषयीं जर आपल्या उपास्यदेवतांना प्रार्थना केल्या असल्या तर त्या, आपल्या गाई चोरून नेणारे, आपणांवर रोगराई पाठविणारे, आपलें पाणी व प्रकाश अडविणारे, अशा शत्रूंचें पारिपत्य करण्याकरितांच केल्या जात. म्हणजे उपास्यदेवता वेगळ्या असल्या तरी स्वतः उपासकांत धर्मसहिष्णुता नांदत होती. एवढेंच नव्हे, तर वेदकालीं स्वतंत्र विचाराचे म्हणजे त्यावेळच्या प्रचलित धार्मिक कल्पना न अनुसरणारे, असेहि लोक नांदूं शकत, हें दहाव्या मंडलांतील ८२ व्या सूक्तांतील सातव्या ऋचेंत स्पष्ट आहे—"हे लोकहो, ज्यानें हें सर्व निर्माण केलें त्याला तुम्ही जाणीत नाहीं. खरोखर तुमच्या अंतर्गत ईश्वरतत्त्व कांहीं वेगळेंच आहे. बर्फानें आच्छादिल्याप्रमाणें जड, बडबडे, पोटभरू असे पुष्कळ स्तोत्रपाठक फिरत असतात, त्यांना तत्त्व काय कळणार ?" हे लोक चार्वाकाचे वेदकालीन पूर्वज दिसतात.

तथापि वरीलप्रमाणें एकेश्वरत्व सिद्ध झालें तरी, त्या एका ईश्वराचें स्वरूप कसें होतें, म्हणजे सृष्टिसमव्यात किंवा सृष्टिव्यतिरिक्त होतें हा प्रश्न उरतो. यांपैकीं पहिलें मत हेंच वैदिक आर्यांचें होतें असें म्हणण्याचा आग्रह पाश्चात्य पंडितांचा विशेष दिसतो. पण ते पंडित सेश्वर म्हणतां येत नाहींत; ते निरीश्वरवादी होत. त्यांच्या या कल्पनेला साधक गोष्ट अशी कीं, अनेक

देवांच्या कल्पनेनें सृष्टि अनेकधा विभागिली ही कल्पना ग्राम्य ठरते. अधिक संस्कृत कल्पना म्हटली म्हणजे, या सर्व विश्वखंडाचें आणि सर्व देवतांचें, आणि फिरून त्या उभयतांचें परस्पर एकीकरण ही होय. पण या कल्पनेला एकंदरीनें वेदांमध्यें फारसा आधार मिळत नाहीं. आणि तें कां हें वेदानंतर झालेल्या उपनिषदांतील ब्रह्मचर्चेवरून कळून येईल.

आतां सृष्टिनिरपेक्ष एकेश्वरत्व सिद्ध झालें तरी, सृष्टि उत्पन्न झाली ती कशी हा प्रश्न फिरून शिल्लक रहातोच. त्याचीं दोन उत्तरें मिळतात. एक असें कीं, सृष्टि ही स्वयंभू आहे, म्हणजे स्वतः उत्पन्न झाली. आणि दुसरें, ती ईश्वरानें निर्माण केली. यांपैकीं पहिल्या कल्पनेला आधार म्हणून दहाव्या मंडळांतील १२९ व्या सूक्ताचा म्हणजे सुप्रसिद्ध नासदीय सूक्ताचा देतात. परंतु अशा प्रकारचें हें एकच सूक्त आहे. त्याविरुद्ध ईश्वर एकच व त्यानेंच ही सृष्टि निर्माण केली अशीं अनेक सूक्तें ऋग्वेदांत आढळतात. यामुळें कांहीं लोक त्या नासदीय सूक्ताला प्रक्षिप्तच मानतात; पण तसें न मानिलें तरी तें सूक्त अपवादात्मक दिसतें. निदान त्या कल्पनेची परिणति वेदांत झालेली नाहीं.

सृष्टि किंवा विश्व यासंबंधानें वैदिक ऋषींना काय वाटत होतें या संबंधाचीं गमकें ऋग्वेदांत स्पष्ट आहेत. व त्यांवरून असें दिसतें कीं, वैदिक आर्यांच्या मतें विश्व हें एकदांच उत्पन्न झालें. प्रलय व पुनरुत्पत्ति ह्या कल्पना वेदांत आढळत नाहींत. सर्व विश्व हें अखंड आहे, आहे तें एकच आहे, व तें सर्वस्वीं सत्य आहे, असें त्यांचें मत होतें. विश्वामध्यें तीन लोक असले तरी पृथ्वी, अंतराळ व स्वर्ग यांचा विश्वाशीं अवयव व अवयवी असा संबंध होता. तीं विश्वखंडें होतीं पण वेगवेगळीं विश्वें नव्हतीं. आणि त्या प्रत्येक विश्वावयवाच्या अधिष्ठात्या देवता वेगवेगळ्या असल्या तरी त्यावरून विश्वें वेगवेगळीं होतीं असें मानिलें जात नव्हतें. सर्व देवतांचा मिळून एकच दरबार, व फारच झालें तर अधिकारपरत्वें श्रेष्ठकनिष्ठभाव, इतकाच फरक दिसून येतो. आणि तोही फरक फिरून खऱ्या शक्तीच्या श्रेष्ठ–कनिष्ठ भावानें नव्हे तर व्यक्तिशः उपासकाच्या आवडीनिवडीमुळें होता. शिवाय हें सर्व विश्व प्रायः ‘ एकाच नैतिक अनुशासनानें चालविलें जात होतें. ’ अनेक देवता असतांना जर विश्व एकच एक ही कल्पना होती, तर एकेश्वरत्वाची कल्पना परिणत झाल्यावर विश्वैक्याच्या कल्पनेला अर्थात् बळकटीच येणार.

तथापि विश्व एकच असलें तरी तें उत्पन्न होतांना एक तत्त्व प्रथम निर्माण झालें व त्यानंतर दुसरें एखादें निर्माण झालें असा क्रम लावलेला कोठें कोठें दिसून येतो. तरी सृष्टि ही एकच, आणि क्रम म्हणजे एकाच मुख्य सृष्टि-कार्यातील अंगभूत अशा त्या निरनिराळ्या क्रिया समजावयाच्या. उदाहरणार्थ, एकच कल्पना व्यक्त करणारें मूर्ति–चित्र रंगवावयाचें असतां आधीं एक अवयव व नंतर दुसरा अवयव, किंवा आधीं एक रंग व नंतर दुसरा रंग, असा क्रम लागला तरी त्या सर्व क्रिया त्या एकाच चित्रनिर्मितीच्या अंगभूत होत. त्यांच्यामुळें, प्रत्येक क्रमाच्या वेळीं, निराळें नवें चित्रच्या चित्र निर्माण होतें असें म्हणतां येत नाहीं. पण असा क्रमहि न मानतां, जर प्रथम निर्माण केलेल्या एका तत्त्वांतून दुसरें तत्त्व कार्यकारणसंबंधानें निघालें व तसेंच तिसरें दुसऱ्यांतून निघालें, व असा कार्यकारणभावनिष्ठ क्रम सिद्ध झाला, तर विश्वै-क्याची कल्पना अधिक दृढच होते. हीच विश्वैक्याची कल्पना पुरुषसूक्तांतल्या विश्वाशीं समव्याप्त असलेल्या विराट् पुरुषाच्या देहावरूनहि सिद्ध होते. तात्पर्य, विश्वासंबंधानें वेदांतील मुख्य कल्पना काय या प्रश्नाचें उत्तर अगदीं थोडक्यांत असें देतां येईल कीं, "तें कोणींतरी केलें; तें निरनिराळ्या क्रियांनीं केलें. तथापि त्या सर्व क्रिया मूळ मुख्य एका क्रियेच्याच अंगभूत होत. या क्रियांनीं उत्पन्न झालेलें विश्वहि एकच. पण तें (कदाचित्) प्रलयानंतर पुनःपुनः उत्पन्न होणारें नव्हे. आणि वैदिक ऋषींचा जर कशांत मतभेद असेल तर तो सृष्टिकार्यातील समवायि, असमवायि, किंवा मुख्य व अमुख्य, कारणें कोणतीं यासंबंधानेंच दिसून येतो."

कार्यकारणभाव माहीत नसल्यानें व्यवहारांतहि मनुष्य गोंधळून जातो. म्हणून दैवी गुणांची व शक्तींची चिकित्सा यथार्थपणें न करितां आल्यामुळें, त्यांच्याविषयीं वेळीं सुचतील तीं उलट सुलट विधानें करून, वैदिक सूक्त-कारांनीं आपणाला या गोंधळांतून कसेंतरी सोडवून घेतलेलें दिसतें. म्हणूनच मायेची कल्पना परिणत झाली असावी. कारण एक मायाशक्ति म्हटली म्हणजे तिनें वाटेल त्या गोष्टीचा उलगडा करितां आला असें समाधान तरी मनाला होतें. व्यवहारांतहि अशा गोष्टी आपण पाहतों. ज्या झाडाचें नांव आपल्याला माहीत नाहीं त्याला विलायती म्हणतों; किंवा ज्या कृतींतील कार्यकारणभाव आपल्याला कळत नाहीं तिला आपण जादू म्हणतों. त्याच

रीतीनें वेदांमध्यें ' इंद्रानें आपल्या शरीरापासून आपली माता व पिता हीं उत्पन्न केलीं ' किंवा ' अदितीपासून दक्ष झाला व दक्षापासून फिरून अदिती झाली ' अशा प्रकारच्या वाटेल त्या कल्पना बोलून दाखवून त्या मायेच्या सदरांत घालून दिलेल्या आढळतात. पण ही त्यांची अडचण यापुरतीच होती असें मात्र नाहीं. अनादि अनंत ह्या कल्पना देखील मनुष्याच्या मनाला न उकलण्यासारख्याच आहेत. तसेंच आधीं बीज कीं आधीं वृक्ष अशा प्रश्नांचा निकाल समाधानकारक लावितां न आल्यानें, जवळजवळ जादू या शब्दासारखाच 'न्याय' हा शब्द लावून आपल्या मनांतील गोंधळाची कांहीं तरी व्यवस्था लावली असें समाधान आपण मानून घेतों. वैदिक ऋषींनींहि वेदांमध्यें तत्त्वज्ञानपर असे अनेक प्रश्न उपस्थित करून त्यांचीं उत्तरें न देतां ते प्रश्न तसेच चिन्हांकित सोडून दिले. यामुळेंच अनेक कूटें उत्पन्न झालेलीं दिसतात.

अशा रीतीनें विश्वाची उत्पत्ति झाली व त्याच्या अंतर्घटनेचीहि व्यवस्था लागली. तथापि त्या व्यवस्थेचें अधिष्ठान म्हणून किंवा सहचर म्हणून, नैतिक व्यवस्था व अनुशासन हीं प्रवर्तित नसतील तर काय उपयोग ? पण ही वाण वैदिक आर्यांच्या विचारांत पडली असेल अशी कल्पना तरी कोणीं कां करावी ? आणि ती वाण नव्हती याविषयींचा पुरावाहि वेदांमध्यें स्पष्ट मिळतो. तत्त्वज्ञानांतील एक महत्त्वाचा भाग नीतिविचार हा असतो; व त्या दृष्टीनें पहातां वेदांमध्यें सत्यासत्यविवेक, पापपुण्य, स्वार्थ व स्वार्थत्याग, तप, वैराग्य, कर्माची जबाबदारी, कर्मफलभोग, नित्यानित्य धार्मिक कृत्यें, दानधर्म, व्यक्तीच्या डोक्यावर असलेलीं देव पितर आणि ऋषि यांच्या संबंधींचीं ऋणें, संस्कृतीबद्दल आदर, आणि ती टिकवून धरण्याच्या जबाबदारीची जाणीव, इत्यादि नैतिक कल्पनाहि स्पष्टपणें आढळतात. तात्पर्य, सूक्ष्मपणें पहाणाराला वेदांमध्यें तत्त्वज्ञानाच्या मुख्य भागाप्रमाणें अमुख्य भागाचींहि कांहीं गमकें सांपडतात. वरुणादि देवता सृष्टीचें यथाधर्म पालन व अनुशासन करितात ही कल्पना वेदांमध्यें आहे. तसेंच सौंदर्याच्या तत्त्वाविषयीं वेदकालीन लोकांच्या कांहीं कल्पना बनल्या होत्या; व त्या कल्याण, चारु, चित्र, भद्र, रण्व, सुरूप, लक्ष्मी, वपुः, वल्गु, वाम, शुभ, श्री, श्रेय, सुदृश, स्वादु इत्यादि शब्दांनीं कमी अधिक स्पष्टपणें व्यक्त झालेल्या आहेत. त्या

सर्वांमधून लोकोत्तरता हा गुण अनेक अंगांनीं प्रकट करण्याचा हेतु असतो. हे गुण म्हणजे ऐश्वर्य, तेजस्विता, समृद्धि, 'अतिमानुष शक्ति (मात्र चांगलें करण्याची शक्ति) आणि आनंद देणें, अनुनय करणें, इत्यादींविषयीं कांहीं अनिर्वचनीय अशा प्रकारचा शक्तिगुण, इत्यादि होत. उषा हें सौंदर्यगुणाचें मोठें प्रतीक वेदांत आढळतें. पण ग्रीक कवींप्रमाणें वैदिक कवींनीं उषेच्या मुखाचें वर्णन न करितां तिच्या परिवाराचें व तिच्या कर्तृत्वाचें वर्णन केलेलें आहे. याचा अर्थ, सौंदर्याच्या कल्पनेंत उपयुक्तता, नीति यांचें एकप्रकारचें गूढ बीज असलेलें दिसतें.

परिशिष्ट

ऋग्वेदांतील तत्त्वज्ञानाचें विवेचन वर करण्यांत आलें आहे. त्यासंबंधीं मूलवचनभूत सर्व ऋचा देणें शक्य नाहीं. म्हणून याखालीं, नमुन्यादाखल कांहीं थोड्या ऋचा उद्धृत केल्या आहेत. ऋग्वेदाचीं मराठींत एक दोन भाषांतरें झालीं आहेत. तीं चाळून पाहिल्यास, वेदांमध्यें कशा प्रकारचें तत्त्वज्ञान मधून मधून आढळतें हें वरील विवेचनावरून व खालील उताऱ्यांवरून निव्वळ मराठी वाचकांनाहि कळून येईल.

(१) पुरुषसूक्त—

" अनंत मस्तकें, अनंत डोळे, अनंत पाद यांनीं युक्त असा हा परमेश्वर सर्व जगाला व्यापून जगाच्या पलीकडे उरला आहे. भूत, वर्तमान व भविष्य काळचें जगत् हें सर्व हा परमेश्वरच आहे. हा देवांचा देव आपलें मूळचें स्वरूप सोडून या जगाच्या स्थितीला प्राप्त होतो, तो केवळ प्राण्यांच्या सुखदुःखाकरितांच होय. हें त्याचें मूळचें स्वरूप नव्हे. हें सर्व दृश्य जग या परमेश्वराचा महिमाच आहे. एवढेंच नव्हे, तर त्यापेक्षांहि त्याचें माहात्म्य अधिक आहे. दृश्य जग हें केवळ त्याच्या महत् प्रमाणाचा एक भाग असून बाकीचे तीन भाग आपल्या दृष्टीच्या टप्प्यापलीकडे आहेत. तो त्रिकालात्मक परमेश्वर या अज्ञानमय संसाराच्या पलीकडे आहे. त्याचा एक भाग उत्पत्ति आणि लय या रूपांनीं भ्रमण करीत राहतो; व तोच चेतन आणि अचेतन अशा द्विविध सृष्टीला व्यापून राहिलेला आहे. परमेश्वरापासून हें विस्तृत जग उत्पन्न झालें आणि या ब्रह्मांडामध्यें जीव उत्पन्न झाला. नंतर त्या जीवांनीं

वेगवेगळीं रूपें धारण केलीं. पृथ्वी निर्माण झाली आणि वेगवेगळे शरीराचे आकारहि निर्माण झाले. नंतर देवांनीं जीवरूपी हविर्द्रव्यांनीं यज्ञ केला. त्यामुळें देव, ऋतु, ऋषि, अन्नरूप पदार्थ, पशु, यज्ञ, इत्यादि सर्व उत्पन्न झाले. या विराट् पुरुषाच्या शरीरापासून चार वर्ण, मनापासून चंद्र, डोळ्यांपासून सूर्य, तोंडापासून इंद्र व अग्नि, प्राणापासून वायु, नाभीपासून अंतरिक्ष, मस्तकापासून स्वर्ग, पायापासून भूमि, आणि कानापासून दिशा उत्पन्न झाल्या. नंतर देवांनीं या विराट् पुरुषाला यज्ञपशु बनवून सर्वस्वाचा यज्ञ केला, जीवाचा सत्कार केला, त्यामुळें जग वाढीला लागलें. म्हणून जगाच्या उत्पत्तीला साधक असे देव जेथें राहतात तें स्वर्गस्थान थोर लोक प्राप्त करून घेतात. ”

(२) नासदीयसूक्त—

“ प्रथमारंभीं जेव्हां असत् नव्हतें आणि सत्‌हि नव्हतें, अंतरिक्ष नव्हतें आणि त्या पलीकडील आकाशहि नव्हतें, तेव्हां कोणीं कोणाला आवरण घातलें होतें असें आम्हीं म्हणावें ? व कोणाच्या सुखासाठीं तेव्हां अगाध व गहन असें जड तत्त्व तरी होतें काय ? तेव्हां मृत्यु व नाशिवंत सृष्टि नव्हती. किंवा त्याहून वेगळा असा अमृत म्हणजे अविनाशी नित्य पदार्थहि नव्हता. रात्र व दिवस यांचा भेद कळण्याला कांहीं साधन नव्हतें. जें काय होतें तें एकटें एकच असें आपल्या शक्तीनें वायूशिवाय, श्वासोच्छ्वास करीत होतें म्हणजे स्फुरत होतें. त्यावेगळें किंवा त्यापलीकडे दुसरें असें कांहीं नव्हतें. प्रारंभीं अंधकार होता. आणि सर्व जलतत्त्व अंधकारानें व्याप्त आणि भेदाभेदाविरहित होतें. आभू म्हणजे सर्वव्यापि ब्रह्म तुच्छानें (म्हणजे मायाशक्तीनें) आच्छादिलें होतें; असें जें होतें म्हणतात तें मूळ (ब्रह्म) तपाच्या महिम्यानें (तपाच्या रूपानें) प्रकट झालेलें होतें. त्यांतून बीज निघालें तो काम (सृष्टि निर्माण करण्याचा संकल्प) झाला. हाच ‘ असता’मध्यें म्हणजे मूळ परब्रह्माशीं सताचा म्हणजे विनाशी दृश्य सृष्टीचा पहिला संबंध होय, असें ज्ञानी लोकांनीं अंतःकरणांत विचार करून बुद्धीनें निश्चित केलें आहे. रश्मि म्हणजे धागा किंवा किरण हा यांच्यामध्यें आडवा पसरला होता. तो खालीं होता व वरहि होता. त्यांतील कांहीं बीजप्रद झालें व वाढवून मोठेंहि झालें. त्याची स्वीय शक्ति अलीकडे व त्याचा प्रभाव पलीकडे

व्यापून राहिला. सताचा हा पसारा कोठून कशापासून आला हें याहून अधिक विस्तारपूर्वक व निश्चयानें कोण सांगणार ? देवहि या सृष्टीच्या उत्पत्ती-नंतरचे. मग ती सृष्टि कोठून निघाली हें कोण जाणूं शकेल ? सृष्टीचा पसारा कोठून झाला हें आकाशांत राहणारा जगाचा अध्यक्ष जो हिरण्यगर्भ तो तरी जाणत असेल कीं नाहीं कोणीं सांगावें ? ”

(३) हिरण्यगर्भाचें वर्णन—

हिरण्यगर्भ नांवाचा परमेश्वर सृष्टीच्या पूर्वी होता. उत्पन्न झालेल्या जगाचा तोच एक धनी आहे. त्यानेंच पृथ्वीपासून द्युलोकापर्यंत हें सर्व उत्पन्न करून त्याचें संरक्षण केलें. जो आत्मज्ञान देणारा आणि बल देणारा आहे, आणि ज्याची सर्व लोक आणि देवहि आज्ञा पाळतात, ज्याच्या सावलींत अमर-पणा आहे किंवा मृत्यु आहे, त्या सुखस्वरूप परमेश्वराची आम्ही सर्व प्रकारें उपासना करतों. जो आपल्या महत्त्वानें श्वासोच्छ्वास करणाऱ्या आणि डोळे मिटणाऱ्या सर्व सृष्टीचा एकत्र ईश्वर आहे आणि जो या द्विपाद आणि चतु-ष्पाद पशु वगैरेंचा धनी आहे, त्या सुखस्वरूप परमेश्वराची आम्ही सर्वप्रकारें उपासना करतों. त्याच्या सामर्थ्यानें हिमालयासारखे पर्वत झाले आणि त्याच्या माहात्म्यानें पृथ्वीसह समुद्र झाले असें म्हणतात. तसेंच त्याच्या सामर्थ्यानें दिशा व उपदिशा झाल्या. त्याच्यामुळें स्वर्ग सामर्थ्यवान् झाला आणि त्याच्यामुळें पृथ्वी दृढ झाली. त्याच्यामुळें स्वर्ग स्थिर झाला आणि त्याच्यामुळें आदित्य अंतरिक्षांत स्थिर झाला. तो आकाशांत उदक निर्माण करतो. त्यानें यज्ञ उत्पन्न करणारें, प्रजापतीला धारण करणारें उदक उत्पन्न केलें. तो देवांतला एक मुख्य देव आहे. त्या सुखस्वरूप परमेश्वराची आम्ही सर्व प्रकारें उपासना करतों.

(४) किरकोळ वचनें—

१ मित्रावरुण हे सृष्टीनियमांचें धारण व पोषण करतात, आणि यज्ञाला सत्यधर्मानें वेष्टितात. २ स्थिर अशा जगताच्या भोंवतीं फिरणाऱ्या अतिशय मोठ्या घोड्याला इंद्र हा जोडतो. नंतर आकाशांत तेजस्वी तारे अतिशय चकाकूं लागतात. अंधाराच्या ठिकाणीं उजेड करणारा आणि अरूपाचे ठिकाणीं रूप करणारा असा हा इंद्र उषेच्याबरोबर उत्पन्न होतो. ३ दू -

वरचें दिसावें म्हणून इंद्रानेंच सूर्याला आकाशांत वर चढविलें. ४ सर्व जग उत्पन्न करणाऱ्या व आनंद पावणाऱ्या इंद्राला सोमरस द्या. ५ अग्नि हा मनुष्यांचें हित करणारा आहे. मरुत् हे मेघांना खवळलेल्या समुद्राच्या पलीकडे फेकून देतात व समुद्राच्या पार किरण फेकतात. ६ ऋभूंनीं आपल्या आसनाभोंवतीं फिरणारा सुखकारक रथ अश्वींकरितां तयार केला. ७ द्यावापृथ्वी या अति विस्तीर्ण आहेत. विष्णूनें या जगताचें तीन पावलांनीं आक्रमण केलें. ८ मित्रावरुण हे निसर्गनियमांचें पालन व वर्धन करतात. अमृत व अग्नि दोन्ही उदकांत राहतात. ९ इंद्र हा आपल्या महिम्यानें (महत् प्रमाणानें) द्यावा व पृथ्वी सर्व बाजूंनीं एकदम परिवेष्टून टाकतो. १० अश्वींच्या रथाला तीन चाकें व तीन खांब आहेत व ते रात्रीं व दिवसां तीन तीनदां या रथांत बसून जातात. ११ द्युलोक तीन आहेत. पैकीं दोन सवित्याच्याजवळ व तिसरा यमलोकीं आहे. यावेळीं सूर्य कोठें आहे ? कोणास ठाऊक आहे ? त्याचा प्रकाश आतां कोणत्या द्युलोकावर पसरला आहे ? १२ तुझी प्रजा या नात्यानें जीं कांहीं तुझी आज्ञा आम्हांकडून रोज मोडली जात असेल, तिच्याबद्दल वधाचीच शिक्षा ठरलेली असली तरी, तूं रागावून प्राणघातक असें तुझें शस्त्र आमच्यावर उगारूं नको. तूं आम्हांला आपल्या क्रोधाला बळी देऊं नको. सामान्य मनुष्यांप्रमाणें आमच्याकडून तुझ्या व्रतनियमांचें प्रत्यहीं उल्लंघन होत असतें. वरुण हा सामर्थ्यसंपन्न आणि नियमशील असून घरच्या घरीं बसून तो सर्व साम्राज्य चालवितो. तो झालेलीं, होणारीं, कळत न कळत केलेलीं, सर्व कृत्यें पहातो. तो सर्वद्रष्टा आहे. हे वरुणा, तूं मला सुखी कर. संरक्षणाची इच्छा धरून मी तुझा धावा करीत आहें. तूं द्युलोक आणि पृथ्वी या सर्वांचा राजा आहेस. १३ हे वरुणा, तूं सूर्याकरितां पृथ्वी विस्तारिलीस. तूं अंतःकरणांत कर्तृत्वबुद्धि उत्पन्न केलीस. जुगाऱ्यांनीं जुगारांत फसविलें असेल नसेल तें जाणून किंवा न जाणतां आम्ही कांहीं केलें असेल तीं सर्व पातकें पिकल्या फळाप्रमाणें तोडून आमच्यापासून दूर कर. आम्ही तुझे आवडते भक्त होऊं इच्छितों. १४ मित्रानेंच ही पृथ्वी आणि हें आकाश सावरून धरलें आहे. १५ विश्वाला आधार नाहीं किंवा बंधन नाहीं. असें असूनहि हा सूर्य क्षितिजावरून वर चढतांना, किंवा क्षितिजावरून खालीं उतरतांना, ढळत किंवा पडत कसा नाहीं ? व तो

कोणत्या सामर्थ्यानें संचार करतो हें कोणीं कधीं पाहिलें आहे? १६ वरुण व मित्र जेव्हां सूर्याला द्युलोकांत चढवितात तेव्हां ते नियमाला अनुसरून असतात. १७ सूर्याचे अश्व मंगलप्रद आश्चर्यकारक अनेक प्रकारच्या रंगांचे व आनंददायक आहेत. ते द्युलोकाच्या पृष्ठावर चढतात, आणि एका दिवसांत द्यावापृथ्वीला प्रदक्षिणा करितात. १८ देवांचें सुंदर मुख असा जो सूर्य तो चराचर प्राण्यांचा आत्माच होय. तेंच सूर्याचें देवत्व किंवा थोरपणा कीं कर्म करीत असणाऱ्या माणसाचें काम अपूर्ण असतांच तो आपलें किरण-जाल एकदम हरण करून नेतो. १९ देदीप्यमान सविता हा जगाचें प्रवर्तन व नियमन करणारा आणि प्राणिमात्राला प्रेरणा करणारा आहे. तो आमच्या बुद्धीला चालना देवो. २० विष्णु हा शरीरानें अवाढव्य आहे पण भक्तीनें सहज मोजला जातो. त्याचें तिसरें पाऊल कोणालाहि समजलेलें नाहीं. २१ दीप्तिमान आदित्य हे सर्व स्थावरजंगमांना धारण करून यच्चयावत् भुवनांचें परिपालन करितात. त्यांची बुद्धि विशाल आहे. ते दैवी सामर्थ्याचें संरक्षण करून व सत्यधर्म पाळून भक्तांचें ऋण फेडतात. २२ आदिति हाच द्युलोक, तेंच अंतरिक्ष, तीच माता, तोच पिता, तोच पुत्र होय. सर्व देव ती अदितिच होय. पंचजन ही तीच होय. भूत, भविष्य हीं देखील अदितिच होत. अपरंपार तेजोमय पोकळी अदितिरूपानें पृथ्वीला आणि नक्षत्रांना सांवरून धरिते. २३ हे देवते उषे, तूं जन्म घेऊन मनुष्यमात्राचें रक्षण करितेस. तूं शत्रूंचा नाश करणारी, सत्याचें परिपालन करणारी, सत्यासाठीं जन्म घेणारी आहेस. आजच्या दिवसाचा सुखदु:खाचा वांटा ज्याचा जो असेल तो त्याला देण्याचा तूं विचार करीत आहेस. तूं मनुष्यमात्राची आयुष्यमर्यादा कमी करितेस, पण त्यानें ईश्वरी नियमास बाध आणीत नाहींस.

भाग २ रा
उपनिषदांतील तत्त्वज्ञान

खुद्द वेदसंहिता घेतली तर अथर्ववेद हा तत्त्वज्ञानदृष्ट्या ऋग्वेदापेक्षां कमी योग्यतेचा ठरतो. कारण अथर्ववेदांत मंत्रतंत्र भुतेंखेतें जारणमारण उच्चाटन चेटुक रोग मृत्यु अपकार प्रत्यपकार मंत्रौषधि भूतस्थ देवता उपदेवता इत्यादिकांचेंच भारूड आहे. त्यांत मनुष्याची विकृत बुद्धि व त्याला अनुसरावेसे वाटणारे वाममार्ग हेच बहुधा दिसून येतात. म्हणजे अथर्ववेद हे तमोगुणाच्या जलवृष्टीनें फोफावलेल्या विषवृक्षांचें वनच असें वाटतें. या दृष्टीनें पाहतां, उपनिषदांमध्यें अथर्ववेदांतील या अनिष्ट गोष्टींची क्वचित् एखाद्या ठिकाणीं आठवण दिसून येत असली तरी, शुद्ध ज्ञानाचें प्रमाण अथर्ववेदांत शंभरांत एक तर, उपनिषदांत शंभरांत नव्याण्णव अशा प्रमाणांत सांपडेल.

ऋग्वेदांत सरळ स्वभावाच्या निष्कपट आर्य लोकांच्या कल्पना सर्वस्वीं स्वाभाविक व प्रासादिक वाणीनें व्यक्त केलेल्या आढळतात. त्यांत इतिहास आहे, कथा आहेत, दंतकथा आहेत, प्रार्थना आहेत, सुखदुःखादि भावना तशाच आकांक्षा इत्यादिकांचें वर्णन करणारीं गीतें व कवनें आहेत. तथापि या सर्व उद्गारांत विद्वत्तेच्या कृत्रिम भाषेपेक्षां असंस्कृत बुद्धीचा सहजोद्गारच अधिक रम्य असा आढळतो. मात्र ऋग्वेदसंहितेंत आध्यात्मिक ज्ञानबीजें आहेत तीं हुडकून काढावीं लागतात, इतकीं तीं विरळ आहेत. उपनिषदांचें तसें नाहीं. त्यांत पाहावें तिकडे प्रौढ भाषा, विद्वत्तेची प्रक्रिया, उदयोन्मुख ज्ञानाचें तेज व त्यापासून मनाला होणारा उल्हास व आनंद, आणि सिद्धान्ताविषयीं आत्मविश्वास, इतक्या गोष्टी ठळकपणें आढळून येतात. आश्रमधर्माच्या भाषेनें बोलावयाचें तर वेद हे गृहस्थाश्रमी आणि उपनिषदें हीं वानप्रस्थाश्रमी आहेत. म्हणजे वेदांत संसाराचें सर्वांगीण समालोचन आढळतें तर उपनिषदांत एकान्त व वैराग्य यांनीं साहाय्य केलेल्या अंतर्दृष्टीचा विलास आढळतो. वेद हे मनोव्यापारप्रधान, तर उपनिषदें हीं बुद्धिप्रधान. वेद हे मानवी भावनाप्रधान तर उपनिषदें हीं दिव्यस्फूर्तिप्रधान. वेद हे विज्ञानप्रधान तर उपनिषदें हीं ज्ञानप्रधान व त्यांतूनहि तत्त्वज्ञानप्रधान. वेद हे प्रायः भक्ति-

प्रधान व अनेकत्ववादी द्वैती, तर उपनिषदें हीं योगप्रधान व अद्वैती, असा भेद करून मांडतां येईल. वेदांतील मन हें पर्वताच्या पायथ्यापासून वर चढत चाललें असल्यामुळें त्याला आसपासच्या झाडांची गर्दी तेवढी दिसते. पण उपनिषदांतलि मन हें पर्वतशिखरावर आरूढ झाल्यामुळें त्याला वर-पासून खालपर्यंत सर्व वस्तु संकीर्ण किंवा पृथक् स्वरूपांत हव्या तशा दिसूं शकतात.

वेदांच्या नंतर झालेलीं या नात्यानें असो वा नसो उपनिषदांत सर्वच बाजूंनीं प्रगति दिसून येते. भाषा, विवेचनपद्धति, विषय, बुद्धीची आक्रमण-शक्ति, या सर्वच अंगांनीं उपनिषदें हीं वेदांपेक्षांहि श्रेष्ठ ठरतात. वेद ब्राह्मण आरण्यकें उपनिषदें या सर्वांविषयीं हिंदु लोकांची प्रामाण्यबुद्धि सारखीच आहे. त्यांत उच्चनीच किंवा तरतमभाव नाहीं. तथापि अधिकार तोच असला तरी या निरनिराळ्या वैदिक वाङ्मयखंडांचे गुण निरनिराळे आहेत असें म्हणण्याला कांहींच हरकत नाहीं. आणि गुण म्हटला म्हणजे त्यांत निर-निराळ्या दृष्टीनें कां होईना, सरसनीरस हा भाव उत्पन्न होणें शक्य आहे. त्या दृष्टीनें पाहतां उपनिषदें हीं वेदसंहितेपेक्षांहि सरस ठरतात, असें म्हटल्या-वर ब्राह्मणें व आरण्यकें यांपेक्षां तीं सरस ठरतात असें म्हणण्यास कांहींच प्रत्यवाय नाहीं. ब्राह्मणग्रंथांत यज्ञविधीचें वाङ्मयच मुख्यतः आहे. एकच विषय आणि त्याचा एकांगी विचार यांच्यायोगानें ब्राह्मणग्रंथांना रुक्षता आली आहे. आणि बुद्धीच्या कुशाग्रतेचा एकप्रकारें दुरुपयोग झाला आहे.

ब्राह्मण-वाङ्मयरचनेच्या काळीं आर्यश्रेष्ठांचें मन यज्ञमय झालें होतें. त्यांना मनांत जनांत जगांत व विश्वांत यज्ञाशिवाय दुसरें कांहीं दिसत नव्हतें. यज्ञप्रक्रिया हीच, सर्व ज्ञान, विज्ञान, तत्त्वज्ञान, धर्म, नीति, शहाणपण, यांचें अधिष्ठान व आत्मा बनली होती. या प्रक्रियेंत चूक करील त्याचा सर्व नाश होईल, व जो ती बिनचूक करील त्याला सर्व पुरुषार्थांचा लाभ घडेल अशी भावना होण्यापर्यंत मजल गेली होती. किचकटपणानें शास्त्रपद्धतीची जागा घेतली; यज्ञपात्रें व उपकरणें यांनीं देवतांची जागा घेतली; स्वतः यज्ञानें विश्व व ब्रह्म यांची मिळून जागा घेतली; आणि यथाविधि यज्ञ समाप्ति हाच मोक्ष ठरला. स्थानभ्रष्ट वैदिक देवताच स्वतः जर सोमाकरितां, शर्यतींतील घोड्यांप्रमाणें, मी पुढें मी पुढें असें म्हणून धावूं लागल्या, तर यज्ञ आरंभ-

णाऱ्या वैदिकानें स्वतःला कृतकृत्य मानल्यास त्यांत काय नवल ? यज्ञःसिद्धयर्थ कोणत्याहि देवतेला कान पकडून राबण्याकरितां बोलाविण्याची त्याची तयारी झाली, मग तो त्यांना काय भिणार ? इंद्र अश्विन् इत्यादि केवढ्या ऐश्वर्य-संपन्न देवता ! सृष्टिचमत्कारांच्या द्वारें प्रकट होणारी त्यांची ती केवढी अचाट शक्ति ! पण ते देव यज्ञमंडपांतील गडी व मजूर बनले ! सवन आरंभून यजमानानें त्यांना ' चलो ' असें म्हणून बोलावलें कीं त्यांनीं यावें, त्याच्या कार्याचें सार्थक्य संपादावें, आणि तो देईल त्या आहुति किंवा चमचे दोन चमचे सोमरस घेऊन निमूटपणें परत जावें असा जमाना प्राप्त झाला ! अशा अल्पवेतनी मजूर देवतांची समृद्धि बाजारांत असल्यानें, एक साधें यज्ञपात्र वर उचलावयाचें तर त्याला " सवित्यानें पुढें ओढावें, अश्विनांनीं बाहु लावावे, पूषानें हात द्यावा, अग्नीनें मशाल दाखवावी, व इंद्रानें मागून जोर लावावा " इतक्या गोष्टी घडून येत ! देव व असुर यांच्या युद्धांची भूमि स्वर्ग व अंतराळ यांतून जाऊन ती यज्ञमंडपांत येऊन बसली. आणि यज्ञ-कर्मांच्या प्रक्रियेंतील एखादी किरकोळ गोष्ट अधिक माहीत असणें हेंच देवांचें बळ, आणि तिचें अज्ञान हा असुरांचा कमीपणा, असें वर्णन कल्पना-रचित पुराणांत येऊं लागलें.

पण उपनिषदांत अत्यंत आश्चर्यकारक रीतीनें यज्ञकर्मांना नुसती बगलच दिली आहे असें नाहीं, तर त्यांची उपेक्षा व निषेधहि केला आहे. मुंडको-पनिषदांत स्वच्छ सांगितलें आहे कीं, ' भवसागर तरून जाण्याला यज्ञरूपी नावा या अगदींच अचलुक व अविश्वासु ठरतात. कारण यज्ञकर्मानें स्वर्ग मिळत असला तरी जन्ममृत्यु टळत नाहीं. अविद्येमध्यें म्हणजे अज्ञानांत रहात असतां यज्ञकर्में करणारे लोक आपण कृतार्थ झालों असें मानतात. वासना नष्ट न झाल्यामुळें भोगाविषयीं आतुर होऊन ते स्वर्गां-तून पुनः खालीं येतात. ' याच्या उलट, उपनिषदांत वैराग्य तप श्रद्धा शांति भिक्षाटन एकान्तवास हीं साधनें सांगून त्यांच्या योगानेंच खरें अमृ-तत्व (केवळ मृत्युनाश नव्हे) लाभतें असा उपदेश केला आहे. एवढेंच नव्हे तर ब्राह्मणग्रंथांत महत्त्वानें वर्णिलेल्या यज्ञ शब्दाचा अर्थच बदलून त्याला आध्यात्मिक असा नवा अर्थ जोडला आहे. छांदोग्योपनिषदांत ' यज्ञांत किंवा अग्निहोत्रांत आहुति देणें म्हणजे उगाच चांगल्या अन्नाची राख करणें होय '

असें म्हटलें आहे. आणि यज्ञ म्हणजे प्राणाग्नीला आहुति देणें अर्थात् अंतरंगांतील यज्ञविधि करणें, हें अधिक चांगलें असें सांगितलें आहे. इतकेंच नव्हे, तर 'भुकेल्या चांडाळाला आपल्या उच्छिष्ट अन्नाचा धर्म केला तर त्या धार्मिक बुद्धीनें वैश्वानराला यज्ञाहुति दिल्याचें फल मिळतें' असेंहि सांगितलेलें आहे. कौषीतकी ब्राह्मण (आरण्यक) यांत असें सांगितलें आहे कीं, "मनुष्याचा एक प्रकारचा आंतरयज्ञ सतत चालू असतो. म्हणजे बोलतांना मनुष्य वाचाग्नीला प्राणाची आहुति देतो (कारण तो बोलतांना श्वासोच्छ्वास घेऊं शकत नाहीं) आणि ज्या वेळीं तो न बोलतां नुसता श्वासोच्छ्वास करतो त्यावेळीं तो प्राणाग्नीमध्यें वाचाहुति देत असतो."

उपनिषद् हें नांव ज्यांना लागतें असे प्रबंध सुमारें एकशें बारा आहेत. परंतु सर्व चिकित्सकांच्या मतें सुमारें बारा किंवा दहाच उपनिषदें खरीं वैदिक उपनिषदें मानितां येतात. दशावतारांपर्यंत आधुनिक उपनिषदांची मजल आली आहेच; पण एक अल्लोपनिषद्ही आहे म्हणतात! उपनिषद् या नांवानें अविद्वान् व भाविक मनुष्य फसेल. परंतु चिकित्साबुद्धि यत्किंचित् चालविणारा मनुष्य नुसत्या नांवानें सहसा फसणार नाहीं. वाटेल तो सिद्धांत, वाटेल ती विद्या, वाटेल ती उपासना, किंवा वाटेल तें धार्मिक अथवा नैतिक मत ज्यांत लिहिलें गेलें, अशा प्रबंधाला इतक्या निरनिराळ्या लेखकांनीं उपनिषद् हें नांव घेतलें यावरून, आपलें मत वैदिक असें लोकांनीं मानावें ही इच्छा तर प्रकट होतेच, पण, उपनिषदें हीं वेदांच्या निकटवर्तित्वामुळें किती मान्यता पावलीं होतीं, आणि तीं एकंदर आस्तिक विद्येचें मूळ म्हणून कशीं समजलीं जात होतीं; एवढें त्यावरून स्पष्ट दिसतें. सर्वमान्य दशोपनिषदें पुढील होत:--१ ईशावास्य, २ केन, ३ कठ, ४ प्रश्न, ५ मुंडक, ६ मांडुक्य, ७ तैत्तिरीय, ८ ऐतरेय, ९ छांदोग्य, १० बृहदारण्यक. यांशिवाय श्वेताश्वतरोपनिषद्, मैत्रायणी उपनिषद्, कौषीतकी ब्राह्मणोपनिषद्, मैत्रेयी उपनिषद् इत्यादिकांना कमीजास्त मान्यता कांहीं कांहीं लोकांकडून सहेतुक दिली जाते.

या उपनिषदांचा ऐतिहासिक कालक्रम कित्येकांनीं लावण्याचा प्रयत्न केला आहे. परंतु कोणता एकच क्रम सर्वसंमत होईल असें नाहीं. मुख्य उपनिषदांचा काल मात्र खिस्तपूर्व १२०० पासून ६०० इतक्या दूर-

ज्ञानचा समजतात. उपनिषदांचा कालक्रम हटकून ठरवितां येईल असें निर्विवाद गमक आढळत नाहीं; व उपनिषदांतील तत्त्वज्ञानविषयक कल्पनांची परिणति, आजच्या दृष्टीनें, अमुक एका क्रमानें झाली असें ठरवून त्यावरून त्यांचा कालक्रम ठरविणें ही पद्धति धोक्याची होय. अमुक एक तत्त्वज्ञानविषयक कल्पना हटकून आधींची व अमुक दुसरी कल्पना ही पहिलीचें परिणत स्वरूप होय, असें निश्चयानें सांगतां येणें कठिण आहे. कारण ही परिणतीची कल्पना उपनिषत्कालीन लोकांना मान्य असती तर, पूर्वीच्या कल्पनेचा प्रथम उल्लेख करून, ' मी ती कल्पना अशा अशा रीतीनें पुढें नेत आहें ' असें एखाद्या उपनिषत्कारानें सांगितलेलें, किंवा ती अमान्य ठरवून खोडून काढलेलें आढळलें असतें. पण तसा प्रकार कोणत्याहि उपनिषदांत दिसत नाहीं. कोणतेंहि एक उपनिषद् दुसऱ्याचा उल्लेख करीत नाहीं, किंवा त्यांतील अवतरणें उद्धृत करीत नाहीं. उपनिषत्कार निरनिराळे, तथापि त्यांच्या कांहीं कल्पना सर्वसामान्य, व कांहीं स्वतः त्यांच्या विशेष, अशा प्रकट केलेल्या दिसतात. कदाचित् कालक्रम ठरविण्याला एक गमक असें मानतां येईल कीं, कांहीं कांहीं उपनिषदांत यज्ञयागादि कल्पनांचें मनावरील दडपण अजून गेलें नसल्याचें दिसून येतें. म्हणजे उपनिषत्कारानें यज्ञयागांची किंवा होमहवनांची प्रत्यक्ष स्तुति तरी केलेली आढळेल, किंवा ते विधि उपमानबुद्धीनें, इतर गोष्टींचें वर्णन करतांना, रूपकांत वर्णिलेले तरी आढळतील. परंतु एकंदरीनें पहातां ब्राह्मणकालांतील यज्ञयागांसंबंधाचें प्रेम नष्ट होऊन तत्त्वचिकित्सेचें प्रेम विचारवान् तत्कालीन लोकांना अधिक जडलें होतें असें दिसतें.

उपनिषदांत तत्त्वज्ञानचिकित्सा आहे तरी त्याची पद्धति केवळ सिद्धान्तवादी आहे, युक्तिवादी नाहीं. कोणत्याहि उपनिषदांत न्यायपद्धति किंवा अनुमानपद्धति यांचा अवलंब केलेला दिसून येत नाहीं. जें कांहीं सांगितलें आहे तें अशा अत्युत्कट आत्मविश्वासानें व ठासून सांगितलेलें आहे कीं, तें तर्कवादाचा विषय करणें किंवा त्याच्या खरेपणाविषयीं शंका घेणें हें वाचकाला धाडसाचें व उन्मत्तपणाचें वाटेल. स्वतंत्र रीतीनें कोणी कांहीं न विचारतां सांगितलें असें ज्ञान फार थोडें आहे. बहुतेक सर्व ज्ञान प्रश्नांना उत्तररूपानें सांगितलेलें आहे. ' ना पृष्टः कस्यचित् ब्रूयात् ' ह्या वचनाचा

सरीस उपयोग त्यांतून केलेला दिसून येतो. विचारणारा अर्थात् अनधिकारी अज्ञ म्हणूनच विचारतो, आणि सांगणारा सर्वाधिकारी व पूर्ण तज्ज्ञ म्हणूनच सांगतो, अशी संभाषणाची भूमिका दिसून येते. आणि प्रश्न विचारणाराला ज्या रीतीनें वागविण्यांत येई त्यावरूनहि हें अनधिकारित्व चांगलेंच प्रकट होतें. कारण उत्तरीं उपदेश करण्याची पात्रता सिद्ध होण्याकरितां आधीं कोणाला उपोषण तर कोणाला एक रात्र कोणाला एक वर्ष तर कोणाला पुष्कळ वर्षें तप करून येण्याची आज्ञा गुरूनें केली असेंहि उल्लेख आढळतात. इंद्राला ब्रह्मज्ञान मिळविण्याकरितां एकशें एक वर्षें तप करावें लागलें व त्यानंतर प्रजापतीनें त्याला उपदेश केला ! उपनिषत्कार कित्येक वेळां एखाद्या प्रसिद्ध कथेचा हवाला देतो; पण तींतहि अमुक कोणी शिष्यभावानें अमक्याकडे गेला, व त्यानें विचारल्यावरून अमुक एका गुरूनें त्याला तत्त्व सांगितलें असेंच आढळतें. या कथा लिहिणाराला स्वतःलाहि त्या ऐतिहासिक स्वरूपाच्या वाटत नसाव्या. पण तत्कालीन पद्धतिच कथांच्या द्वारें माहिती देण्याची होती. आणि तिलाच पुढें गौतमबुद्धानें उत्कृष्ट कलेचें स्वरूप दिलें.

प्रो० रानडे यांनीं आपल्या पुस्तकांत उपनिषत्कारांच्या शिक्षण देण्याच्या अनेक रीति हुडकून सांगितल्या आहेत. त्या अशाः—(१) गूढवादात्मक (२) सूत्रात्मक (३) शब्दव्युत्पत्तिनिष्ठ (४) पौराणिक कथानकात्मक (५) दृष्टान्तात्मक (६) संवादात्मक (७) समन्वयात्मक (८) आत्मगतभाषणात्मक (९) शिष्याधिकारानुसारिणी. याचीं निरनिराळीं उदाहरणें देण्याचें कारण नाहीं. परंतु गहन विषय समजून सांगण्याच्या कामीं या पद्धतींच्या विविधतेचा कसा चांगलाच उपयोग झाला असेल हें सहज समजण्यासारखें आहे. पूर्वीं वेद व उपनिषदें यांची तुलना करितांना वेदांमध्यें काव्यप्रतिभा विशेष दिसते असें आम्हीं म्हटलें आहे. परंतु उपनिषदांत ती अगदींच नाहीं असें मात्र नाहीं. आणि कांहीं कांहीं उपमा तर फारच समर्पक व भव्य कल्पनात्मक अशा आढळतात. तत्त्वज्ञान हें तर्ककर्कश किंवा सत्यनिष्ठुर असावें असें सकृद्दर्शनीं वाटतें; परंतु त्याचेंहि शिक्षण देतांना, शिष्याचें मन आकर्षून घेण्याच्या, किंवा त्यांच्या बुद्धीवर हटकून परिणाम घडवून आणण्याच्या कला तत्त्वज्ञानांतहि वर्ज्य आहेत असें नाहीं. किंबहुना

जगांत आजवर झालेल्या बहुतेक तत्त्वज्ञान्यांनीं ह्या कलांचा अवलंबच आस्थापूर्वक केलेला आढळेल.

परंतु आम्हांला उपनिषदांसंबंधानें मुख्य विषय सांगावयाचा आहे तो त्यांतील तत्त्वज्ञान एवढाच असल्यामुळें, इतर रीतीनें त्यांचें अंतरंगदर्शन किंवा बहिरंगदर्शन यांची फारशी चर्चा करण्याचें कारण नाहीं. तत्त्वज्ञानासंबंधानें महत्त्वाचे मूलभूत असे बहुतेक प्रश्न उपनिषदांत उत्पन्न केलेले असून त्यांना त्यावेळच्या ज्ञानाप्रमाणें समर्पक उत्तरें दिलेलीं आहेत. हे मूलभूत प्रश्न, जगदुत्पत्ति इंद्रियें प्राण मन आत्मा यांसंबंधाचे आहेत. आणि या प्रश्नांतून उत्पन्न होणारे उपप्रश्नहि विचारण्यांत आले आहेत. आधुनिक शास्त्रांच्या चिकित्सापद्धतीनें त्यांनीं भौतिक सृष्टीचा विचार फारसा केलेला नाहीं. कारण त्या काळीं प्रयोगात्मक विज्ञान असें कांहींच नव्हतें म्हटलें तरी चालेल. परंतु देहचिकित्सा कांहीं थोडी केलेली दृष्टीस पडते; आणि अंतर्मुख होऊन करतां येण्याजोगी जी मानसचिकित्सा ती तर उपनिषत्कारांनीं पुष्कळच केलेली आढळते. नाहीं म्हणावयाला प्रयोगद्वारें शिक्षण दिल्याचें एखादें उदाहरण दिसेलहि. छांदोग्य उपनिषत् अध्याय ६ यांत अरुणपुत्र उद्दालक व त्याचा पुत्र श्वेतकेतु यांची गोष्ट सांगितलेली आहे ती अशीः— "बापानें मुलाला सांगितलें कीं पंधरा दिवस तूं कांहीं खाऊं नको; पण वाटेल तितकें पाणी पीत जा. कारण प्राण उदकमय आहे. उदक न प्यालें तर प्राण जातो. त्याप्रमाणें श्वेतकेतु पंधरा दिवस नुसतें पाणी पिऊन राहिला. मग त्याला बापानें वेदाध्ययन करावयास सांगितलें. पण अशक्तपणामुळें तें त्याला करवेना. तेव्हां बाप म्हणाला, 'आतां अन्न भक्षण करून ये.' त्याप्रमाणें तो तें करून आल्यावर मगच त्याला अध्ययन करतां आलें. या उलटसुलट प्रयोगानें बापानें मुलाला शिकविलें कीं, मन हें अन्नमय आहे, व प्राण हा उदकमय आहे. परंतु एकंदरीनें तत्कालीन चिकित्सेची पद्धति मनोनिष्ठ होती. हल्लींप्रमाणें बाह्यवस्तुनिष्ठ प्रयोगात्मक नव्हती.

पण ही गोष्ट तेव्हां एकट्या हिंदुस्थानचीच होती असें मात्र नाहीं. उदाहरणार्थ, जो ग्रीस देश पाश्चात्य संस्कृतीचें आद्य वसतिस्थान असा मानण्यांत येतो तेथेंहि या काळची स्थिति अशीच होती. एच्. जी. वेल्स् हा आपल्या 'आउट लाइनस् ऑफ् हिस्टरी' या पुस्तकांत याविषयीं असें लिहितोः—"ग्रीक लोकांना या वेळीं (प्लेटो ॲरिस्टॉटल यांच्या वेळीं) मानव-

वंशाचा पूर्वेतिहास कांहींच माहीत नव्हता. ते कांहींतरी ओबडधोबड कल्पना करीत. त्यांचें भूगोलाचें ज्ञान भूमध्यसमुद्र व इराणची सरहद्द यांवरच संपे. खुद्द ग्रीस व जवळचे इतर देश यांत पेरिक्लिसच्या वेळीं काय काय चाललें होतें याबिषयीं आम्हांला आज जितकी माहिती आहे, तितकी खुद्द पेरिक्लिस यालाहि नव्हती. ज्योतिषशास्त्रासंबंधानें त्यांच्या कल्पना अगदी प्राथमिक स्वरूपाच्या होत्या. तत्त्वज्ञानी ॲनॅक्झॅगोरास यानें सूर्यचंद्रांच्या आकाराविषयीं धाडसाची म्हणून कल्पना केली ती अशी कीं, ते फार तर पेलोपोनेसस प्रांताएवढे मोठे असावेत ! अणुपरमाणु यांविषयींची कल्पना मात्र त्यांना कांहीं आली होती. पण प्रत्यक्ष प्रयोगाचीं साधनें त्यांच्याजवळ कांहींच नसत. ते रंगीत काच करीत; पण पांढरी स्वच्छ काच त्यांना करतां येत नसे. कालगणना किंवा संपूर्ण गणितांकपद्धति, किंवा सूक्ष्म ताजवे किंवा दुर्बिणी, किंवा सूक्ष्मदर्शक यंत्रें या साधनांपैकीं प्राथमिक स्वरूपाचें देखील त्यांच्याजवळ कांहीं नव्हतें. लहान मुलें लाकडाचे दोऱ्याचे पत्र्याचे तुकडे घेऊन होड्या करतात तसल्या साधनांनीं 'सत्य हुडकून काढतों म्हणणारांची' सॉक्रेटीस टर करीत असावा. ” ॲरिस्टॉटलला ॲलेक्झँडर राजानें आपली पाठशाळा सजवावयाला व समृद्ध करावयाला हवा तितका पैसा दिला होता. परंतु प्राचीन व आधुनिक काळांत द्रव्यसमृद्धीची बरोबरी झाली, तरी ज्ञान व विद्या यांच्या प्रगतींत खरोखर पुष्कळ अंतर असणार हें उघड आहे. ज्ञान हें नेहमीं जिवंत व वर्धिष्णु असतें. त्याचें पाऊल सदोदित पुढेंपुढेंच पडत जातें. आतां ही स्थिति नैसर्गिक असून, जुन्या काळीं आजच्या मानानें ज्ञान कमी होतें हें खरें असलें तरी, त्यायोगानें तत्कालीनांच्या बुद्धिमत्तेलाच काय पण जिज्ञासाशक्तीलाहि कमीपणा येत नाहीं. या दृष्टीनें, खिस्तपूर्वी हजार वर्षे उपनिषदें रचणारे ऋषि, व त्यांच्या मागून सात—आठशें वर्षांनीं झालेले ग्रीक तत्त्वज्ञानी, यांचें कौतुक सारखेंच करावें लागतें. दोघांनींहि इंद्रियज्ञानानें संतोष न मानितां अतींद्रियज्ञानाचा अभिलाष धरला होता; व अंतिम सत्य शोधून हस्तगत करण्याच्या उमेदीनें हात सरसावला होता. आपल्या शंका व प्रश्न आपणच उत्पन्न करावे. आपणांस उपलब्ध असलेल्या ज्ञानसाधनांनीं त्यांचीं उत्तरें प्रथमदर्शनीं देण्याचा प्रयत्न करावा, कनिष्ठांना शिकवून व वरिष्ठांना परिप्रश्न करून ज्ञान घासावें पुसावें सतेज करावें, विद्येच्या ईर्ष्येनें वाद लढवावे, परि-

षदा भरवाव्या, क्षत्रिय-ब्राह्मण हा भेद ह्या पवित्र कार्यांत मानूं नये, अशा रीतीनें ज्ञानाचा अभिलाष सफल करून घेण्यांत येत होता. राव व रंक यांत या बाबतींत भेद नसे. यज्ञादि प्रसंग घडवून आणण्याचीं जीं साधनें राजे लोकांजवळ होतीं, त्यांचा सदुपयोग ज्ञानवृद्धीच्या कामीं राजे लोक करीत, आणि ज्ञानचिकित्सेंत सामील होण्याकरितां, कंगाल स्थितींतहि सुख मानून सांधीकोपऱ्यांत रहाणाऱ्या विद्वान् लोकांना पाचारण करून आणीत, हें उपनिषदांत जागजागीं दिसून येतें. राजे लोकांचें वैभव इतर रीतीनें वर्णिलेलें मुळींच आढळत नाहीं ! ज्ञानी मनुष्याला जी किंमत ती एका बाजूला राजाला नाहीं, किंवा दुसऱ्या बाजूला यज्ञयागादि विधींचें स्तोम माजविणाऱ्या कर्मठ माणसालाहि नाहीं. गृहस्थाश्रमी व वानप्रस्थ हे ज्ञानार्जनाच्या दृष्टीनें आपण समान भूमिकेवर आहों असें मानीत. आणि रागी व विरागी यांच्या चरित्राचे मार्ग जरी मूळांत वेगळे असले तरी, ज्ञानाच्या देवघेवीमुळें ते एकमेकांत मिसळलेले मधूनमधून आढळतात.

खिस्तपूर्व चारपांच शतकांतील ग्रीक समाजाची व तत्पूर्व एक हजार वर्षांच्या उपनिषत्कालीन भारतीय समाजाची या दृष्टीनें तुलना करतां येते. भौतिक शास्त्राच्या दृष्टीनें दोघांचेंहि ज्ञान आजच्या मानानें पुष्कळच मर्यादित होतें. तथापि, दोघांचीहि तत्त्वज्ञानसंशोधनाची तडफ जबर होती. ग्रीक लोकांत त्यावेळीं तीन वर्ग प्रमुख होते. एक सिनिक, दुसरे एपिक्यूरियन, व तिसरे स्टोइक, पैकीं सिनिक म्हणजे कशांत कांहींच सत्य किंवा सत्त्व नाहीं अशा बुद्धीनें सर्वांचीच टर करणारा, असा अर्थ हल्लीं त्या शब्दांतून निघतो. आणि या दृष्टीनें कदाचित् आपल्या चार्वाकाला सिनिक म्हणतां येईल. परंतु वर सांगितलेला ग्रीक सिनिक हा जगाकडे तुच्छतेनें पाहणारा असला तरी खरोखर कोणत्याहि चांगल्या गोष्टीचे पाय ओढणारा असा नव्हता. ग्रीक सिनिकांचा उत्तम नमुना म्हणजे डायोजेनिस हा होय. तो एका पिपांत घर करून राहिला होता. एकदां राजा अलेक्झँडर त्याला भेटावयाला आला, आणि मजजवळ कांहीं तरी माग असें म्हणाला, तेव्हां डायोजेनिस यानें उत्तर केलें कीं ' मला राजांपासून घेण्यासारखें कांहीं नाहीं. मी सुखानें ऊन घेत बसलों आहें. आणि राजाची झाली तरी सावली पडते ! तेव्हां कृपा करून बाजूला हो व मला ऊन मिळूं दे. ' म्हणजे तुजकडून मला सर्व कांहीं

पोहोंचलें. ' त्याग व विराग यांचें हें एक टोक झालें. परंतु या टोकाकडील सिनिकांच्या मनांत सद्गुणादिकांबद्दल अनादर नव्हता. फक्त निःस्पृहतेची ती पराकाष्ठा होती इतकेंच. पण असे सिनिक थोडे. जाणत्या विचारी लोकांमध्यें मुख्य दोन वर्ग, एक एपिक्यूरिअन व दुसरा स्टोइक. हे वर सांगितलेच आहेत. पैकीं एपिक्यूरिअन हे संसारसुखाच्या कामीं दक्ष असत, व तें मिळविण्याचें साधन म्हणून भौतिक शास्त्राची उपासना करीत. स्टोइक हा गहन विचारांचा नादी होता. परंतु त्यांतल्या त्यांत वावदुकी पद्धतीचा. त्याला शहाणपणाची चाड होती. पण तें प्रत्यक्ष आचरून दाखविण्यापेक्षां कुशल तार्किक पद्धतीनें सिद्ध करण्याचा अभिलाषच तो धरी. मात्र संसार-सुखाबरोबर जीं दुःखेंहि भोगावीं लागतील तीं शांतपणें भोगावीं हेंच खरें नीतितत्त्व असें तो मानी. यापुरता तो उपनिषत्कालीन ऋषींच्या वृत्तीचा म्हणतां येईल. फरक इतकाच कीं, ह्या ऋषींच्या नीतीचें अधिष्ठान अंतिम ब्रह्मतत्त्व हें होतें. एपिक्यूरिअनालाहि शहाणपणाची चाड होती; नव्हती असें नाहीं. परंतु संसार सुखाचा करून घेणें व दाखविणें हीच शहाणपणाची खरी कसोटी असें तो मानी. आणि त्यामुळें तो बुद्धिस्वातंत्र्याचाहि भोक्ता असे. अर्थात् बुद्धीला जितके पाश कमी म्हणजे तात्त्विक नीतीचे किंवा देवता-दिकांचेहि, तितकें अधिक चांगलें; व मनुष्यानें आपलें ध्येय शक्य तितकें बुद्धिमार्गानें गाठावें, असें त्यांचें मत होतें. त्यांचीं धर्मसूत्रें थोडक्यांत खालील-प्रमाणें होतीं — १ ईश्वराविषयीं आस्तिक्यभाव असावा; पण त्याला मनु-ष्यानें भिण्याचें कारण नाहीं. २ मरणांत दुःख नाहीं. ३ इष्ट व प्रेय हीं प्रयत्नसाध्य आहेत. ४ प्रयत्नानें मनुष्याला निर्भय होतां येईल. हीं चार सूत्रें मिळून एक प्रकारची व्यावहारिक नीतिपद्धतिच बनते.

पूर्वीं सांगितल्याप्रमाणें, ग्रीक व उपनिषत्कालीन तत्त्वज्ञानी या दोघांनाहि भौतिक शास्त्रांची मदत थोडी होती. कारण त्यांच्या वेळीं प्रयोगसाधनें तुटपुंजीं, चिकित्सापद्धति प्राथमिक व यामुळें त्या शास्त्रांची प्रगतिच बेताची झाली होती. तथापि या दोहोंमध्यें एक फरक असा सांगतां येईल कीं, ग्रीक पंडितांचें सर्व तत्त्वज्ञान बुद्धिनिष्ठ असे, तर आमच्या ऋषींचें तत्त्वज्ञान, त्यांच्या समजुतीप्रमाणें, साक्षात्कारनिष्ठ असे. बुद्धिनिर्णय व साक्षात्कार यांमध्यें फरक नाहीं असें केव्हांहि होणार नाहीं. तथापि उपनिषदांत ज्या ज्या

लोकांचीं नांवें तत्त्वज्ञानी म्हणून पुढें आलीं आहेत, त्या सर्वांना वास्तविक ब्रह्मतत्त्वाचा साक्षात्कार म्हणण्यासारखा कितपत झाला होता याविषयीं कोणाचेंहि मन सहजच साशंक होतें. वर सांगितल्याप्रमाणें उपनिषदांतील पुष्कळसें ज्ञान ठाशीव सिद्धांताच्या रूपानें मांडलेलें आहे; व युक्तिवादाची सांखळी कोणींच कोठें लाविलेली किंवा लांबविलेली दिसत नाहीं. तरी कांहीं उपदेशकांनीं आपल्या सिद्धांतांना अनुमानसिद्धतेचें स्वरूप दिलेलें असतें; मात्र तें फारच उथळ असतें. उदाहरणार्थ, छांदोग्य उपनिषदांत रैक्कानें जानश्रुतिराजाला खालीलप्रमाणें तत्त्वज्ञान सांगितलें. "वायु हा सर्वांचा संवर्ग (संग्राहक) आहे. कारण जेव्हां अग्नि शांत होतो तेव्हां तो वायूप्रत जातो (वायुरूप होतो). जेव्हां सूर्य अस्त पावतो तेव्हां तो वायूप्रतच जातो. जेव्हां चंद्र अस्त पावतो तेव्हां तोहि वायूप्रतच जातो." या ठिकाणीं अग्नि हा वायूप्रत जातो हें म्हणणें कांहीं थोडेंसें मनाला समजण्यासारखें आहे. पण सूर्यचंद्र हे मावळतात तेव्हां अग्नीप्रमाणेंच वायुरूप होतात हें म्हणणें सयुक्तिक दिसत नाहीं किंवा मनाला पटतहि नाहीं. रैक्कानें आपला सिद्धांत अनुमानपद्धतीनें सांगितला याचा अर्थ, तें त्याचें ज्ञान साक्षात्कारानें झालें नसलें पाहिजे. पण समजा कीं, तें ज्ञान साक्षात्कारानें झालें; परंतु ज्याला सांगावयाचें तो साक्षात्काराचा अधिकारी नसल्यानें तो सिद्धान्त अनुमानपद्धतीनें सांगितला; असें घेऊन चाललें तरी त्या साक्षात्काराविषयीं फारशी श्रद्धा उत्पन्न होण्याजोगी नाहीं. कारण सूर्य–चंद्र अस्तमानीं वातावरणवेष्टित क्षितिजाखालीं जाऊन अदृश्य होतात याचा अर्थ ते वायुरूप होतात हा सिद्धांत कोणाला पटेल ? आणि साक्षात्कारानें विश्वाच्या अंतिम स्वरूपाचें होणारें ज्ञान कसोटीवर घासलें असतां जर तें इतक्याच कसाचें ठरेल, तर तें खऱ्या अंतिम स्वरूपाचें ज्ञान नाहीं–आज तर नाहींच पण तेव्हांहि तें तसें मानलें जाणें शक्य नव्हतें–असें म्हणतां येईल. या उदाहरणावरून आणखी एक अशी आपत्ति ओढवते कीं, उपनिषदांत इतर कित्येक ऋषींनीं जें ज्ञान सांगितलें तें अशासारखेंच साक्षात्काराचें फल असावें अशी कल्पना केली, तर अशा साक्षात्कारानें होणाऱ्या अंतिम तत्त्वाच्या ज्ञानाचीहि किंमत अशीच कमी ठरूं पहाते. उपनिषदांतील निरनिराळ्या लोकांनीं सांगितलेलें ज्ञान तत्कालीन भौतिक शास्त्रानुभवाच्या

पायावर बुद्धियोगानें रचलेलें होतें इतकेंच मानिलें, तर त्या ज्ञानाविषयीं अनादर वाटत नाहीं. कारण शास्त्र जसें प्रगतिपर आहे त्याचप्रमाणें तन्निष्ठ जे बुद्धियोगाचे सिद्धान्त तेहि प्रगतिपरच असणार. या दृष्टीनें उपनिषदांनंतर आज दोन हजार वर्षांनीं मनाला पटणारे सिद्धांत व उपनिषत्कालीन सिद्धांत यांतील अंतर स्वाभाविक वाटतें, म्हणजे आजचे सिद्धान्त अधिक समर्पक वाटले तरी त्यामुळें प्राचीनांच्या बुद्धियोगाबद्दल अनादर वाटत नाहीं. पण साक्षात्कार म्हटला म्हणजे केव्हांहि अंतिम तत्त्वाविषयीं, किंबहुना तत्त्व या पदवीला पोंचणाऱ्या कोणत्याहि ज्ञानाविषयीं, त्यानें एकच सिद्धांत दर्शविला पाहिजे. कारण त्याच्या बाबतींत प्रगतीचा प्रश्नच येत नाहीं. साक्षात्कार ही जागृति स्वप्न सुषुप्ति यांसारखीच आणखी एक मनाची विशिष्ट स्थिति मानली तर त्या स्थितींत होणारें ज्ञान हें किंचित् लोकोत्तर म्हणतां येईल. परंतु लोकोत्तर म्हणजे तरी मानुषच. असल्या स्थितींत एकदम खऱ्या अंतिम तत्त्वाचें एकमेवाद्वितीय असें सत्यस्वरूप प्रतीत होईल असा हक्क कोणीं सांगूं नये. कारण तो मानणें कठिण जाईल. साक्षात्कारानें ब्रह्मज्ञान होणें ही गोष्ट हप्त्याहप्त्यानें वसूल करण्यासारखी नाहीं. त्याला विजेच्या चमकेची उपमा देतां येईल. कारण वीज चमकते ती क्षणिक टिकते हें उपमानाचें अंग बाजूस ठेवून असें म्हणतां येईल कीं, वीज चमकते ती हप्त्याहप्त्यानें चकमत नाहीं. तिची एक चमक संपूर्ण असते व ती एकदम होऊन जाते. साक्षात्कारहि असाच असला पाहिजे. आजच्या काळांतहि स्वतःला साक्षात्कार होतो असा हक्क सांगणारे लोक आहेत. तसेंच त्यांच्याविषयीं तशा प्रकारची श्रद्धा बाळगणारे असेहि लोक आहेत. आणि हे दोघेहि मिळून, आज बुद्धियोगानें शास्त्राच्या साहाय्यानें सत्य ज्ञानाची मजल कोठवर येऊन ठेपली आहे हें जे प्रांजलपणें सांगतात त्यांची हेटाळणी करीत असतात. तथापि साक्षात्कार होतो म्हणणारे साधु व त्यांच्यावर श्रद्धा ठेवणारे कांहीं थोडे अंधभक्त, यांच्याशिवाय इतर कोणी त्यांच्या साक्षात्कारानें विश्वाचें आदिकारण त्यांना दिसलें किंवा कळलें असें मानीत नाहींत हें आपण पहातोंच. सुदैवानें उपनिषदांत अमक्यानें सांगितलेलें अमुक ज्ञान हें साक्षात्कारानें सांगितलें असें स्वतः त्यांचें त्यांनीं किंवा त्यांच्याकरितां इतरांनीं कोठेंहि म्हटलेलें आढळत नाहीं. जो दिसून येतो तो फक्त सापेक्ष अधि-

कारभेद दिसून येतो. आणि या भेदामुळें गुरुशिष्यसंबंध प्रस्थापित होऊन, एकानें स्वतः केवळ अज्ञ म्हणून विचारावें व दुसऱ्यानें बुद्धियोगानें सुचणारें किंवा पटणारें ज्ञान असेल तसें प्रामाणिकपणें प्रांजलपणें सांगावें, अशीच उपनिषदांची सरळ भूमिका दिसते.

उपनिषदांचें जन्मस्थान हें त्यांतील स्थलवाचक नामांवरून व व्यक्तिवाचक नामांवरून उत्तर हिंदुस्थानांतील गंगायमुनांच्या प्रांतांत असावें असें उघड दिसतें. परंतु वर सांगितलेल्या गुरुशिष्यांच्या जोड्या, किंवा एकान्तांत बसून मनन करणारे ऋषि किंवा संन्यासी, तसेंच यज्ञयाग करविणारे किंवा विद्वत्परिषदा भरविणारे राजे, हे या प्रदेशांतील अनेक भागांवर वांटून गेलेले होते असेंहि दिसतें. शिवाय उपनिषदांतील तत्त्ववाचक उल्लेखांचा सरळ अर्थ केला असतां त्यांतून द्वैत किंवा अद्वैत, किंवा विशिष्टाद्वैत, किंवा सृष्टीशीं समव्याप्ति असणारें ब्रह्म, किंवा पुरुषरूपी ईश्वर, या व अशा सिद्धान्तांपैकीं हटकून एकच मत प्रतिपादलेलें आढळत नाहीं. तर ज्याला जसें सुचलें तसें प्रांजल मत त्यानें प्रकट केलेलें आहे. त्यांत, एखाद्या मुख्य सिद्धान्ताचें प्रतिष्ठान स्थापिलें गेल्यामुळें त्याच्या अनुयायांमध्यें जी फाजील प्रामाण्यबुद्धि किंवा अभिमान दिसतो, अथवा प्रतिष्ठित मताला विरोध करण्याविषयीं भीति वाटल्यानें स्वतःच्या मतांना प्रतिपक्षी मर्यादा घालतो, यांपैकीं कांहीं आढळून येत नाहीं. कांहींनीं तर साक्षात्कार राहोच, पण प्रांजलपणानें आपलें अज्ञानहि कबूल केलेलें असून, भोळ्या भावानें तद्दर्शक प्रश्नहि आपले आपल्याला किंवा दुसऱ्या जाणत्यांना विचारले आहेत. अर्थात् उपनिषदांतील तत्त्ववेत्त्यांचा किंवा स्वतः एकेका उपनिषदाचाहि कालक्रम ठरविणें हें जसें कठिण तसेंच सर्व उपनिषदांची प्रामाण्यबुद्धीनें एकवाक्यता करून दाखविणेंहि कठिण आहे.

ही एकवाक्यता करून दाखविण्याचें कार्य उपनिषदांनंतर बऱ्याच कालानें सुरू झालें असावें. आणि तें करतांना प्रामाण्यबुद्धि एकच पण तत्त्वज्ञानसिद्धान्त मात्र वेगवेगळे अशा रीतीनें केलेल्या प्रतिपादनांत, व ग्रंथ लावण्याच्या पद्धतींत, श्रद्धा व तर्क यांचा मोठा मौजेचा विलास दिसून येतो. एकाच ब्रह्मसूत्रावरील पांच प्रकारच्या भाष्यांवरून याहून वेगळें कोणतें अनुमान काढतां येईल ? विशिष्ट दर्शनांच्या संस्थापकांना उपनिषदांतील कांहीं कांहीं वाक्यांकडे यामुळेंच काणाडोळा करावा लागतो. किंवा नेल्सनप्रमाणें आंधळ्या डोळ्याला ज्ञानाची

दुर्बीण लावून " मला माझ्या मताविरुद्ध वचन आढळत नाहीं " असें म्हणावें लागतें. किंवा विरुद्ध वचनाचा अर्थ आपल्याला हवा तसा करण्याकरितां वेदांगभूत शास्त्रांचीं शस्त्रें उसनीं घेऊन वचनांच्या अर्थाचे किंवा वचनांचेहि हातपाय तोडावे लागतात. याचें एकच उदाहरण दिलें असतां पुरें होईल. श्रुतींतील ' आत्मा तत्त्वमसि श्वेतकेतो ' या एकाच वाक्यांतून अद्वैत व द्वैत या दोनहि सिद्धान्तांचें समर्थन होऊं शकतें असें सामान्यत: कोण मनुष्य म्हणेल ? पण प्रामाण्यबुद्धिमिश्रित मताभिमानानें ही गोष्ट शक्य करून दाखविली आहे. वरील वचन शब्द न तोडतां जुन्या संस्कृतलेखनपद्धतीनें लिहिलें असतां ' आत्मातत्त्वमसि ' म्हणजे ' तूं आत्मा (तुझा आत्मा) म्हणजे तें (ब्रह्म) आहेस ' असा सरळ अर्थ होतो. पण आत्मा व तत्त्वम् यांतील त, यामध्यें अ आहे, व तो अ मागील आमध्यें मिसळून गेला आहे, अशी क्लृप्ति केली असतां एकदम अद्वैताचा द्वैतसिद्धान्त बेमालूम ठरतो. पण तूं ब्रह्म आहेस आणि तूं ब्रह्म नाहींस या दोन विधानांहून अधिक विरोधी असें काय सांगतां येणार ? ही प्रामाण्यबुद्धीची करामत ! किंवा कसरत !

तात्पर्य, उपनिषदांकडे पहाण्याची मताभिमान्यांची व परंपरानुयायांची अशी जी ही मौज दृष्टीस पडते ती अभिमान सोडून उपनिषदांकडे पहाणाऱ्यांच्या वांट्याला येत नाहीं. त्यांना सर्वच ऋषि, सर्वच सिद्धान्तवादी, आणि त्यांनीं सांगितलेलें ज्ञान यांविषयीं सारखाच आपलेपणा वाटतो. घरांत वडील व एकदोन चुलते एकत्र नांदत असतां, मुलांना त्या वडील पिढींतील अनेक भावांविषयीं प्रेम सारखेंच वाटत असतें. पण त्यांच्या तोंडून वेगवेगळ्या अर्थाचे शब्द निघाले किंवा आज्ञा झाल्या तर मुलांना असें करावें लागतें कीं, प्रामाण्य-बुद्धि सर्वांबद्दल, म्हणजे प्रेमात्मक प्रामाण्यबुद्धि सर्वांबद्दल, पण विधायक प्रामाण्यबुद्धि कोणातरी एकाबद्दल, असें मनाशीं ठरवून त्या विरोधाचा परिहार व्यवहारांत करावा लागतो. त्याचप्रमाणें जुन्या उपनिषदांतील ज्ञानवचनें वाचीत असतां आजच्या पिढीनें गोंधळून जाण्याचें कारण नाहीं. मात्र सर्व वचनें आपण अंगीकारिलेल्या एकाच मताचीं अनुवादक आहेत असा अट्टाहास मनाशीं करूं नये म्हणजे झालें. आतां या प्रामाण्यबुद्धीनें तरी हा गोंधळ कां माजतो ? ऐतिहासिक दृष्टि कां सुटते ? व कपटछलादि बुद्धिवैराचे प्रकार टीकाकारादिकांना कां करावे लागतात ? याचें कारण शोधूं गेलें असतां तें असें असावेंसें

वाटतें कीं, ज्यांच्या ज्यांच्याविषयीं आपण प्रामाण्यबुद्धि धरावयाची त्या सर्वांनीं प्रकट केलेलें ज्ञान साक्षात्कारानेंच लाभलेलें होतें अशी समजूत हें होय. कोणतेंहि ऋषिवचन म्हटलें म्हणजे तें साक्षात्काराचें फल ही नम्रपणाची भावना, आदरबुद्धीची भावना कौतुकास्पद खरी; पण सर्वच वचनांना साक्षात्काराचें मूळ चिकटविलें असतां, विरोधी ज्ञानामुळें मूळ साक्षात्कार दूषित होतो हें ध्यानांत आल्याबरहि, त्याचा परिहार करण्याकरितां वचनांची ओढून ताणून एकवाक्यता करण्याचा प्रयत्न करावा लागतो. कारण त्यांना ही जाणीव असते कीं, जर साक्षात्कार हा अंतिम तत्त्वाशीं प्रत्यक्ष जाऊन भिडणारा अशा उच्च पदवीचा मानला तर, (तें अंतिम तत्त्व एकसत्यात्मक असणेंच फक्त शक्य असल्यामुळें) त्यापासून विविधमतवाल्यांना लोभविणारीं विविध ज्ञानें उत्पन्न होणें शक्य नाहीं. तसें मानणें ही त्या अंतिम तत्त्वाची थट्टा होईल. तात्पर्य, मनुष्यमात्राच्या साक्षात्काराच्या अंगीं अंतिम तत्त्वाच्या प्रत्यक्ष दर्शनाची शक्ति आहे असा आग्रह सोडून, किंचित् खालच्या पायरीवर येऊन, साक्षात्कार ही लोकोत्तर पण कांहीं झालें तरी व्यष्टिगत अशी मानुष मनःस्थिति आहे असें मान्य केल्यास, कृत्रिम एकवाक्यता किंवा समन्वय करण्याचा खटाटोप करावा लागणार नाहीं. प्रतिव्यष्टि हा एकजिनसी समष्टीचा एकेक जातिवंत अंश असें मानलें तरी, सर्व मनुष्यामनुष्यांच्या मतांची एकवाक्यता करण्याचा आग्रह आपण धरीत नाहीं. तसेंच एकाच मनुष्याच्या जागृति व स्वप्न या निरनिराळ्या अवस्थांतील ज्ञानाच्या एकवाक्यतेचा आग्रह स्वतः ज्याचा तोहि धरीत नाहीं. त्याप्रमाणेंच एकवाक्यतेचा खटाटोप न करतां उपनिषदांतील विविध प्रकारच्या ज्ञानाचें स्वाभाविकरीतीनें व प्रामाणिकपणें आपल्याला सेवन करतां येईल. म्हणून आमचें म्हणणें असें कीं, ज्याला द्वैत सिद्धांत खरोखर पटत असेल त्यानें तो मानावा, ज्याला अद्वैत सिद्धान्त पटत असेल त्यानें तो मानावा; पण दोघांनीं सर्व उपनिषदें व त्यांतील सर्व वचनें मिळून आपल्याच विशिष्ट सिद्धान्ताचें समर्थन करतात असा आग्रह धरणें बरोबर होणार नाहीं.

उपनिषदांतील तत्त्वज्ञान काय आहे हें पाहण्याच्या सोयीसाठीं (१) विश्वाच्या उत्पत्तीचा विचार, (२) ब्रह्म, आत्मा, ब्रह्मात्मैक्य व ब्रह्मात्मभेद यांसंबंधीं विचार, (३) ब्रह्मप्राप्तीचे मार्ग, (४) मनोविज्ञान, (५) मरणोत्तर जीवाची स्थिति व (६) इतर विषय असे भाग पाडतां येतील.

म्हणून त्या त्या प्रकरणीं उपनिषदांत काय लिहिलेलें आढळतें याचा आतां आपण क्रमाक्रमानें विचार करूं.

(१) **विश्वोत्पत्तिविचार**—जगाच्या उत्पत्तीसंबंधीं जितक्या जितक्या कल्पना करणें शक्य आहे तितक्या सर्व उपनिषदांत सांगितल्या आहेत. उ० १ आरंभीं कांहीं नव्हतें. २ सृष्टींत सध्या दिसत असलेल्या पदार्थीपैकीं कोणता तरी एक किंवा अनेक अनादि आहेत आणि त्यापासून पुढें विविध सृष्टीचा विकास झाला. ३ परमेश्वरानें सृष्टि निर्माण केली. ४ आरंभीं ज्याला कोणतेंहि विशेषण लावतां येणार नाहीं असें ब्रह्म होतें आणि त्यापासून सर्व सृष्टि झाली. सृष्टीच्या उत्पत्तीसंबंधीं अशा चार कल्पना उपनिषदांत भिन्न-भिन्न ठिकाणीं मांडलेल्या आढळतात. सृष्टीच्या आरंभासंबंधींचा विचार बाजूला ठेविला तर सृष्टीच्या पुढील विकासाच्या तपशिलाच्या ज्ञानांत गेल्या दोन हजार वर्षांत बरीच प्रगति झाली आहे. परंतु सृष्टीच्या आरंभासंबंधीं बोलण्याचा ज्यांनीं ज्यांनीं प्रयत्न केला त्यांचें म्हणणें आजहि वर सांगितल्यापैकीं कोणत्या तरी एका प्रकारांत बसेल, त्यांच्याबाहेर जाणार नाहीं !

अत्यंताभाव किंवा केव्हांच कांहीं नसणें ही स्थिति पूर्णपणें अशक्य आहे असें बहुतेक सर्व प्राचीन व अर्वाचीन तत्त्वज्ञान्यांचें मत आहे. उपनिषदांत दोन तीन ठिकाणीं सुरवातीला असत् होतें असा सिद्धान्त आढळतो. " हें सर्व जगत् पूर्वीं असत् होतें. त्यापासून सत् उत्पन्न झालें. त्यानें स्वतःच आपणाला उत्पन्न केलें. म्हणून त्याला सुकृत असें म्हणतात. " (तैत्तिरीय २।७). " (सृष्टीच्या) आरंभीं कांहींहि नव्हतें. हें सर्व अशनायारूप मृत्यूनें आवृत होतें. मृत्यु म्हणजे अशनाया (भक्षण करण्याची इच्छा) त्यानें आत्मवान् व्हावें या इच्छेनें मन निर्माण केलें. इ०. " (बृहदारण्यक १।२।१) " प्रारंभीं जगत् असत् होतें. तें सत् (कार्य करण्यास प्रवृत्त) होतें. नंतर तें (बीज अंकुररूपानें प्रकट होतें त्याप्रमाणें) प्रकट झालें. नंतर (एक) अंडें उत्पन्न झालें, इ० " (छांदोग्य–३।१९।१). परंतु ह्याच छांदोग्य–उपनिषदांत पुढें असें सांगितलें आहे कीं " जगाच्या उत्प-त्तीच्या पूर्वीं (अग्रे) एक अद्वितीय असें सत् मात्र होतें. (तें न समज-ल्यामुळें) कोणी म्हणतात कीं, पूर्वीं एक अद्वितीय असें असत् होतें व

त्या असतापासून सत् उत्पन्न झालें. पण बाळा, असें असतापासून सत् उत्पन्न होणें कसें शक्य होईल ? (होणें शक्य नाहीं.) म्हणून पूर्वी सत् हें एक व अद्वितीय असेंच होतें. " (छांदोग्य ६।२।१,२) वास्तविक पाहतां मुळांत अनादि सत् असणें किंवा असतापासून सत् उत्पन्न होणें यांत अधिक अशक्य कोणतें हें ठरविणें फार कठिण आहे. परंतु असताच्या बाजूनें उपनिषदांत इतकीं थोडीं वचनें आहेत कीं, अनादि सताचीच बाजू बहुतेक सर्वांनीं मान्य केलेली आढळते.

परंतु हें सत् कोणत्या स्वरूपांत होतें हा प्रश्न शिल्लक उरतोच. त्याविषयीं सुद्धां पंचमहाभूतांतील तिघांपैकीं प्रत्येकाला निरनिराळ्या ठिकाणीं वडीलकीचा मान दिलेला आढळतो. ' वायूपासून सर्व उत्पन्न झालें ' या छांदोग्य–(४ । ३ । १, ३) उपनिषदांतील रैक्वाच्या मताचा वर उल्लेख केलाच आहे. छांदोग्य उपनिषदांतच एके ठिकाणीं असें सांगितलें आहे कीं " या लोकाचा आश्रय कोणता तर आकाश. हीं स्थावरजंगमादि सर्व भूतें आकाशापासूनच उत्पन्न होतात आणि आकाशामध्येंच अस्त पावतात. या सर्वांपेक्षां आकाश श्रेष्ठ आहे. आकाश हें सर्वांचें आश्रयस्थान आहे. " (छांदोग्य १।९।१) बृहदारण्यकांत एके ठिकाणीं उदकाला पहिला मान दिला आहे. " आरंभीं फक्त उदकच होतें. उदकानें सत्य निर्माण केलें. सत्यानें ब्रह्म, ब्रह्मानें प्रजापति आणि प्रजापतीनें देव निर्माण केले. " इ०. (बृहदारण्यक ५ । ५ । १). उपनिषदांत वायु उदक आकाश यांच्याप्रमाणें तेजाचा उल्लेख आदिकारण म्हणून कोठें स्पष्टपणें केलेला आढळत नाहीं.

विश्वोत्पत्तीसंबंधीं तिसरा विचार म्हणजे कोणत्या तरी इंद्रियातीत अशा सत्तत्त्वापासून सर्व सृष्टीचा उगम झाला. हें सत् तत्त्व दोन प्रकारचें असूं शकेल. एक इच्छादि गुणांनीं युक्त आणि म्हणून इच्छापूर्वक विश्वोत्पत्ति करणारें, किंवा निर्गुण परंतु ज्यापासून स्वभावानें किंवा मायेमुळें (ब्रह्माच्या आत्मशक्तीमुळें) विश्वोत्पत्ति होते असें. या दोनहि विचारांचीं वचनें उपनिषदांत पुष्कळ आढळतात. आणि या भेदांतूनच पुढें शुद्ध द्वैत आणि शुद्ध अद्वैत असे भेद निघाले असावे असें वाटतें. दोनहि मतांचीं कांहीं वचनें नमुन्यादाखल देतों. प्रथम इच्छायुक्त सतापासून विश्व निर्माण झालें असें

मत पुढील वचनांत आढळतें. " त्या (जगत्कारण) आत्म्याला मीं पुष्कळ व्हावें, प्रजा उत्पन्न करावी, अशी इच्छा झाली. (म्हणून) त्यानें तप आचरण केलें. तप आचरण करून त्यानें हें जें जें कांहीं म्हणून (अस्तित्वांत) आहे, तें (सर्व) निर्माण केलें. तें निर्माण करून त्यानें स्वतः त्यामध्यें प्रवेश केला. इ०. " (तैत्तिरीय० २।६). " हें पूर्वीं फक्त एक आत्मा होतें. (आत्म्याखेरीज) दुसरें व्यापारवत् असें कांहीं नव्हतें. मीं लोक उत्पन्न करावे असा त्यानें विचार केला. त्यानें हे लोक उत्पन्न केले. अंभ, मरीचि, मर आणि आप इ० " (ऐतरेय० १।२). " बाळा, जगाच्या उत्पत्तीपूर्वीं सत् मात्र होतें......त्यानें असें पाहिलें कीं, मीं बहुत व्हावें आणि मीं (अधिक) उत्पन्न करावें. (तेव्हां) त्यानें तेज उत्पन्न केलें. त्या तेजानें पाहिलें कीं मीं बहुत व्हावें आणि (अधिक) उत्पन्न करावें इ०. " (छांदोग्य ६।२।१ ते ३) " हें सर्व आरंभीं फक्त आत्मा (प्रथमशरीरी प्रजापति) होतें. हा आत्मा (मस्तकहस्तादिलक्षणी) पुरुष होता. तो पाहूं लागला. पण त्याला आपल्याबांचून दुसरी कांहीं वस्तु आढळली नाहीं...... त्या प्रजापतीला (दुसरी कांहीं वस्तु नसल्यामुळें) रममाण होतां आलें नाहीं. म्हणून अद्यापि एकाकी मनुष्याला रममाण होतां येत नाहीं. त्याला जोडीदाराची इच्छा झाली. एकमेकाशीं आसक्त अशीं स्त्री व पुरुष दोघें मिळून ज्या परिमाणाचीं असतात त्या परिमाणाचें रूप प्रजापति पावला. असें दोन प्रकारचें रूप प्रजापति पावला. तेव्हां पति व पत्नी हीं झालीं...... या प्रजापतीनें त्या स्त्रीशीं संयोग केला तेव्हां मनुष्य निर्माण झाले. त्या स्त्रीनें पाहिलें कीं, मला आपल्यापासूनच उत्पन्न करून माझ्याशींच हा संयोग कसा करतो ? तर मग मीं दुसऱ्या कशाच्या तरी रूपानें लपून रहावें. असा विचार करून ती गाय झाली. तेव्हां तो प्रजापति बैल झाला व तिच्याशीं संयुक्त झाला, तेव्हां बैल व गाई निर्माण झाल्या. (बृहदारण्यक १।४।१ ते ४) अशाच रीतीनें सर्व प्राणी निर्माण झाले. "

ज्या ठिकाणीं ब्रह्म जगाचें आदिकारण आहे असें सांगितलें आहे अशा बहुतेक सर्व ठिकाणीं ' त्यानें अमुक उत्पन्न केलें ' या ऐवजीं ' त्यापासून अमुक उत्पन्न झालें ' असा प्रयोग आढळतो. उदाहरणार्थ, वर दिलेल्या तैत्तिरीय उपनिषदांतील वचनांत ' हें सर्व उत्पन्न केलें ' असा प्रयोग आहे.

तर त्याच उपनिषदांतील पुढें दिलेल्या दुसऱ्या एका वचनांत ' तस्माद्वा आकाशः संभूतः ' (त्यापासून आकाश उत्पन्न झालें) असा प्रयोग आहे. बहुतकरून जेथें ब्रह्म हें आदिकारण तेथें पहिल्यासारखा प्रयोग, व जेथें आत्मा म्हणजे परमात्मा हें आदिकरण तेथें दुसऱ्या प्रकारचा प्रयोग आढळतो. हा प्रयोगभेद सहेतुक आहे कीं अहेतुक आहे त्यासंबंधीं निश्चित मत देतां येत नाहीं. कारण पुष्कळ ठिकाणीं तो पाळलेला आढळला तरी कित्येक ठिकाणीं एकाच उताऱ्यांत सुरवातीला पहिल्यासारखा प्रयोग व नंतर दुसऱ्यासारखा असें मिश्रणहि केलेलें आढळतें. परंतु अशीं उदाहरणें एकंदरीनें कमी आहेत. अद्वैतवादाला उपयोगीं पडणारीं, निर्गुण ब्रह्मापासून सर्व झालें असें प्रतिपादन करणारीं, कांहीं वचनें पुढें देतों. " तें (ब्रह्म) म्हणजे जें (ज्ञानेंद्रियांना) पहाण्यास अशक्य, (कर्मेंद्रियांना) ग्रहण करण्यास अशक्य, मूलरहित, गुणरहित, चक्षु व श्रोत्र यांनीं रहित, हस्त व पाद यांनीं रहित, नित्य, सर्वव्यापी, अत्यंत सूक्ष्म आणि क्षयरहित असें जें (सर्व) प्राण्यांच्या उत्पत्तीला कारण आहे असें ज्ञाते जाणतात तें होय. ज्याप्रमाणें कोळी (स्वतःच तंतु) उत्पन्न करतो व (पुन्हां) आंत घेतो, ज्याप्रमाणें पृथ्वीवर औषधि उत्पन्न होतात, ज्याप्रमाणें जिवंत मनुष्यापासून (मस्तकाचे) केश आणि (शरीरावरील) लव उत्पन्न होतात त्याप्रमाणें त्या अविनाशी ब्रह्मापासून विश्व उत्पन्न होतें. (तथा अक्षरात् संभवति इह विश्वम्) " (मुंडक-१।१।६,७) " ज्याप्रमाणें चांगल्या पेटलेल्या अग्नीपासून तत्स्वरूप हजारों ठिणग्या उत्पन्न होतात, त्याप्रमाणें हे बाळा, त्या अक्षरब्रह्मापासून नाना-प्रकारचे जीव उत्पन्न होतात आणि त्याच्यामध्यें लय पावतात. " (मुंडक २।१।१). " ब्रह्म सत्य ज्ञान आणि अनन्त असें आहे.........त्या या आत्मस्वरूप ब्रह्मापासून आकाश उत्पन्न झालें. आकाशापासून वायु उत्पन्न झाला. वायूपासून अग्नि उत्पन्न झाला. अग्नीपासून उदक उत्पन्न झालें. उदकापासून पृथ्वी उत्पन्न झाली. पृथ्वीपासून औषधि उत्पन्न झाल्या. औषधींपासून अन्न उत्पन्न झालें. अन्नापासून पुरुष उत्पन्न झाला. " (तैत्तिरीय २।१)

विश्वाचें आदिकारण वायु, परमात्मा, किंवा निर्गुण ब्रह्म यांपैकीं कोणीहि असलें तरी त्यासंबंधीं आपलें कर्तव्य काय आहे असा प्रश्न यानंतर उत्पन्न होतो. वायु आदिकरून भूतविशेषांपैकीं एखादें आदिकारण आहे असें जो

मानणार त्याला त्यासंबंधीं अधिक कर्तव्य कांहीं उरत नाहीं हें उघड आहे. परंतु दुसऱ्या दोन कारणांच्या बाबतींत मात्र तसें आढळत नाहीं. ज्याच्यामध्यें हें विश्व निर्माण करण्याइतकी शक्ति आणि युक्ति होती तो परमात्मा किंवा तें ब्रह्म आतां कोठें आहे, आतां मीं कोणाची उपासना करावी, असे प्रश्न यापुढें विचारावेसे वाटतात. परमात्म्यानें काय किंवा ब्रह्माच्या शक्तीनें काय, एकदां विश्व निर्माण झाल्यानंतर त्या मूळ कारणाचा विश्वाच्या पुढील क्रियेशीं जर कांहीं संबंध रहात नसेल, त्यांत फेरबदल किंवा बरेंवाईट होणें हें जर त्याच्यावर मुळींच अवलंबून नसेल, तर शुद्ध जिज्ञासेखेरीज तें जाणण्याचें दुसरें प्रयोजन मनाला रहात नाहीं, मग उपासनेची गोष्ट कशाला ? परमेश्वरानें अशाच रीतीनें एकदां विश्व उत्पन्न केलें, आणि तेव्हांच अनन्त कालपर्यंत त्याला पुरतील असे नियम घालून दिले, आतां त्यांत त्याल कांहीं ढवळाढवळ करावी लागत नाहीं, असें लाइब्निट्झ् नांवाच्या एका युरोपियन तत्त्वज्ञान्याचें मत आहे. परंतु उपनिषदांना हें मत मान्य नाहीं. ब्रह्म निर्गुण असलें तरी जगाचे सर्व व्यापार त्याच्याच सामर्थ्यानें नेहमीं चालतात. विश्वांतील अणूअणूंत तें भरलेलें आहे, त्याचें सत्य स्वरूप जाणण्यासाठीं उपासना करून साक्षात्कारानें त्याचें ज्ञान प्राप्त करून घेतलें असतां सर्व दुःखांचा अंत होतो, आणि तसें करून घेणें हें मनुष्यमात्राचें कर्तव्य आहे, असें उपनिषदांचें स्पष्ट मत आहे. द्वैती आणि अद्वैती यांच्यामध्यें मुद्याचा मतभेद म्हटला म्हणजे मोक्षानंतर (ज्ञानानंतर) ब्रह्म आणि आत्मा यांचें काय नातें राहतें यापुरताच आहे. अद्वैत्यांच्या मतें आत्मा ब्रह्मस्वरूप होतो, कारण मुळांतच तो ब्रह्म असतो; तर द्वैत्यांच्या मतें अत्यंत शुद्ध झालेला आत्मा परमात्म्याच्या अगदीं जवळ जाऊन चिरकाल सुखाची प्राप्ति करून घेईल, पण कांहीं झालें तरी तो तद्रूप होणार नाहीं. कितीहि केलें तरी आत्मा तो आत्मा आणि परमात्मा तो परमात्मा. परंतु उपनिषदांत हे दोन मतपंथ परस्परांपासून पूर्ण भिन्न झालेले नाहींत. ब्रह्माची जी शक्ति किंवा जो व्याप ती शक्ति आणि तोच व्याप परमात्म्यासंबंधेंहि वर्णिलेला आढळतो. आणि निर्गुण ब्रह्माची उपासना करावी हें जितक्या आग्रहानें सांगितलेलें आढळतें तितक्याच आग्रहानें ॐकाराची आदित्याची वायूची अग्नीची उपासना करावी असें सांगितलें आहे. आतां या सर्व उपासनांचा विस्तारपूर्वक

खुलासा येथें करूं म्हटलें तर तें आवांक्याच्या बाहेर जाईल. म्हणून ब्रह्माचें सामर्थ्य, त्याचा व्याप, तें जाणण्याची शक्यता, त्याच्या उपासनेचे मार्ग, इत्यादिकांसंबंधीं उपनिषदांचें काय म्हणणें आहे तें थोडक्यांत पाहूं.

" गार्गि, या अ-क्षर ब्रह्माच्या नियंत्रणानें निर्माण केलेले सूर्य व चंद्र नियमानुसार वागतात; याच्याच नियंत्रणानें निर्माण केलेलीं द्यावापृथिवी स्थित आहेत; याच्याच नियंत्रणानें निमिष मुहूर्त अहोरात्र पक्ष मास ऋतु व संवत्सर हे स्थित आहेत; याच्याच नियंत्रणानें हिमालयादि श्वेतपर्वतापासून कांहीं पूर्वगामी व कांहीं पश्चिमगामी व इतर देखील नद्या त्या त्या दिशांप्रत वहातात; याच्याच नियंत्रणानें मनुष्य ज्ञान देणाऱ्यांची व देव यजमानांची प्रशंसा करतात. " (बृहदारण्यक ३।८।९). " ब्रह्म हें एक मोठें भय व (आपल्यावर) उगारलेलें जणूं काय वज्रच असें समजून हें सर्व सृष्ट जग ब्रह्माच्या ठिकाणीं कंप पावतें. याच्या भयानें अग्नि तपन पावतो, याच्या भयानें सूर्य तपन पावतो, याच्या भयानें इंद्र व वायु (आपापलीं) कामें करतात. तसेंच पांचवा मृत्युदेखील (याच्याच भयानें आपल्या उद्योगास) प्रवृत्त होतो. " (कठ ६।२।३). " त्या ब्रह्माला सूर्य प्रकाशित करूं शकत नाहीं, चंद्र अथवा तारका प्रकाशित करूं शकत नाहींत. (मग) हा अग्नि तरी कसा प्रकाशित करूं शकणार? तें ब्रह्म स्वतः प्रकाशरूपी आहे म्हणून त्याच्याच प्रकाशाच्या आधारानें हें सर्व (सूर्यचंद्रादि) विद्युत् प्रकाश पावतें. त्याच्याच तेजानें हें सर्व स्पष्ट प्रकाश पावतें." (कठ ५।१५ व मुंडक २।२।१०).

अशा रीतीनें ब्रह्म हें सर्वसत्ताधीश आहे. परंतु एखाद्या राजाप्रमाणें राजधानीच्या ठिकाणीं बसून तें शेजारच्या प्रदेशावर सत्ता चालवीत नाहीं. तर ब्रह्म विश्वमय आहे आणि विश्व ब्रह्ममय आहे. " हें सर्व ब्रह्म आहे. त्याची तज्जलान् अशा संकल्पानें शान्तचित्त होऊन उपासना करावी. " (छांदोग्य ३।१४।१) या मंत्रांतील ' तज्जलान् ' हा एकच शब्द ब्रह्माचें सर्व वर्णन करतो. तज्जलान् ह्याचा अर्थ ' तस्मात् जातम् ' (त्यापासून झालेलें) ' तस्मिन् लीनम् ' (त्यांत लय पावणारें) आणि ' तेन अनिति इति ' (त्याच्यामुळेंच जगणारें) असा आहे. मिळून उत्पत्ति, स्थिति व लय हीं सर्व त्या एका ब्रह्माच्याच ठिकाणीं होतात. इंद्रियांना अगम्य अशा सूक्ष्म ब्रह्मापासून

इंद्रियगम्य विश्व कसें निर्माण होतें या प्रश्नाचा विचार पुढील वचनांत केला आहे. " पिता म्हणाला, बाळा, या वटवृक्षाचें एक फळ आण. हें आणलें. फोड. फोडलें. त्यांत तुला काय दिसतें ? श्वेतकेतु म्हणाला, भगवन्, अणुप्रमाण अशीं बीजें दिसतात. यांतली एक बी फोड. भगवन्, फोडली. त्यांत तुला काय दिसतें ? भगवन्, कांहीं दिसत नाहीं. पिता त्याला म्हणाला, बाळा, या वटबीजांतलें सूक्ष्म प्रमाण तुला दिसत नाहीं. तथापि या सूक्ष्म प्रमाणापासूनच उत्पन्न झालेला हा मोठा वटवृक्ष येथें उभा आहे हें लक्षांत आण. या प्रजा ज्याच्यामध्यें प्रवेश करून पुन्हां प्रकट होतात तें सत् अणुप्रमाण आहे. तें या सर्वांचा आत्मा आहे. तें सत्य आहे. तोच आत्मा आहे. श्वेतकेतो, तो तूं आहेस. " (छांदोग्य–६।१२). " हें मीठ (आज) पाण्यांत टाकून ठेव आणि (उद्यां) सकाळीं माझ्याकडे ये. " श्वेतकेतूनें त्याप्रमाणें केलें. पिता त्याला म्हणाला, रात्रीं जें मीठ तूं उदकांत टाकलेंस तें काढ. श्वेतकेतु हात घालून पाहूं लागला, पण तें त्याला सांपडलें नाहीं. कारण तें उदकांत लुप्त झालें होतें. पिता म्हणाला, 'आतां त्या उदकापैकीं वरच्या भागांतलें थोडें घेऊन आचमन कर.' ' कसें आहे ? ' ' खारट आहे. ' ' मध्य भागांतलें घेऊन आचमन कर.' ' कसें आहे ? ' ' खारट आहे. ' ' खालच्या भागांतलें घेऊन आचमन कर.' ' कसें आहे ? ' ' खारट आहे.' ' आतां तें उदक टाकून दे आणि मजजवळ ये. ' श्वेतकेतु तें उदक टाकून ' तें लवण उदकांत टाकलें म्हणजे नेहमीं रहातें ' असें म्हणत पित्याकडे आला. पिता त्याला म्हणाला, बाळा, याच (तेज, उदक, अन्न इत्यादिकांच्या कार्यरूपी) शरीरामध्यें सत् आहे. तें तुला दिसत नाहीं तरी तें येथेंच आहे. या प्रजा ज्याच्यामध्यें प्रवेश करून पुन्हां प्रकट होतात तें सत् अणुप्रमाण आहे. तें या सर्वांचा आत्मा आहे. तें सत्य आहे. तोच आत्मा आहे. श्वेतकेतो, तो तूं आहेस. " (छांदोग्य–६।१३).

" प्रकाशरूप, सम्यक् स्थित, शरीरामध्यें संचार करणारें अशी ज्याची प्रसिद्धि आहे, महत्त्वामुळें (सर्व पदांच्या अर्थाचें म्हणजे) पदार्थांचें स्थान, ज्यामध्यें चलन पावणारें, प्राणापानांनीं युक्त आणि निमेषउन्मेष करणारें असें सर्व (वस्तुजात) स्थित आहे, सदसत्स्वरूप, वरणीय, लौकिक ज्ञानाच्या पलीकडे असलेलें आणि सर्व वस्तूंमध्यें श्रेष्ठ, अशा ब्रह्माचें, हे शिष्यहो,

तुम्हीं ज्ञान करून घ्या. जें दीप्तिमान आहे, जें सूक्ष्माहून देखील सूक्ष्म आहे, लोक आणि त्या लोकांतील रहिवासी हे ज्यामध्यें स्थित आहेत, तें हें अविनाशी ब्रह्म होय. तेंच प्राण तेंच वाणी तेंच मन होय. तें सत्य, मरणरहित आहे. तें (मनाचें) लक्ष्य झालें पाहिजे. बाळा, तूं त्याचें ज्ञान करून घे. " (मुंडक–२।२।१,२). " हें मरणरहित ब्रह्मच पुढें मागें उजवीकडे डावीकडे खालींवर सर्वत्र पसरलेलें आहे. हें ब्रह्मच सर्व विश्व होय. हें सर्वांमध्यें अत्यंत श्रेष्ठ आहे. " (मुंडक २।२।११). " या लोकीं जें ब्रह्म आहे तेंच परलोकीं आहे, जें परलोकीं आहे तेंच या लोकीं आहे............विश्वांत निरनिराळें असें कांहीं नाहीं. (नेह नानास्ति किंचन). " (कठ ४।१०,११).

यावर अशी शंका उत्पन्न होते कीं, विभु म्हणजे सर्वव्यापी नित्य व अनंत असें ब्रह्मच सगळीकडे आहे असें म्हटलें तर मग सृष्टींत आपल्याला जें नानात्व दिसतें त्याची वाट काय ! त्यावर हें नानात्व हा केवळ आभास किंवा माया आहे असें अद्वैतवेदान्ताचें उत्तर आहे. उपनिषदांत माया असा शब्द एके ठिकाणीं आला आहे. " तो परमात्मा प्रतिठिकाणीं आपलें रूप पहाण्याकरितां प्रत्येक रूपाचे ठिकाणीं तें तें रूप धारण करता झाला. (वस्तुतः) एकरूप असून परमात्मा मायेनें नानारूपें धारण करतो. " (बृहदारण्यक २।५।१९). या वचनांतील माया शब्द फार महत्त्वाचा आहे, आणि त्याचा अर्थ नीट ध्यानांत घेणें आवश्यक आहे. त्या शब्दाची व्युत्पत्ति पुढील टीकाकारांनीं दिलेली आपल्याला येथें ध्यानांत घेण्याची जरूर नाहीं. येथें एवढेंच ध्यानांत घेतलें पाहिजे कीं, उपनिषत्कालापासून आजपर्यंतच्या प्रत्येक अद्वैतवादी तत्त्वज्ञान्यापुढें बुद्धीला भेडसावणारा असा जो एक प्रश्न उभा रहात असतो, त्याचें उत्तर माया या शब्दानें दिलेलें आहे. अद्वैतवाद हा कित्येकांना फार मोहक वाटतो, परंतु विश्वांत तर नानात्व दिसतें. आणि अद्वैतापासून नानात्व कसें निर्माण झालें या प्रश्नाचें समाधानकारक उत्तर दिल्याशिवाय प्रत्यक्ष दिसत असणारें नानात्व बाजूला सारून अद्वैताचा स्वीकार करतां येत नाहीं. एका पासून सर्व सृष्टि निर्माण झाली असें म्हणणाऱ्यांपुढें—मग तो एक परमेश्वर असो, कीं ब्रह्म असो, किंवा आधुनिक भौतिक शास्त्रांत डोकावणारा ईथर असो—एकापासून अनेक कसे झाले हा प्रश्न फार बिकट स्वरूपांत उभा राहतो. त्याचें उत्तर देण्यासाठीं

तो निरनिराळे दृष्टान्त देतो. उदाहरणार्थ, उपनिषदांतच पुढील दृष्टान्त आढळतात— " ज्याप्रमाणें मृत्तिकेच्या एका भांड्यानें इतर सर्व मृत्तिका-विकार जाणतां येतो, कारण विकार हें नुसतें वाणीचें अवलंबन आहे; मृत्तिका हेंच केवळ सत्य आहे; ज्याप्रमाणें एखाद्या नराणीनें इतर सर्व लोह-विकार जाणतां येतो, कारण विकार हें नुसतें वाणीचें अवलंबन आहे, लोह हेंच केवळ सत्य आहे; ज्याप्रमाणें सुवर्णाच्या एका वस्तूनें इतर सर्व सुवर्ण-विकार जाणतां येतो, कारण विकार हें नुसतें वाणीचें अवलंबन आहे, सुवर्ण हेंच केवळ सत्य आहे; त्याप्रमाणें मी म्हणतों हा आदेश आहे. " (छांदोग्य–६।१।४–६). ह्या दृष्टान्तांनीं बुद्धीचें समाधान होत नाहीं; कारण एकाच सुवर्णापासून नाना अलंकार होतात हें खरें असलें तरी तसें घडून येण्याला सुवर्णाहून भिन्न अशी शक्ति–सोनाराची शक्ति–आवश्यक आहे. ही शक्ति कार्य करण्याला पुढें येणार नाहीं, तर सुवर्ण एकरूपच राहील. अलंकारांचें नानानामरूपत्व तें धारण करणार नाहीं. वस्तुतः सोनाराच्या मदतीशिवाय सुवर्णाची जी स्थिति तीच ब्रह्माची आहे. कारण सर्वव्यापि ब्रह्माला नानात्व देण्यासाठीं त्याहून भिन्न असा सोनार कोठून आणावयाचा ? अशा रीतीनें सुवर्ण–अलंकार, मृत्तिका–घट इत्यादि सर्व दृष्टान्त प्रत्यक्ष अशा नानानामरूपयुक्त सृष्टीचा सत्य ब्रह्माशीं मेळ बसवून देण्याच्या कामीं असमर्थ आहेत. पाश्चात्य तत्त्वज्ञान्यांत सुद्धां अद्वैतवादी असे ऋषि आहेत. आणि त्यांचे दृष्टान्त भौतिक शास्त्राला थोडे अधिक जवळचे असतात. एकाच पदार्थाच्या दोन बाजूंना दोन आरसे ठेविले तर त्यांमध्यें त्या एका पदार्थाचीं अनंत प्रतिबिंबें दिसतात. एका आरशांत पदार्थाचें प्रतिबिंब, दुसऱ्या आरशांत पदार्थाचें प्रतिबिंब आणि शिवाय पहिल्या आरशांतील प्रति-बिंबाचें प्रतिबिंब, पुनः पहिल्या आरशांतील प्रतिबिंब दुसऱ्या आरशांतील प्रति-बिंबाचें प्रतिबिंब आणि त्यांतील पहिल्या आरशाच्या प्रतिबिंबाचें प्रतिबिंब, अशा रीतीनें प्रत्येक आरशांत त्या एकाच पदार्थाचीं अनन्त प्रतिबिंबें पडतात. परंतु ह्या दृष्टान्तांतसुद्धां वरच्यासारखी अडचण रहातेच. दोन आरशांमध्यें ठेविलेल्या पदार्थाला ब्रह्माचें उपमान मानलें तर त्याला पदार्थेतर अशा आरशांची अपेक्षा आहे. आणि आरसे तर आधींच दोन असल्यामुळें त्यांना ब्रह्माचें उपमान मानतां येत नाहीं आणि मानलें तर त्यांना तदितर अशा पदार्थाची आवश्यकता

आहेच. कारण तो पदार्थ नसेल तर सारख्याच आकाराचे दोन आरसे बरोबर परस्परांशीं समांतर धरल्यास त्यांत कांहींच दिसणार नाहीं. बर्गसनसारखे आधुनिक अद्वैतवादी तत्त्वज्ञ याहून अधिक कठिण आणि भौतिक शास्त्राच्या ज्ञानावर उभारलेले असे दृष्टान्त देतात. पण कोणताहि दृष्टान्त दिला तरी एकापासून नानात्वाची सिद्धि करण्याला तो अपुरा पडतो. आणि दृष्टान्ता-शिवाय तर ह्या विषयावर एक अक्षरहि बोलतां येत नाहीं. ही गोष्ट उप-निषत्कारांनीं ओळखली असावी असें दिसतें. त्यांनीं हें सरळ कबूल केलें कीं, येथें बुद्धीचा उपयोग करण्याचें बंद केलें पाहिजे. एकापासून नानात्व कसें झालें हें समजण्याला आपल्या अनुभवांत कांहीं साधन नाहीं. आणि अनुभवाच्या हत्याराशिवाय बुद्धि कांहीं काम करूं शकत नाहीं. म्हणून या प्रश्नाचें उत्तर बुद्धीला अगम्य आहे. एकापासून अनेक झालें. तें त्या एकाच्या अंगीं असलेल्या कोणत्या तरी अतर्क्य अशा शक्तीपासून उत्पन्न झालें. ह्या शक्तीचेंच नांव माया. " परमात्मा मायेनें नानारूपें धारण करतो " ह्या वचनाचा याहून दुसरा अर्थ दिसत नाहीं. येथेंच ब्रह्मवाद हा बुद्धिवाद्यांच्या दृष्टीनें संपतो. आणि याविषयीं, म्हणजे एकतत्त्वापासून नानानामरूपत्व उत्पन्न होण्याविषयीं, जी ब्रह्माची शक्ति कारणीभूत होते ती अतर्क्य असल्या-मुळें ब्रह्म हें श्रद्धावन्तांच्या उपासनेचा विषय होतें.

ब्रह्माचें अस्तित्व ग्रहण करणेंच जर बुद्धीला कठिण जातें तर त्याचें सम्यक् ज्ञान बुद्धीला होईल अशी आशा करणेंच व्यर्थ आहे. अंतःकरण शुद्ध झाल्यानंतरच केवळ त्याचा साक्षात्कार होऊं शकतो. बुद्धीची फार तर अंतः-करणशुद्धीच्या कामीं मदत होईल. " चक्षूंनीं त्याचें ग्रहण होत नाहीं. वाणीनें होत नाहीं, इतर इंद्रियांनीं होत नाहीं, तप अथवा कर्म यांनीं होत नाहीं. ज्ञानप्रसादानें जेव्हां अंतःकरण शुद्ध होईल तेव्हांच त्या अवयवरहित ब्रह्माचें ध्यान केलें असतां तें दिसतें. " (बृहदारण्यक ३।१।८) " केवळ वाणीनें, बुद्धीनें अथवा चक्षु आदि इंद्रियांनीं याची प्राप्ति होणें शक्य नाहीं. ब्रह्म आहे असें म्हणणाऱ्याहून इतराला तें कसें मिळेल ? " (कठोपनिषत् ६।१२). " जर भिन्नभाव असेल तर एक दुसऱ्याचा वास घेईल, एक दुसऱ्याला पाहील, एक दुसऱ्याला श्रवण करील, एक दुसऱ्याला बोलेल, एक दुसऱ्याचें मनन करील, एक दुसऱ्याला जाणील; परंतु जेव्हां या मनु-

घ्याला सर्व आत्माच आहे असें प्रतीत होतें तेव्हां कशानें कशाचा वास घेणार ? कशानें कोणाला पाहणार ? कशानें कोणाला श्रवण करणार ? कशानें कोणाला बोलणार ? कशानें कोणाचें मनन करणार ? कशानें कोणाला जाणणार ? ज्याच्या योगानें हें सर्व मनुष्य जाणतो त्याला कशानें जाणणार?'' (बृहदारण्यक २।४।१४).

व्यक्ति हा विश्वाचाच एक लहान प्रमाणावर बनविलेला नमुना आहे. हीच कल्पना ' पिंड ब्रह्मांड न्याय ' या शब्दांनीं व्यक्त झालेली आहे. विश्वांत ज्याप्रमाणें कमी अधिक जड अथवा चेतन असे पदार्थ असतात, आणि विश्वाच्या नियमाप्रमाणें त्यांचें चलन वलन चाललेलें असतें, त्याचप्रमाणें मानवी देहांतहि सचेतन (शरीरांतील पेशी) आणि जड (पोषणासाठीं बाहेरून घातलेलीं द्रव्यें) असे निरनिराळे पदार्थ असून विशिष्ट नियमाप्रमाणें ते आपापलीं कामें करीत असतात. विश्वाकडे नजर टाकून उपनिषत्कालीन ऋषींनीं त्याला व्यापून रहाणारें असें एकमेवाद्वितीय ब्रह्मतत्त्वच आहे असा सिद्धांत केला; पण विश्वाकडे त्यांनीं ज्या आस्थेनें पाहिलें त्याच आस्थेनें त्यांनीं विश्वाचाच नमुना म्हणून वर सांगितलेल्या मानवी व्यक्तीकडेहि पाहिलें. आणि तिच्या निरनिराळ्या अंगांची यथासामर्थ्य पण सूक्ष्म छाननी करून अखेर त्यांनीं असा सिद्धांत काढला कीं, मानवी व्यक्तीच्या अहंप्रत्ययाचें अधिष्ठान जो आत्मा तो तत्त्वतः ब्रह्मस्वरूपच आहे. प्रथम त्यांनीं असें पाहिलें कीं, प्रत्यक्ष इंद्रियगम्य असें जें शरीर तें तर जड द्रव्याचें बनलेलें आहे आणि अनित्य आहेच; परंतु इतरांना केवळ बुद्धिगम्य असें जें व्यक्तीचें मन तें सुद्धां जड आहे. कारण त्याच्या प्रकृतींत अन्नाच्या स्वरूपाप्रमाणें फेरफार होतो. याच्याहिपेक्षां श्रेष्ठ स्थान त्यांनीं बुद्धीला दिलें. परंतु शरीर मन आणि बुद्धि एवढया सामुग्रीनें मानवी व्यक्तीचें वर्णन पुरें होत नाहीं असें त्यांना आढळून आलें. तिघांचाहि व्यापार जागृति आणि स्वप्न ह्या अवस्थांमध्यें चालू असतो. परंतु सुषुप्ति किंवा गाढ निद्रा या अवस्थेमध्यें मात्र मन आणि बुद्धिहि कांहीं एक कार्य करीत नसून सुद्धां, मनुष्य जागा झाल्यानंतर त्यावेळीं मी सुखानें झोंपलों अशी आठवण सांगतो. हें ज्ञान होण्यासाठीं मन आणि बुद्धि यांच्याहि पलीकडे असलेल्या अशा द्रष्ट्याचा किंवा आत्म्याचा सिद्धान्त त्यांनीं केला. गाढ निद्रेच्या अनु-

भवाचा विचार करतां त्यांना असें दिसून आलें कीं, त्या स्थितींतल्या अनुभवाचें वर्णन ब्रह्माच्या बर्णनाशीं तंतोतंत जुळतें. द्वैताची भावना नाहीं, दुःखाचा लवलेश नाहीं, चेतना तर जागृत आहे. अशा रीतीनें ब्रह्माचें जें वर्णन तेंच सुषुप्त आत्म्याला लागू पडतें. म्हणून त्यांनीं असा सिद्धांत केला कीं, हा जो निर्द्वंद्व द्वैतातीत आणि आनंदमय आत्मा तो ब्रह्मस्वरूपच आहे. मात्र सुषुप्त आत्मा आणि मुक्तात्मा यांत फरक इतकाच कीं, पहिला पुन्हां जागृत होऊन संसारचक्रांत गुरफटतो, तर दुसरा दिक्कालातीत होऊन स्वानंदांत कायमचा विलीन होतो. शरीर, मन, बुद्धि आणि आत्मा यांचा विचार करतां करतां अखेर ब्रह्मात्मैक्याचा सिद्धांत उपनिषत्कारांनीं निश्चित कसा केला तें पुढील वचनें क्रमानें वाचलीं असतां ध्यानांत येईल.

मानवी व्यक्तीमध्यें एकाहून एक अधिक सूक्ष्म असे पांच कोश आहेत. (१) अन्नमय कोश, (२) प्राणमय कोश, (३) मनोमय कोश, (४) विज्ञानमय कोश, (५) आनंदमय कोश. (तैत्तिरीय २।२ ते ५) "आत्मा हा रथी आहे, शरीर हा रथ आहे, बुद्धि हा सारथि आहे, आणि मन हा लगाम आहे असें जाण. इंद्रियें हे अश्व, विषय हे त्यांचे मार्ग, आणि इंद्रियें व मन यांसह आत्मा त्यांचा (विषयांचा) भोक्ता आहे असें विवेकी मनुष्य सांगतात. सर्वदा निग्रहहीन मनाचे योगानें ज्याचा बुद्धिरूप सारथि अकुशल असतो त्याला (वाईट घोडे अकुशल सारथ्याला वश नसतात त्याप्रमाणें) इंद्रियें वश नसतात. परंतु सर्वदा निग्रहयुक्त मनाचे योगानें ज्याचा बुद्धिरूप सारथि कुशल असतो त्याला, (चांगले घोडे ज्याप्रमाणें कुशल सारथ्याला वश असतात त्याप्रमाणें) इंद्रियें वश असतात. जो विज्ञानरूपी बुद्धीनें रहित असतो, ज्याचें मन ताब्यांत नसतें, जो सर्वदा अशुचि असतो, त्याला तें (परम) पद प्राप्त होत नाहीं. त्याला (जन्ममरणरूप) संसारच प्राप्त होतो. परंतु जो विज्ञानरूप बुद्धीनें युक्त असतो, ज्याचें मन ताब्यांत असतें, जो सर्वदा शुचिर्भूत असतो, त्याला तें (परम) पद प्राप्त होतें. तें प्राप्त झाल्यानंतर तो पुन्हां जन्म पावत नाहीं. विज्ञानरूपी बुद्धि हा ज्याचा सारथि आहे व मनोरूपी लगाम ज्यानें आवरून धरलेले आहेत तो मनुष्य (या संसाररूपी) मार्गाचा शेवट गांठतो. तेंच विष्णुरूपी परब्रह्माचें श्रेष्ठ स्थान होय. इंद्रियांहून इंद्रियांचे अर्थ श्रेष्ठ आहेत, इंद्रियांच्या अर्थांहून मन श्रेष्ठ आहे, मनाहून बुद्धि

श्रेष्ठ आहे, आणि बुद्धीहून महान् असा आत्मा श्रेष्ठ आहे. महान् अशा आत्म्याहून अव्यक्त श्रेष्ठ आहे, अव्यक्ताहून पुरुष श्रेष्ठ आहे. पुरुषाहून श्रेष्ठ असें कांहीं नाहीं. हीच शेवटची व उत्कृष्ट गति होय. " (कठ ३ । ३–११). ' माझें मन दुसरीकडे होतें म्हणून मीं (अमुक) पाहिलें नाहीं ' अथवा ' माझें मन दुसरीकडे होतें म्हणून मीं ऐकिलें नाहीं ' असें मनुष्य म्हणतो यावरून मनानेंच तो पाहण्याची व ऐकण्याची क्रिया करीत असतो." (बृहदारण्यक १ । ५ । ३). परंतु हें मन अन्नमय अर्थात् जड आहे. " अन्नमयं हि सोम्य मनः " (छां० ६ । ५ । ४). " भक्षण केलेलें अन्न तीन प्रकारांनीं विभाग पावतें. त्याचा जो अत्यंत स्थूल भाग तो पुरीष होतो; जो मध्यम तो मांस होतो; आणि जो अत्यंत लहान तो मन होतो. " (छांदोग्य ६ । ५ । १). " बाळा, दह्याचें मंथन केलें म्हणजे त्याचा जो अत्यंत सूक्ष्म भाग तो लोण्याच्या रूपानें वर येतो, त्याचें तूप होतें. त्याप्रमाणेंच, बाळा, भक्षण केल्या जाणाऱ्या अन्नाचा जो अत्यंत सूक्ष्म भाग तो वर येतो, तो मन होतो. " (छांदोग्य ६ । ६ । १,२). मनापेक्षां प्राण श्रेष्ठ आहे, हें सिद्ध करण्यासाठीं छांदोग्य उपनिषदांत एक गोष्ट सांगितली आहे. " एकदां इंद्रियें आपणांमध्यें श्रेष्ठ कोण यासंबंधानें सर्व म्हणूं लागलीं, ' मीच श्रेष्ठ आहें ' ' मीच श्रेष्ठ आहें. ' तेव्हां तीं आपला पिता जो प्रजापति त्याच्याकडे जाऊन म्हणालीं, ' हे भगवन्, आमच्यामधून जो गेला असतां शरीर अत्यंत पापयुक्त दिसेल तो श्रेष्ठ होय. ' तेव्हां प्रथम वाणी निघून गेली. ती एक वर्षपर्यंत बाहेर राहून पुन्हां आली आणि म्हणाली, ' माझ्यावांचून तुम्ही कसे जगूं शकलां ? ' इंद्रियें म्हणालीं, ' जशीं मुकीं मनुष्यें बोलतां येत नसलें तरी श्वास घेणारीं अशीं असतात तसे आम्ही होतों. ' हें ऐकून वाणीनें (आपण श्रेष्ठ नाहीं असें जाणून) पुन्हां त्यांच्यामध्यें प्रवेश केला. नंतर चक्षु, श्रोत्र, व मन हेहि क्रमाक्रमानें बाहेर जाऊन आपल्यावांचून कांहीं अडत नाहीं असें पाहून देहांत परत आले. नंतर प्राण निघून जाऊं लागला तेव्हां, ज्याप्रमाणें चांगला अश्व पायांत बांधलेलें बंधन तोडून टाकतो त्याप्रमाणें, त्यानें इतर इंद्रियांना तोडलें. त्याबरोबर तीं सर्व त्याच्याकडे जाऊन म्हणालीं, ' भगवन्, मागें ये. आमच्यापेक्षां तूंच श्रेष्ठ आहेस. जाऊं नकोस. ' (छांदोग्य–५ । १ । ६–१२). प्राण ह्या शब्दाचा

मूळ साधा अर्थ जीवनक्रियेला अत्यंत आवश्यक असा वायु म्हणजे प्राणवायु हा असला तरी, उपनिषत्कारांनीं हा शब्द अखिल प्राणिमात्रांतील जीवनशक्ति आणि अखिल विश्वांतील चलनवलनाच्या पाठीमागें असलेली चैतन्यशक्ति ह्या व्यक्त करण्यासाठीं पुष्कळ वेळां वापरलेला दिसतो. उदाहरणार्थ, प्रश्नोपनिषदांतील पुढील उतारा पहा. " हा (प्राण) अग्निरूपानें ज्वलन पावतो, हाच सूर्यरूपानें प्रकाशतो, हाच पर्जन्यरूपानें वर्षाव करतो, हाच इंद्ररूपानें प्रजापालन करतो, वायुरूपानें वहातो. हाच पृथ्वी आहे, चंद्र आहे, सर्व जगताचा देव आहे, सर्व मूर्त आणि अमूर्त वस्तु आहे, हाच अमृत होय. ज्याप्रमाणें (चक्राच्या) अरा रथनाभीचे ठिकाणीं स्थित असतात, त्याप्रमाणें सर्व वस्तुजात प्राणाच्या ठिकाणीं स्थित आहे. " (प्रश्न० २।५, ६). प्राणाचें हें जुनें वर्णन आणि आत्म्याचें थोडें अलीकडील वर्णन हीं पुष्कळच जवळ येतात. आत्म्याचें ब्रह्मस्वरूप हें मात्र सर्वच ठिकाणीं निर्विवाद प्रतिपादन केलेलें आढळत नाहीं. उदाहरणार्थ, आत्म्याला आकार आहे हें मान्य करून त्यासंबंधीं विधानें केलेलीं आढळतात. आणि त्यांत मौज अशी कीं, हा आकार अणूपासून चढत्या क्रमानें अखेर अनंतापर्यंत, भिन्नभिन्न ठिकाणीं, वर्णन केलेला आढळतो. इतकेंच नव्हे, तर एकाच ठिकाणीं ' हे सर्व आकार आत्म्याचे आहेत ' असेंहि विधान केलेलें आढळतें. " अंगुष्ठमात्र पुरुष भूत व भविष्य यांच्यावर स्वामित्व चालवीत शरीरामध्यें रहातो. हा अंगुष्ठमात्र पुरुष प्रकाशस्वरूप आहे; धूमरहित आहे; भूत व भविष्य यांचा स्वामी आहे; हा आज आहे व उद्यांहि असणार. " (कठ० ४।१२, १३). " अंगुष्ठप्रमाण अंतरात्मा पुरुषमनुष्याच्या हृदयामध्यें नेहमीं स्थित आहे. त्याला धैर्यानें आपल्या शरीरापासून पृथक् करावा... ......तोच शुद्ध ब्रह्म असें जाणावें. " (कठ० ६।१७). " हा पुरुष मनोमय व प्रकाशरूप आहे. हा तांदूळ अथवा यव यांच्याएवढा हृदयामध्यें आहे. हा सर्वांवर सत्ता चालविणारा, सर्वांचा स्वामी आहे. हें जें कांहीं आहे त्या सर्वांवर तो सत्ता चालवितो. " (बृहदारण्यक ५।६). " ज्याप्रमाणें म्यानामध्यें तलवार नेमकी भरून ठेविलेली असते त्याप्रमाणें नखांच्या अग्रांपासून सर्व शरीरभर आत्मा व्यापून राहिलेला आहे. " (बृहदारण्यक १।४।७). " हृदयाचे अंतर्भागीं जें आकाश आहे त्यामध्यें हा मनोमय पुरुष

आहे. तो मृत्युरहित आहे, प्रकाशस्वरूप आहे. तालूच्यामध्यें स्तनांच्यासारखा जो भाग त्याचेमध्यें आहे तेंच ब्रह्माचें ज्ञान होण्याचें द्वार होय. ज्याठिकाणीं केस फुटतात तेथपर्यंत (डोक्यापर्यंत) हें पसरलेलें आहे. " (तैत्तिरीय० १।६।१). " या ब्रह्मपुरामध्यें (शरीरामध्यें) अत्यंत लहान कमलाकार घर म्हणजे हृदय आहे. त्यामध्यें त्याहून अत्यंत लहान असें आकाश आहे. त्या आकाशामध्यें जें आहे तें शोधिलें पाहिजे. तें जाणण्याची इच्छा केली पाहिजे. " (छांदोग्य० ८।१।१). " ज्यामध्यें प्राण पांचभेदांनीं वास करीत आहे अशा शरीरामध्यें असणारा हा अणुस्वरूप आत्मा अंतःकरणानें जाणला पाहिजे. जनांचें अंतःकरण (इंद्रियांसहवर्तमान प्राणांनीं) व्यापलें आहे. हें अंतःकरण शुद्ध झालें म्हणजे हा आत्मा स्वतः प्रकाशमान् होतो." (मुंडक ३।१।९).

परंतु एकंदरीनें पाहतां मर्यादित असा जीव आणि परब्रह्मरूप आत्मा हीं एकाच ब्रह्माचीं दोन रूपें आहेत असा उपनिषत्कारांचा संकेत असावा असें दिसतें. " सर्वदा एकत्र असणारे आणि एकमेकांचे मित्र असे दोन पक्षी (जीव व ईश्वर) एकाच (शरीररूपी) वृक्षाला चिकटून राहिले आहेत. त्यांपैकीं एक (जीव) (कर्मनिष्पन्न) स्वादांनीं युक्त असें फल भक्षण करतो, व दुसरा कांहीं भक्षण न करतां केवळ पहात असतो. (दोघांनाहि) समान असणाऱ्या त्या (शरीररूपी) वृक्षाचे ठिकाणीं चिकटलेला (एक) पुरुष (जीव) (त्यावर) आपलें स्वामित्व नाहीं अशा कल्पनेनें वेडा होत्साता दुःख करतो. (तो) जेव्हां उपासना केलेल्या दुसऱ्या परमात्म्याला पहातो आणि त्याचें सामर्थ्य अवलोकन करतो तेव्हां दुःखयुक्त होतो. जेव्हां (हा) पहाणारा (जीवात्मा), तेजोमय, सृष्टिकर्ता, सर्वसत्ताधारी, वेदांचें उत्पत्तिस्थान अशा पुरुषाला (परमात्म्याला) पहातो म्हणजे प्रत्यक्ष जाणतो तेव्हां तो ज्ञानवान् होऊन पुण्यपापांचें निरसन करून निर्दोष होऊन (परमात्म्याशीं) अत्यंत साम्य म्हणजे एकरूपता पावतो. " (मुंडक ३।१।१–३). अशा रीतीनें आत्मा आणि परमात्मा हे वस्तुतः एकच असल्यामुळें, परमात्म्याचें किंवा परब्रह्माचें अचिंत्यरूप वगैरे बर्णन आत्म्यासंबंधानेंहि केलेलें आढळतें. " हा अणूपेक्षांहि सूक्ष्म असल्यामुळें तर्कानें जाणतां येणें शक्य नाहीं. " (कठ० २।८) " नेति नेति असा सांगि-

सलेला आत्मा तो हा. हा अग्राह्य आहे, ग्रहण करतां येत नाहीं. अशीर्य आहे, फाडतां येत नाहीं. असंग आहे, जोडला जात नाहीं. असित आहे, व्यथा पावत नाहीं. विनाश पावत नाहीं. " (बृहदारण्यक ४।२।४). " ईश्वरानें द्विपाद प्राण्यांचीं शरीरें केलीं, चतुष्पाद प्राण्यांचीं शरीरें केलीं. नंतर तो स्वतः लिंगशरीर धारण करून शरीरांमध्यें प्रवेश करता झाला... यानें जें आच्छादिलेलें नाहीं अथवा ज्याच्यामध्यें प्रवेश केलेला नाहीं असें कांहीं नाहीं. " (बृहदारण्यक २।५।१८). " सर्व अनित्य वस्तूंमध्यें जो नित्य आहे, (जगताला) चेतना देणाऱ्यांमध्यें जो चेतना देणारा आहे, (स्वतः) एक असून जो अनेकांना कर्माचीं फलें देतो, त्याला स्वतःच्या ठिकाणीं स्थित असा जे ज्ञानी पहातात त्यांनाच शाश्वत शांति प्राप्त होते; इतरांना नाहीं. " (कठ० ५।१३). " हे ब्राह्मण, हे क्षत्रिय, हे लोक, हे देव, हीं भूतें, आणि हें सर्व आत्मा होय. " (बृहदारण्यक—२।४।६). नंतर चक्राचा पुत्र उषस्ति म्हणाला, ' याज्ञवल्क्या, साक्षात् व प्रत्यक्ष ब्रह्म असा जो सर्वव्यापी आत्मा तो मला सांग. ' ' हा पहा, तुझाच आत्मा सर्वव्यापी आहे. ' ' याज्ञवल्क्या, सर्वव्यापी कोणता ? ' ' जो प्राणानें प्रणन करतो तो तुझा सर्वव्यापी आत्मा. जो अपानानें अपानकर्म करतो तो तुझा सर्वव्यापी आत्मा. जो व्यानानें व्यानकर्म करतो तो तुझा सर्वव्यापी आत्मा. जो उदानानें उदानकर्म करतो तो तुझा सर्वव्यापी आत्मा. हाच तुझा आत्मा सर्वव्यापी होय. ' ' जसें सांगावें कीं हा बैल, हा अश्व, अशाच प्रकारचें तूं सांगितलेंस. साक्षात् प्रत्यक्ष ब्रह्म असा सर्वव्यापी आत्मा तो मला सांग. ' ' हा तुझाच आत्मा सर्वव्यापी आहे. ' ' याज्ञवल्क्या, सर्वव्यापी कोणता ? ' ' दृष्टीच्या द्रष्टयाला तूं तुझ्या दृष्टीनें पाहूं नकोस. श्रुतीच्या श्रोत्याला तुझ्या श्रवणांनीं तूं श्रवण करूं नकोस. मनोवृत्तींचें मनन करणाराचें तुझ्या मनोवृत्तीनें तूं मनन करूं नकोस. बुद्धीच्या ज्ञात्याला तूं तुझ्या बुद्धीनें जाणूं नकोस. तुझा हा आत्मा सर्वव्यापी आहे. या आत्म्याहून इतर (शरीर) आर्त (विनाशी) आहे. " (बृहदारण्यक ३।४।२). " या सर्व भूतांमध्यें स्थित असलेला, सर्व भूतांच्या आंत असलेला, ज्याला कोणतेंहि भूत जाणीत नाहीं, ज्याचें शरीरच सर्व भूतें आहेत, आणि जो आंत राहून सर्व भूतांचें नियमन करतो असा हा तुझा मृत्युरहित आत्मा अंतर्यामी आहे. " (बृह-

दारण्यक ३।७।१५). " आत्माच खालीं आहे, वर आहे, पाठीमागें, पुढें, उजवीकडे; डावीकडे आत्माच आहे. हें सर्व आत्माच आहे. याप्रमाणें सर्वत्र हा आत्माच आहे असें पहाणारा, मनन करणारा, व जाणणारा मनुष्य आत्म्याचे ठिकाणीं रममाण होतो, आत्म्याचे बरोबर क्रीडा करतो, आत्म्याबरोबरच सुख भोगतो, आत्म्याबरोबर आनंद पावतो. " (बृहदारण्यक ७।२५।२). " हा (आत्मा) आदित्यरूपानें आकाशामध्यें स्थित आहे, वायुरूपानें अंतरिक्षामध्यें स्थित आहे, अग्निरूपानें वेदीचे ठिकाणीं स्थित आहे, अतिथिरूपानें गृहामध्यें स्थित आहे, मनुष्यांमध्यें, देवांमध्यें, यज्ञामध्यें व आकाशामध्यें स्थित आहे. हा उदकामध्यें उत्पन्न होतो, पृथ्वीमध्यें उत्पन्न होतो, यज्ञामध्यें उत्पन्न होतो, पर्वतामध्यें उत्पन्न होतो. हाच महान् सत्य होय. " (कठ० ५।२). " याचें रूप दृष्टीच्या विषयामधलें नाहीं. डोळ्यांनीं याला कोणी पाहूं शकत नाहीं. तो हृदयस्थ शुद्ध बुद्धीनें विचारपूर्वक समजून घेण्यास योग्य असतो (जाणतां येतो). हें जे जाणतात ते मुक्त होतात. " [कठ ६।९ किंवा २।३।९].

येथपर्यंत दिलेल्या वचनांवरून आत्मा आणि ब्रह्म यांचें सारख्याच शब्दांनीं कसें वर्णन केलें आहे तें ध्यानांत येईल. परंतु यांच्या निरनिराळ्या ठिकाणीं केलेल्या वर्णनांतील साम्यावरूनच ब्रह्म आणि आत्मा यांचें एकरूपत्व उपनिषत्कारांना अभिप्रेत होतें, असें समजण्याची जरूर पडत नाहीं. हीं दोन एकच आहेत असें ज्यांमध्यें स्पष्ट प्रतिपादन केलेलें आहे, अशीं वचनेंहि उपनिषदांत पुष्कळ आढळतात. छांदोग्य उपनिषदांत सहाव्या अध्यायाच्या सातव्या खंडापासून सोळाव्या खंडापर्यंत प्रत्येक खंडामध्यें आत्म्याचें किंवा ब्रह्माचें वर्णन असून प्रत्येक खंडाच्या शेवटीं ' तत्त्वमसि ' ' तें तूं आहेस ' या सुप्रसिद्ध महावाक्यानें ब्रह्म आणि आत्मा यांचें अद्वैत प्रस्थापित केलेलें आहे. " एकच स्वामी सर्व भूतांचा अंतरात्मा, आणि एकच स्वरूप जो अनेक प्रकारांनीं दाखवितो, अशा त्याला आपल्या शरीरामध्यें स्थित असलेला जे ज्ञानी मनुष्य साक्षात् पहातात त्यांनाच शाश्वत सुख प्राप्त होतें. इतरांना नाहीं. " (कठ. ५।१२). " हिरण्मय अशा श्रेष्ठ कोशामध्यें असलेलें मलरहित, अवयवरहित, शुद्ध, प्रकाशरूप पदार्थांचेंदेखील प्रकाशक असें तें ब्रह्म, जें आत्म्याला जाणणारे असतात ते जाणतात. " (मुंडक २।२।९). " हा

प्रसन्नतारूप आत्मा या शरीराच्या बाहेर येऊन अत्यंत श्रेष्ठ अशा ज्योतीला प्राप्त होत्साता स्वतःच्या रूपाशीं युक्त होतो. हाच आत्मा असें शिष्यांना सांगावें. हा मरणरहित, भयरहित आहे. हाच ब्रह्म होय. त्या या ब्रह्मालाच सत्य असें नांव आहे. " (छांदोग्य ८।३।४).

नामरूपात्मक अखिल चराचर विश्वाचे बुडाशीं सत्य आणि अमृत असें ब्रह्म आहे, प्रत्येक व्यक्तीच्या ठिकाणीं शुद्ध असें आत्मतत्त्व आहे, हें आत्मतत्त्व आणि ब्रह्म हीं वस्तुतः एकच आहेत, परंतु एकरूप म्हणजेच रूपरहित अशा ब्रह्माचे ठिकाणीं मायेमुळें नामरूपादि भेद उत्पन्न होतात, आणि त्याच मायेमुळें ब्रह्माचेच अंश असे आत्मे जीवात्मे या नात्यानें संसारचक्रांत फिरत रहातात, हे सिद्धांत उपनिषदांत कसकसे मांडलेले आढळतात तें आपण येथवर थोडक्यांत पाहिलें. ब्रह्माचें हें स्वरूप निश्चित झाल्यानंतर त्याचें ज्ञान हेंच उपनिषत्कारांनीं मानवी जीविताचें ध्येय ठरविलें यांत आश्चर्य नाहीं. अशा रीतीनें ब्रह्मसाक्षात्काराचा वैदिक वाङ्मयांत प्रवेश होण्याच्या पूर्वीच्या वाङ्मयांतील वैदिक आर्य हे महापराक्रमी, सर्व जिंकण्याची इच्छा करणारे, सर्व जाणण्याची इच्छा करणारे, आणि सर्व भोगण्याची इच्छा करणारे, अतएव अखिल मानववंशांत श्रेष्ठपद प्राप्त करून घेण्याला सर्वस्वीं योग्य असे दिसतात. त्यांनीं ज्या देवांचें वर्णन केलें ते देवहि त्यांची कार्यशक्ति आणि भोगशक्ति यांमुळेंच स्तुतीला पात्र झालेले आढळतात. सोमरसाच्या निशेंत अचाट कृत्यें करणाऱ्या इंद्राचें प्रेमभरानें वर्णन करणारीं ऋग्वेदांतील सूक्तें वाचतांना आजसुद्धां वाचणाराला विश्व थरथरत आहे कीं काय असा भास होतो. अर्थात् ज्यांच्या मनांत अनेक दिवस घोळून घोळून ते विचार सूक्तरूपानें प्रकट झाले त्यांची जीवितासंबंधींची वृत्ति कशी आक्रमणशील असेल याची सहज कल्पना करतां येईल. परंतु उपनिषत्कारांच्यापुढें तशा प्रकारचें ध्येय दिसत नाहीं. मनुष्याचें अंतिम ध्येय ब्रह्मरूप होणें हेंच होय हें मत उपनिषत्कालींच निश्चित झालेलें दिसतें, आणि ह्या ध्येयाचा जिंकण्याशीं किंवा पुरुषार्थ भोगण्याशीं कांहींच संबंध नाहीं हें उघड आहे.

उपनिषत्कारांच्या मनांत मोक्ष किंवा ब्रह्मप्राप्ति यांचा काय अर्थ होता याची कल्पना पुढील वचनांवरून येईल. " याची (ब्रह्माची) प्राप्ति झालेले ऋषि त्या ज्ञानानें तृप्त होतात, परमात्मरूप होतात, विषयप्रीतिरहित होतात,

आणि अत्यंत शान्त होतात. ते बुद्धिमान् व नित्यसमाधानी असणारे सर्व-व्यापी ब्रह्माप्रत प्राप्त होत्साते सर्वांमध्यें प्रवेश करतात. " (मुंडक ३।२।५). " त्या वेळीं पंधरा कला आपापल्या कारणाप्रत जातात. सर्व इंद्रियें आपापल्या देवतेप्रत जातात. कर्में व विज्ञानमय आत्मा हीं सर्व अत्यंत श्रेष्ठ व अव्यय अशा ब्रह्माचे ठिकाणीं एकरूप होतात. ज्याप्रमाणें वहाणाऱ्या नद्या नांव व स्वरूप टाकून देऊन समुद्रामध्यें लय पावतात त्याप्रमाणें विद्वान् मनुष्य नांव व रूप यांपासून मुक्त होऊन श्रेष्ठाहूनदेखील श्रेष्ठ अशा दिव्य पुरुषाप्रत जातो. " (मुंडक ३।२।७,८). ब्रह्मप्राप्तीचें मुख्य लक्षण म्हणजे शान्ति. आणि शान्ति म्हणजे विषयवासनेमुळें (मग ते विषय इंद्रियांचे असोत अगर बुद्धीचे असोत, चांगले असोत अगर वाईट असोत) मनाला बसणाऱ्या हेलकाव्यांपासून किंवा ताणापासून मुक्तता. ही मुक्तता मिळविण्याच्या मार्गाचें ह्या ध्येयाशीं साम्य आढळल्यास त्यांत कांहींच नवल नाहीं. मोठमोठ्या यंत्रांमध्यें ' फ्लायव्हील ' नांवाचें एक मोठें थोरलें चाक असतें त्याला प्रथम गति दुसऱ्या चाकांकडून मिळते; पण एकदां ती मिळाल्यानंतर आपल्या वजनामुळें तें ती गति लवकर सोडीत नाहीं. इतर लहान लहान चाकें मध्येंच अधिक गतिमान् किंवा मध्येंच मंद होऊन सबंध यंत्राच्या हालचालींत अनियमितपणा उत्पन्न करतील. परंतु मूळ गति त्या मोठ्या थोरल्या फ्लायव्हीलकडे एकदां गेली कीं पुढें स्वतःच्याच गतीनें तें त्या इतर चक्रांचा अनियमितपणा नाहींसा करील. शान्त झाल्यावर, म्हणजेच ब्रह्मप्राप्ति झाल्यावर, मनुष्य विषयांच्या हेलकाव्यांपासून मुक्त होतो. पण तसें होण्यासाठीं आधीं कृत्रिमपणें विषयांचे हेलकावे, विषयांचाच त्याग करून, बंद करावे लागतात. अशा रीतीनें संसारपराङ्मुख होऊन ब्रह्मप्राप्तीचा निदिध्यास घेणाऱ्या माणसालाच ब्रह्मप्राप्ति होते. " पापकर्मापासून परावृत्त न झालेला, अथवा शान्तिरहित चित्त असलेला, अशा मनुष्याला ज्ञानाचे योगानेंदेखील आत्मप्राप्ति होत नाहीं. " (कठ. २।२४). " हा आत्मा वेदशास्त्रादिकांच्या अध्ययनानें प्राप्त होत नाहीं, धारणाशक्तीनें प्राप्त होत नाहीं. (तर) ज्या आत्म्याची प्राप्ति होण्याची हा साधक इच्छा करितो त्याच्या प्राप्तीच्या इच्छेनेंच हा प्राप्त होतो. (कारण) अशा मनुष्यालाच हा आत्मा आपलें स्वरूप प्रकट करतो. " (मुंडक ३।२।३). " अनेक प्रकारांनीं अविद्येमध्यें रहाणारे अज्ञानी जन आपण कृतार्थ आहोंत

असा अभिमान बाळगतात. पण (कर्माचे ठिकाणीं असलेल्या) प्रीतीमुळें (आपल्या अधःपाताचें) कारण कर्मी लोक जाणत नाहींत. त्यामुळें ते दुःखी होत्साते कर्मफलाचा क्षय झाला म्हणजे खालीं पडतात. " " इष्ट (यागादि श्रौत) आणि पूर्त (वापीतडागादि स्मार्त) कर्म हेंच अत्यंत श्रेष्ठ आहे असें मानणारे मूढ जन याहून श्रेयस्कर दुसरें कांहीं नाहीं असें समजतात. स्वर्गामध्यें कर्मफलाचा उपभोग घेतल्यानंतर ते या लोकीं अथवा याहून हीन अशा लोकीं प्रवेश करतात. (परंतु याच्या उलट) जे शमयुक्त विद्वान् (वानप्रस्थ व संन्यासी) अरण्यामध्यें भिक्षाचर्य-आचरण करून तप आणि श्रद्धा यांचें सेवन करतात, ते कर्मरहित होऊन ज्या ठिकाणीं तो मृत्युरहित व अव्ययस्वभाव पुरुष आहे त्या ठिकाणीं सूर्याचे मार्गानें जातात. कर्मापासून प्राप्त होणारे लोक (नाशिवंत आहेत असें) जाणून ब्राह्मणानें वैराग्ययुक्त व्हावें. नित्य असें ब्रह्म कर्मानें (प्राप्त होत) नाहीं. त्याच्या ज्ञानाकरितां त्यानें हाता-मध्यें समिधा घेऊन श्रुतिसंपन्न व ब्रह्मनिष्ठ अशा गुरूकडेच जावें. " (मुंडक-१।२।९–१२). कठोपनिषदांत यम नचिकेताला सांगतो, " श्रेय वेगळें आहे आणि प्रेय वेगळें आहे. हीं दोन भिन्न अर्थ प्राप्त करून देणारीं साधनें आहेत. या दोघांपैकीं श्रेयाचा स्वीकार करणाराचें कल्याण होतें. जो प्रेयाचा स्वीकार करतो त्याला परमार्थप्राप्ति होत नाहीं. श्रेय आणि प्रेय हीं दोन ध्येयें मनुष्या-पुढें प्राप्त झालेलीं आहेत. बुद्धिमान् मनुष्य त्यांची योग्य परीक्षा करून त्यांचें पृथक्करण करतो. बुद्धिमान् मनुष्य प्रेयाहून श्रेय पसंत करतो; आणि मंद मनुष्य योगक्षेमाला साधन म्हणून प्रेय पसंत करतो. (पण) हे नचिकेता, प्रिय असलेल्या आणि प्रिय वाटणाऱ्या इच्छांचा तूं विचारपूर्वक त्याग करीत आहेस. अनेक मनुष्यांना बुडविणाऱ्या ह्या वित्तरूपी मार्गाला तूं गेला नाहींस...... प्रमादशील आणि वित्तमोहानें मूढ झालेल्या विवेकहीन मनुष्याला परलोकाच्या प्राप्तीचें साधन दिसत नाहीं. " (कठ २।१।६). " (आत्मज्ञान होण्या-साठीं) विवेकी मनुष्यानें आपल्या सर्व इंद्रियांचा मनाचे ठिकाणीं लय करावा. मनाचा प्रज्ञानस्वरूप बुद्धिरूपी आत्म्याचे ठिकाणीं लय करावा. बुद्धीचा महान् अशा आत्म्याचे ठिकाणीं लय करावा. त्या आत्म्याचा अविकारी अशा आत्म्याचें ठिकाणीं लय करावा. " (कठ ३।१३). " बहिर्मुख अशीं इंद्रियें फक्त परमेश्वरानें मारून टाकिलीं आहेत. (इतरांनीं कोणीं नाहीं)

म्हणून (मनुष्य) बाहेर (विषयांकडे) पहातो, अंतरात्म्याकडे पहात नाहीं. एखादाच बुद्धिमान् मनुष्य मोक्षाची इच्छा करणारा होत्साता सर्व इंद्रियें अंतर्मुख केलेला प्रत्यगात्म्याला पहातो. अल्पबुद्धि मनुष्यें बाह्य विषयांच्या मागें जातात (म्हणून) ते सर्वगामी मृत्यूच्या पाशाप्रत जातात. परंतु बुद्धिमान् मनुष्य अमृतत्व हेंच शाश्वत आहे असें जाणून या लोकीं अनित्य विषयांची इच्छा करीत नाहींत. " (कठ ४।१, २.)

ह्या अमृतत्वाची प्राप्ति किंवा ब्रह्मसाक्षात्कार कसा असतो हें जाणण्याची इच्छा प्रत्येक मनुष्याला असणें स्वाभाविक आहे. परंतु इतर सर्व प्रिय वस्तूंचा त्याग केल्याशिवाय त्याची प्राप्ति होणार नाहीं, या अटीला भिऊन पुष्कळसे लोक त्या भानगडींत पडत नाहींत. अशा लोकांना उपनिषदांत एका परिचित मार्गाचें दिग्दर्शन आढळेल. चिरकाल टिकणारें अमृतत्व प्राप्त करून घ्यावयाचें असेल तर पूर्वीं सांगितलेले सर्व श्रमसायास करावयास पाहिजेत. परंतु कोणाला जर केवळ नमुना पहावयाचा असेल तर ती गोष्ट फार सोपी आहे, आणि प्रत्येकाला साध्य अशी आहे. कारण गाढ निद्रेच्या वेळीं आत्मा ब्रह्मस्वरूपाप्रत जातो असें उपनिषत्कारांचें मत आहे. स्वप्न-स्थितीचें वर्णन केल्यानंतर सुषुप्तीचें किंवा गाढ निद्रेचें वर्णन प्रश्नोपनिषदांत पुढीलप्रमाणें केलें आहे. " हे गार्ग्या, ज्याप्रमाणें अस्ताला जाणाऱ्या सूर्याचे किरण त्या तेजोमंडळामध्यें एक होतात, आणि सूर्य पुन्हां उदय पावला म्हणजे (त्यापासून पुन्हां) ते प्रसृत होतात, त्याप्रमाणें तें (विषय व इंद्रियें यांपासून उत्पन्न होणारें) त्यांहून श्रेष्ठ व दिव्य अशा मनामध्यें एक होतें. म्हणून हा पुरुष त्यावेळीं ऐकत नाहीं, पहात नाहीं, वास घेत नाहीं इ०. तो झोंप घेत आहे असें म्हणतात. " (प्रश्न० ४।२). " तो मनोरूपी देव जेव्हां (ब्रह्मरूपी) तेजानें व्याप्त होतो तेव्हां त्याला स्वप्नें दिसत नाहींत. तेव्हां या शरीराला हें खरें सुख होतें. " (प्रश्न० ४।६). " ज्याप्रमाणें श्येनपक्षी किंवा गरुडपक्षी आकाशांत पुष्कळ उडून दमला म्हणजे पंख मिटून आपल्या घरट्याकडेच येतो त्याप्रमाणें, पुरुष आपल्या त्या शेवटच्या सुषुप्ति-स्थानाप्रत म्हणजे आत्मस्वरूपाप्रत परत येतो. या ठिकाणीं त्याला कोणतीही इच्छा रहात नाहीं आणि याला कोणतेंहि स्वप्न दिसत नाहीं...या (शेवटच्या सुषुप्ति) स्थानामध्यें पिता अपिता होतो, माता अमाता होते. (भू—आदि)

लोक अलोक होतात,........पुण्य आणि पाप यांशीं तो संबंधरहित होतो आणि हृदयस्थ सर्व शोक तरून जातो...उदकाप्रमाणें निर्मळ आणि एकच एक असा (हा) द्रष्टा द्वैतरहित होतो. राजा, हाच ब्रह्मलोक होय." (बृहदारण्यक ४।३।१९-३२). " जेव्हां पुरुष ' स्वपिति ' म्हणजे झोंप घेतो असें म्हणतात तेव्हां तो सत्संपन्न झालेला असतो. कारण तो स्वतःच्या ठिकाणीं (स्वम्) गेलेला (अपीतः) असतो. " (छांदोग्य ६।८।१).

उपनिषदांमधून यतिधर्म व निवृत्तिमार्ग यांचा उपदेश केल्याचा ठसा मनावर स्पष्टपणें उमटतो हें खरें असलें तरी, गृहस्थाश्रम व प्रवृत्तिमार्ग म्हणजे कर्मयोग यांना उपनिषदांत मुळींच आधार नाहीं असें मात्र नाहीं. यति म्हणजे संन्यासी. पण ऋषि हा गृहस्थाश्रमी होय. तो संसार करितो, त्याला पुत्रकलत्रादि असतात, तो प्रौढवयी होऊन वानप्रस्थ झाला तरी संन्यासी नव्हे. मुंडकोपनिषदामध्यें संन्याशांच्या बरोबरीनें ऋषींचा उल्लेख आहे. (संप्राप्य एनं ऋषयो ज्ञानतृप्ताः). तसेंच बृहदारण्यकांत, ब्रह्मतत्त्वाची उपासना करणाऱ्या अधिकारी लोकांत संन्याशांच्या बरोबरीनें ब्रह्मचारी व वानप्रस्थ यांचा उल्लेख केलेला आहे; पंचाग्निविद्येचें फल मोक्ष असून त्या विद्येचे अधिकारी गृहस्थाश्रमी आहेत. संन्यासवादी यावर अशी कोटि लढवितात कीं, या गृहस्थाश्रमी लोकांना मिळणारा मोक्ष तो अपर किंवा कमी प्रतीचा होय. हा वाद संपणें कठिण आहे. तथापि एवढें उघड दिसतें कीं, अरण्यासारख्या एकांतवासांत जाऊन जिची उपासना करावी तीच विद्या अधिक फलदायी होईल; पण अरण्यांत जाऊन एकांतवासांत राहणारा हा संन्याशाशिवाय दुसरा कोणी असत नाहीं किंवा असूं नये असें मात्र नव्हे. शिवाय संन्यासधर्म गृहस्थाश्रमापेक्षां सोपा आहे; किंवा मूळांत आश्रम तीनच, ब्रह्मचर्य, गृहस्थ व वानप्रस्थ—संन्यास हा चवथा आश्रमच नाहीं—असेंहि म्हणणारे लोक आहेत !

गीता ही कर्मयोगप्रधान असल्याविषयीं लो० टिळक यांनीं गीतारहस्य हा स्वतंत्र ग्रंथच रचला आहे. पण गीतेपूर्वीच्या उपनिषदांत कर्मयोगाला आधार आहे काय असा प्रश्न उत्पन्न होतो. अलीकडे वे. शा. सं. सदाशिवशास्त्री भिडे यांनीं उपनिषत्प्रकाश हा जो ग्रंथ लिहिला, त्यांत उपनिषदें हीं सर्वस्वीं कर्मयोगप्रधान असल्याची एकांतिक भूमिका स्वीकारली नसली तरी

कर्मयोगालाहि भरपूर आधार मिळतो असें प्रतिपादिलें आहे. त्यांच्यासारख्या मताचे इतरहि अनेक लोक आहेत. म्हणून उपनिषदांमध्यें कर्मयोगपर वचनें कोणतीं आहेत यांविषयीं खालीं उल्लेख करितों.

"कर्में करीतच शंभर वर्षें जगण्याची इच्छा करावी" (ईशा०). "उपनिषद्रूपी पुरुषाचे तप, दम व कर्म हे पाय आहेत" (केन०). ब्रह्मज्ञान हें मुख्य. पण कर्म हें त्याला विरुद्ध नाहींच, पण उपांगभूत होऊं शकतें. कठोपनिषदांत सांगितलें आहे कीं, "नुसत्या ज्ञानानें आत्मप्राप्ति होत नाहीं" या ठिकाणीं वेदांताप्रमाणें कर्मयोगपर व्यवहारावरहि दृष्टि आहे. तसेंच या उपनिषदाची तिसरी वल्ली दुसरा अध्याय यामध्यें मंत्र ९ ते ११ यांत ज्या ब्राह्मी स्थितीचें वर्णन आहे ती पातंजलयोगांतील नसून कर्मयोगाची असावी. प्रश्नोपनिषदांत (प्र. १ मं. १०). "जे तपानें, ब्रह्मचर्यानें, श्रद्धेनें, विद्येनें आत्मसंशोधन करितात ते मुक्त होतात" असें सांगितलें आहे. त्याचा अर्थ प्रवृत्तिपर कर्मयोगपर लावण्यांत येतो! याच उपनिषदांत (प्र.२ मं. १३) "त्रैलोक्यांतील सर्व कांहीं प्राणाधीन असतें, म्हणून हे प्राणा, आम्हांला श्री व प्रज्ञा दे, अशी प्रार्थना इंद्रियें प्राणापाशीं करितात" असा मंत्र आहे. येथेंहि कर्मयोगपरच अर्थ योग्य. निवृत्तिपर अर्थ उचित नाहीं. "प्राणविद्या जाणतो त्याची संतति नष्ट होत नाहीं" (प्रश्न ३ मं. ११) हें वचन (ऐहिक) अभ्युदय प्रशंसापर म्हणून प्रवृत्तिपर आहे. "ओंकाराच्या तीन शक्ति (आधिभौतिक, आधिदैविक, आध्यात्मिक) परस्परानुकूल रीतीनें उपयोगांत आणल्यास ज्ञाता विचलित होत नाहीं." (प्र. ५ मं ६). या वचनांत तीन शक्ति मिळून सर्व प्रकारच्या कर्मांचा अंतर्भाव दर्शविला आहे असें प्रवृत्तिवादी म्हणतात. मुंडकोपनिषदांत (मुं. ३ खं. १ मं. ५.) परा व अपरा अशा दोन विद्या सांगितल्या आहेत. अपरा विद्येंत सर्व वेद व त्यांचीं अंगें व उपांगें येतात, आणि ब्रह्मज्ञानी पुरुषानें परा विद्येबरोबर ही अपरा विद्या संपादावी असें सांगितलें आहे. अर्थात् ही विद्या प्रवृत्ति व व्यवहार यांनाहि उपकारक आहे. केवळ निवृत्तीलाच तिचा उपयोग आहे, असें म्हणतां येत नाहीं. याच उपनिषदांत (मुं. ३ खं. २ मं. ४ व १० खं. मं. १०) असें सांगितलें आहे कीं, "जो विद्वान् विचारी मनुष्य बल, अप्रमाद व ज्ञान यांनीं युक्त कर्म करितो त्याचा जीवात्मा ब्रह्मस्वरूपांत प्रवेश

करितो...क्रियावंत श्रोत्रियांनाच ब्रह्मविद्या सांगावी.... ऐश्वर्याची इच्छा करणाऱ्यानें आत्मज्ञानी पुरुषाची पूजा करावी." या वचनांत निवृत्तीपेक्षां प्रवृत्तिच अधिक स्पष्ट दिसते. तैत्तिरीयोपनिषदांत खालील वचनें आहेत, —" जो ब्रह्म जाणतो तो पूर्णकाम होतो. " " विज्ञानाच्या म्हणजे बुद्धि-सामर्थ्याच्या योगानें कर्माचें सामर्थ्य उत्पन्न होतें. विज्ञानी सर्व कामनांचा उपभोग घेतो व अभ्युदय संपादन करितो. " " जो भार्गवी विद्या (भृगु-वल्लींत सांगितलेली) जाणतो तो मोठी कीर्ति व प्रतिष्ठा मिळवितो. संतति-संपत्ति मिळवितो इ०." यांत प्रवृत्तिमार्गाचा व कर्मयोगाचा परामर्श घेत-लेला आहे. ऐतरेयोपनिषदांत पिंडब्रह्मांडरचना, गर्भशास्त्र, व बुद्धिप्राधान्य यांवर भर आहे. यावरून तें निवृत्तिमार्गापासून दूर व खरोखर प्रवृत्तिमार्गाला जवळ आहे असा कांहींचा अभिप्राय आहे. छांदोग्यांत खालील वचनें आढळतात:—" आत्मविद्या एकविध आणि अविद्या—आधिभौतिक विद्या—नानाविध आहेत. जें कर्म श्रद्धेनें करण्यांत येतें तेंच अधिक सामर्थ्यवान् होतें " " यज्ञ, अध्ययन, दान हा एक धर्मस्कंध आहे "— (तो गृहस्था-श्रमाचा निदर्शक समजावा). " आत्मा हा सर्वकर्मा सर्वकाम आहे " इ०. " ब्रह्मतत्त्वामध्येंच अर = क्रियाशक्ति व ण्य = ज्ञानशक्ति यांचे झरे आहेत. " तसेंच बृहदारण्यकांत खालील वचनें आहेत:— " जो कोणी आत्मतत्त्वाची उपासना करितो त्याचें कर्म नष्ट होत नाहीं. कारण आत्मज्ञानी पुरुष जें जें इच्छितो तें तें या आत्म्यापासून निश्चयानें मिळवितो. " " आत्म्याला कर्म किंवा अकर्म कोणतेंहि तापदायक होत नाहीं. " " व्यापक व अनादि असा आत्मा अन्न देणारा, उपभोगपात्र, वैभवदायक असा आहे. आत्मज्ञानानें वैभव मिळतें." इ० वरील सर्व वचनांची फोड करीत बसण्याचें कारण नाहीं. निःश्रेयसदर्शक शब्दांचा अर्थ जसा निवृत्तिपर लावावयाचा तसाच अभ्युदयदर्शक शब्दांचा अर्थ प्रवृत्तिपर कर्मयोगपर लावला पाहिजे, आणि आत्मज्ञानाला जें महत्त्व तेंच कर्माला विज्ञानाला व बुद्धियोगाला दिलें पाहिजे अशी ही विचारसरणी आहे. अर्थातच तिला उपनिषदांत आधार मिळत नाहीं असें कोणालाहि म्हणतां येणार नाहीं. त्याग हा केव्हांहि मोहक वाटावा यांत आश्चर्य नाहीं. पण तो मोहक वाटला तरी त्यामुळें सात्त्विक कर्म व धर्म्य भोग हे निंद्य किंवा टाकाऊ कां वाटावे हें सांगणें कठिण आहे.

असो. तत्त्वज्ञान हें नांव ज्याला देतां येईल असें उपनिषदांत काय काय आहे त्याचा विचार आपण येथवर केला. मृत्यूनंतर जीवाचें काय होतें त्याचें वर्णन उपनिषदांत कित्येक ठिकाणीं केलेलें आढळतें; परंतु त्या वर्णनाला तत्त्वज्ञान असें म्हणणें थोडेंसें कठिण आहे. कारण तें वर्णन प्रत्यक्ष किंवा अनुमान यांवर आधारलेलें तर नाहींच नाहीं. परंतु त्याचा साक्षात्काराशींहि कांहीं संबंध नाहीं. हा सर्व माणसांच्या कल्पनेचा खेळ आहे ही गोष्ट पुढील वचनें वाचतांच ध्यानांत येईल. परंतु त्या सर्वांमध्यें एक गोष्ट निश्चितपणानें प्रतिबिंबित झालेली आढळते; ती ही कीं, नीतिबंधनें हीं माणसाच्या मागून केव्हांहि सुटावयाचीं नाहींत. पृथ्वीवर शंभर किंवा ऐशीं वर्षांच्या लहानशा कालांत, चोर पोळी खातो आणि संन्यासी सुळीं जातो, असा विचित्र प्रकार पुष्कळ वेळां दिसत असला तरी ज्याच्या त्याच्या सत्कृत्यांचें किंवा दुष्कृत्यांचें बरेंवाईट फळ ज्याला त्याला मिळालेंच पाहिजे, आणि अखेर खऱ्याचाच जय झाला पाहिजे, अशी माणसांच्या मनाची तीव्र आकांक्षा दडपली जाऊं शकत नाहीं. हीच आकांक्षा, कल्पनाशक्तीच्या साहाय्यानें, केवळ उपभोग घेण्याचीं स्थानें म्हणून स्वर्ग किंवा नरक यांसारखे लोक शोधून काढते; किंवा कर्मा-प्रमाणें माणसांना या जन्मीं नाहीं तर जन्मांतरीं फल भोगावें लागेल अशी श्रद्धा निर्माण करते. म्हणून नीतिनियमन अलंघ्य ठरावें अशा प्रकारच्या उत्कट आकांक्षेनें उपनिषत्कारांच्या कल्पनाशक्तीच्या मदतीनें कोणती पर-लोकसृष्टि निर्माण केली तें आतां थोडक्यांत पाहूं.

नचिकेतानें यमाला विचारलेल्या प्रश्नावरून मरणानंतर आत्मा शिल्लक राहातो कीं नाश पावतो अशी शंका तज्ज्ञानी लोकांकडूनहि कधीं कधीं घेतली जात होती असें दिसतें. तो यमाला विचारतो, "मनुष्य मरण पावला म्हणजे (दुसऱ्या देहाशीं संबंध जोडणारा असा) आत्मा आहे असें कोणी म्हणतात, व असा आत्मा नाहीं असेंहि कोणी म्हणतात. हा एक संशय आहे. तूं मला समजा-वून सांगितलेंस म्हणजे मला याचें ज्ञान होईल." (कठ १।२०). पण ही गोष्ट समजणें फार कठिण आहे, देवांनाहि या गोष्टीबद्दल संशय होता. तुला दुसरें वाटेल तितकें ऐश्वर्य देतों वगैरे गोष्टी सांगून यमानें नचिकेताला वरील प्रश्न मागें घ्यावयाला लावण्यासाठीं पुष्कळ प्रयत्न केला. अर्थात् 'मला माहीत नाहीं' असें मात्र यमानें सांगितलें नाहीं. परंतु नचिकेत हा ज्ञानलालसेंत

ज्वालामुखींत उतरून फोटो घेणाऱ्या हल्लींच्या संशोधकांनाहि हार जाण्याजोगा नव्हता. मृत्यूला तर तो मुळींच भीत नव्हता. आणि म्हणूनच 'तुला मृत्यूला अर्पण केलें आहे' असें बापानें सांगतांच तो तडक यमाकडे चालता झाला होता. त्याचें मृत्यूचें भय नाहींसें होण्याचें कारण त्यानें एका वाक्यांत सांगितलें आहे. "पूर्वीं होऊन गेलेले लोक पहा, किंवा हल्लींचे लोक पहा. मनुष्य तृणाप्रमाणें नाश पावतो, आणि तृणाप्रमाणें पुन्हां उत्पन्न होतो. (मग मृत्यूला भिण्यांत काय अर्थ ?)" नचिकेताच्या प्रश्नाचें स्पष्ट उत्तर यमानें दिलें नाहीं; परंतु तें इतर उपनिषदांत ठिकठिकाणीं सांपडतें. "जीव गेला म्हणजे फक्त हें (शरीर) मरतें. जीव मरत नाहीं." (छांदोग्य ६।११). तसेंच त्या जीवाचें पुढें काय होतें तें पहा:—"याप्रमाणें हें जे जाणतात आणि जे अरण्यामध्यें श्रद्धा व तप यांनीं युक्त होऊन उपासना करतात ते सर्व अग्नीप्रत जातात. अग्नीपासून दिवस, दिवसापासून शुक्ल पक्ष, शुक्लपक्षापासून उत्तरायणाचे सहा मास, त्या मासांपासून संवत्सर, संवत्सरापासून आदित्य, आदित्यापासून चंद्र आणि चंद्रापासून विद्युत्. त्या ठिकाणीं कोणी अमानव पुरुष येऊन जीवांना ब्रह्माकडे नेतो. हा देवयानमार्ग होय. उलट जे गांवामध्यें राहून इष्ट पूर्त आणि दान यांनीं उपासना करतात ते धूमाप्रत जातात. धूमापासून रात्र, रात्रीपासून कृष्णपक्ष, कृष्णपक्षापासून दक्षिणायनाचे सहा मास, दक्षिणायनापासून हे संवत्सराप्रत जात नाहींत. दक्षिणायनापासून पितृलोक, पितृलोकापासून आकाश, आकाशापासून चंद्र. हाच सोम राजा होय. हाच देवांचें अन्न. याला देव भक्षण करतात. कर्माचा क्षय होईपर्यंत याचे ठिकाणीं वास करून पुन्हां याच मार्गानें ते जीव परत येतात. म्हणजे या चंद्रापासून आकाश, आकाशापासून वायु, वायु होऊन धूम होतो, धूम होऊन अभ्र होतो, अभ्र होऊन मेघ होतो, मेघ होऊन वर्षाव करतो. तेव्हां ते (प्राणी) व्रीहि, यव, औषधि, वनस्पति, तीळ, उडीद इत्यादि प्रकारें जन्म पावतात. त्यापासून अन्न होतें. हें अन्न जो भक्षण करतो आणि रेतसिंचन करतो त्याच्या आकृतीचा प्राणी (अन्नापासून) उत्पन्न होतो. या लोकीं जे पुण्याचरणी असतात त्यांना पुन्हां ब्राह्मण, क्षत्रिय, अथवा वैश्य असा पुण्यजन्म प्राप्त होतो. पण जे अशुभाचरणी असतात त्यांना कुत्रा, शूकर, चांडाल असा अशुभ जन्म प्राप्त होतो. या दोन्हींपैकीं जे कोणत्याहि पंथानें जात नाहींत ते क्षुद्र जीव, वारंवार जन्म पावणारे प्राणी होतात.

उत्पन्न व्हावें आणि मरण पावावें असें याचें तिसरें स्थान आहे. म्हणून पितृलोक कधीं पूर्ण होत नाहीं. म्हणून या पंथापासून अलिप्त रहावें." याविषयीं पुढील श्लोक आहे. " ब्राह्मणाचें धन चोरणारा, दारू पिणारा ब्राह्मण, गुरुतल्पग आणि ब्राह्मणहत्या करणारा हे चार आणि यांच्याशीं संबंध ठेवणारा हे सर्व पतन पावतात. " (छांदोग्य ५।१०।१-९). परंतु बृहदारण्यकांत मृत्यु आणि जन्म यांच्या मध्यंतरीं असलेल्या ह्या सर्व प्रकरणाला एके ठिकाणीं काट दिला आहे. ज्याप्रमाणें तृणावरची कीड तृणाच्या अग्रापर्यंत जाऊन दुसऱ्या तृणाच्या अग्राचा आश्रय केल्यावर आपल्या (पहिल्या तृणाग्रावरील) इंद्रियांचा उपसंहार करते, त्याप्रमाणें हा आत्मा या शरीराचा व अविद्येचा नाश करून दुसऱ्या शरीराचें अवलंबन करतो व मग आपल्या इंद्रियादिकांचा उपसंहार करतो. " (बृहदारण्यक ४।४।३). कर्मांप्रमाणें पुनर्जन्म येतो हें तत्त्व पुढील वचनांत आढळतें. " कोणी पुन्हां शरीर धारण करण्यासाठीं जननेंद्रियांत प्रवेश करतात. दुसरे कोणी स्थावरभाव पावतात. जसें कर्म केलें असेल आणि जसें ज्ञान मिळविलें असेल त्या मानानें सर्वांना अवस्था प्राप्त होते. " (कठ ५।७). " पुरुष मरण पावल्यावर याची वाणी अग्निप्रत जाते, प्राण वायुप्रत, चक्षु आदित्याप्रत इ०, पण कर्मच तेवढें पुरुषाबरोबर रहातें. " (बृहदारण्यक ३।२।१३).

[वरील विवेचनांत, मधूनमधून, उपनिषदांतील कांहीं कांहीं उतारे विषयांना अनुसरून स्पष्टीकरणार्थ म्हणून आम्हीं दिले आहेत. तथापि तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें मुख्य उपनिषदांत एकंदर विषय तरी काय व कसा सांगितला आहे हें लक्षांत येण्याकरितां, दशोपनिषदांचा सारांश, मात्र तो थोडक्यांत, याखालीं आम्ही देत आहों.]

दशोपनिषदांचा सारांश

(१) ईशावास्योपनिषत्

तें ब्रह्म पूर्ण आहे. हें ब्रह्म पूर्ण आहे. पूर्णापासून उत्पन्न होतें तें पूर्णच. पूर्णांमधून पूर्ण वजा केलें तरी बाकी पूर्णच राहते. या पृथ्वीवर ज्याला म्हणून जीव आहे तें हें सर्व परमात्म्यानें अधिष्ठित आहे. अशा त्या परमात्म्याच्या

अनुज्ञेनें या सर्वांचा तूं उपयोग कर. कोणाच्याहि धनाचा अपहार करूं नको. या लोकीं याप्रमाणें ईश्वरार्पण बुद्धीनें कर्में करीतच शंभर वर्षें जगण्याची इच्छा करावी. याप्रमाणें कर्में करीत राहिलें म्हणजे मनुष्याला कर्मांचा बंध लागत नाहीं. (कर्मबंध टाळण्यास) दुसरा मार्ग नाहीं. हे कर्मबंध टाळण्याचें तत्त्व न ओळखणारे जे आत्मघातकी पुरुष ते मरणानंतर अंधकाररूपी अज्ञानानें आच्छादिलेले जे असुर लोक त्या लोकीं गमन करतात. हें आत्मतत्त्व कधीं बदलत नाहीं. हें सर्वदा एकरूप आहे. हें मनापेक्षां अधिक वेगवान् अर्थात् इंद्रियांना मागें टाकणारें असल्यामुळें तें इंद्रियांना कधीं प्राप्त होत नाहीं. स्वतः न धावतांच आपल्या मागें धावणाऱ्या इंद्रियांच्याहि पलीकडे हें जातें. या अविकाररूप आत्मतत्त्वाच्या आश्रयानें प्राणधारक वायु मूळ प्राणशक्ति धारण करितो....तें कंप पावतें, कंप पावत नाहीं. तें दूर आहे, समीप आहे. या सर्व विश्वाच्या तें आंत आहे, या सर्व विश्वाच्या तें बाहेर आहे. ज्याला सर्व भूतमात्र आत्मस्वरूपच झालें त्या सर्व एकरूप पहाणाऱ्या विद्वानाला शोक आणि मोह कोठें उरला ? हा आत्मा सर्वव्यापी, दीप्तिमान् , सूक्ष्म शरीरानें वर्जित ज्याला क्षतें नाहींत व शिरा नाहींत असा (स्थूल शरीरानें वर्जित), अविद्यारूपी मलानें रहित, पापरहित, सर्वज्ञ, स्वतंत्र, सर्वव्यापी, व स्वयंभू आहे. जे या (केवळ) विज्ञानाची उपासना करतात, म्हणजे भौतिक ज्ञानांत निमग्न असतात, ते गाढ अंधकारांत पडतात. म्हणजे त्यांचा अधःपात होतो. आणि जे (केवळ) आत्मज्ञानांतच निमग्न असतात ते त्याहून अधिकच अंधकारांत पडतात (त्यांचा अधिकच नाश होतो). आत्म्यानें म्हणजे ईश्वरानें नित्य अशा संवत्सरनामक प्रजापतींना योग्यतेप्रमाणें कर्तव्यें विभागून दिलीं आहेत. ज्ञानाचें फळ वेगळें आहे, आणि विज्ञानाचें फळ वेगळें आहे असें आम्हीं बुद्धिमान् जनांपासून श्रवण केलें आहे. या बुद्धिमान् आचार्यांनींच आम्हांला ज्ञान व कर्म यांची फोड करून सांगितली. ज्ञान आणि विज्ञान या दोहोंचा समुच्चय पाहिजे, असें जो जाणतो तो विज्ञानानें संसार तरून ज्ञानानें अमृतत्वाची प्राप्ति करून घेतो. सुवर्णाप्रमाणें चकाकणाऱ्या पात्रानें ब्रह्माचें मुख झांकलेलें आहे. ब्रह्म हा ज्याचा धर्म आहे असा जो मी त्या मला ब्रह्माची उपलब्धि होण्याकरितां, हे सूर्या, तूं तें झांकण दूर सार. जगाचें पोषण करणाऱ्या, एकटाच गमन करणाऱ्या, सर्वांचें संयमन

करणाऱ्या, प्रजापतीच्या पुत्रा सूर्या, तूं आपले किरण पसर आणि तेज एकत्र कर. जें तुझें अत्यंत कल्याणकारक रूप तें माझ्या दृष्टीस पडो. तें असें कीं, आदित्यमंडलस्थ जो पुरुष तोच मी. (ज्ञान आणि कर्म यांच्या योगानें संस्कार पावलेला असा माझा हा) प्राण (वायु) सर्वव्यापी [अनिलं] सूत्रात्मा [अमृतं] होवो. शरीराचें तर अखेरीस भस्मच व्हावयाचें. हे संकल्प करणाऱ्या प्राण्या, स्मरण करण्याला योग्य असें जें अग्निस्वरूपी ब्रह्म त्याचें स्मरण कर, केलेल्या कर्माचें स्मरण कर. सर्व प्रकारचें कर्म आणि ज्ञान जाणणाऱ्या देवा अग्ने, (पुन्हां गमन आणि आगमन यांनीं वर्जित अशा) चांगल्या मार्गानें आम्हांला संपत्तिप्रत म्हणजे अमृतत्वाप्रत ने. आम्हांला शत्रुरूपी असलेलें जें पाप त्याचा नाश कर. तुला आम्ही पुष्कळ नमस्कार करतों.

(२) केनोपनिषत्

श्रोत्राचें जो श्रोत्र आहे, मनाचें जो मन आहे, वाचेची जो वाचा आहे, प्राणाचा जो प्राण आहे, चक्षूचा जो चक्षु आहे, तो यांना प्रेरणा करतो. इंद्रियांचा इंद्रियभाव जे बुद्धिमान् जन टाकून देतात ते पुत्रमित्रकलत्ररूपी या लोकीं मेल्यावर अमृतत्व म्ह० मोक्ष पावतात. जें वाणीनें बोलतां येत नाहीं, पण ज्यानें वाणी बोलली जाते, तेंच ब्रह्म असें तूं जाण. ज्या उपाधि भेदविशिष्ट अनात्म्याची ब्रह्म समजून उपासना करतात तो ब्रह्म नव्हे. जें कधीं मनानें मनन करीत नाहीं, पण ज्यानें मनाचें मनन करतां येतें, असे ब्रह्मवेत्ते सांगतात, तेंच ब्रह्म असें तूं जाण. ज्या उपाधिभेदविशिष्ट अनात्म्याची ब्रह्म समजून उपासना केली जाते तो ब्रह्म नव्हे. जें चक्षूनें पाहातां येत नाहीं, ज्यानें चक्षु दिसतात, तेंच ब्रह्म असें तूं जाण. जें कधीं श्रोत्रानें श्रवण केलें जात नाहीं पण ज्यानें श्रोत्राचें श्रवण करतां येतें, तेंच ब्रह्म असें तूं जाण. ज्याचा प्राणानें श्वास घेतां येत नाहीं, पण जें प्राणाचा श्वास घेतें, तेंच ब्रह्म असें तूं जाण. ‘ मला या ब्रह्माचें स्वरूप उत्तम प्रकारें समजलें ’ असें जर तुला वाटलें तर खरोखर या ब्रह्माचें जें स्वरूप तें तुला अल्प समजलें आहे. ‘ मला या ब्रह्माचें अधिदैवतस्वरूप समजलें, ’ असें जर तुला वाटेल तर

तें देखील तुला अल्पच समजलें. मला वाटतें, पुन्हां तूं ब्रह्माचें ज्ञान करून घे. (शिष्यानें पुन्हां विचार करून सांगितलें) 'समजलें ?' 'मला ब्रह्म नीट समजलें नाहीं ही गोष्ट मला समजली. ब्रह्म समजलें नाहीं असें नाहीं, समजलें असेंहि नाहीं. आमच्यापैकीं ज्याला हें माझें म्हणणें [नो न वेदेति वेद च] कळलें त्याला (माझ्या मतें) ब्रह्म समजलें.' सतत सारखें रहाणारें जें ज्ञान तें खरें ज्ञान होय. कारण त्यानें अमृतत्वाची प्राप्ति होते. (इतर साधनांनीं कांहीं) सामर्थ्य प्राप्त झालें तर तें (या देहामध्यें) या स्वरूपामध्यें असेपर्यंतच काय तें प्राप्त होतें. पण ज्ञानानें मनुष्य मृत्यूचाच नाश प्राप्त करून घेतो. म्हणून सृष्ट पदार्थांचें आणि त्यांमध्यें असलेल्या आत्मतत्त्वाचें निरीक्षण करून धीमान् (स्थितप्रज्ञ) झालेले पुरुष ह्या लोकां (देहां) तून गेल्यावर (मरण पावल्यावर) अमृत म्हणजे मुक्त होतात ! या लोकीं जर आत्मस्वरूपाचें ज्ञान झालें तर त्यामध्यें सार्थकता आहे. या लोकीं जर आत्मस्वरूपाचें ज्ञान झालें नाहीं तर महान् नाश आहे. चराचर भूतमात्राचे ठिकाणीं आत्मतत्त्व ब्रह्म आहे हें जाणणारे बुद्धिमान् जन या मृत्युलोकामधून गेल्यावर अमृतत्त्व पावतात म्ह० ब्रह्मच होतात. ब्रह्मानें देवांचें हें मिथ्या ज्ञान जाणलें आणि देवांच्या पुढें ब्रह्म प्रकट झालें. तेव्हां हा पूजनीय महान् प्राणी कोण आहे हें देवांनीं ओळखलें नाहीं.

ब्रह्मानें अग्नीच्या पुढें तृण ठेविलें व सांगितलें 'हें दहन कर.' अग्नि आपल्या सर्व वेगानें त्या तृणाकडे धावला, पण त्याचें दहन करण्याला समर्थ झाला नाहीं. तेव्हां त्या ब्रह्मापासून तो माघारा देवांकडे गेला आणि म्हणाला, "हें पूजनीय आहे किंवा काय तें मी जाणूं शकलों नाहीं." ज्या अर्थीं इंद्रानें अति समीप जाऊन ब्रह्माला स्पर्श केला व ज्या अर्थीं त्यानें 'हें ब्रह्म' असें प्रथम जाणलें त्या अर्थीं इंद्र इतरांहून (अग्नि व वायु यांहून) श्रेष्ठ आहे. या ब्रह्माला उपमा द्यावयाची म्हटली म्हणजे जसें विजेचें चमकणें व अन्तर्धान पावणें त्याप्रमाणें हें आहे. ही देवताविषयक उपमा झाली. या ब्रह्माला आत्मविषयक उपमा द्यावयाची म्हटली म्हणजे जसें मनाचें सर्वत्र जाणें त्याप्रमाणें हें आहे. या मनानेंच मी ब्रह्म आहें असा निरंतर संकल्प करितां येतो. तिचें (ब्रह्मविद्येचें) तप म्हणजे नियम दम आत्मसंयमन आणि कर्म म्ह० वर्णाश्रमविहित आचरण हें प्रतिष्ठा—स्थैर्यसाधन

होय. (तसेंच) वेद व (त्यांचीं) सर्व अंगें आणि सत्य हें आश्रयस्थान होय. जो कोणीहि (ब्रह्मविद्या) अशा रीतीनें जाणतो, तो दोष नाहींसे करून (निर्दोष होऊन) अवश्य प्राप्तव्य अशा अविनाशी स्वर्गलोकांत (आनंदमय ब्रह्मस्वरूपांत) स्थिर होतो. तो जन्ममरणरूप संसारांतून कायमचा सुटतो. हा सर्व सृष्ट पदार्थांच्या अंतर्यामीं असलेला आत्मा (सर्वांना) उघड दिसत नाहीं; तथापि सूक्ष्मदर्शी लोकांना (पंडितांना) कुशाग्र (तीक्ष्ण) व सूक्ष्म बुद्धीनें तो दिसतो. ज्या स्थितींत पांचहि ज्ञानेंद्रियें मनासह स्थिर होतात व बुद्धि चंचल असत नाहीं, तीच परमगति म्हणजे श्रेष्ठ स्थिति होय असें म्हणतात. ज्या स्थिर अशा इन्द्रियधारणेला योग असें समजतात, त्या योगस्थितींत (मनुष्य) पूर्ण सावध असतो. कारण योग हा उत्पत्तिविनाश (भावाभाव) स्वरूप असतो.

(३) कठोपनिषद्

अध्याय पहिलाः—वाजश्रवस ऋषीनें स्वार्थीपणानें भाकड गाई दान दिल्याचें पाहून, माझें दान कोणाला करणार असें नचिकेतानें विचारल्यावर तुझें दान मी मृत्यूला केलें आहे असें पित्यानें रागानें म्हटलें. हें ऐकून नचिकेता आपल्या मनाशीं विचार करूं लागला. पुष्कळांपेक्षां चांगल्या प्रकारानें म्हणजे शिष्यरूपानें मी मृत्यूकडे जात आहें; निदान पुष्कळांच्या मानानें मध्यम प्रकारानें तरी मी मृत्यूकडे जात आहें; अधम प्रकारानें म्हणजे पापकर्मांचीं फळें भोगण्याकरितां मी जात नाहीं; मी गेल्यावर यम आतां माझ्याकडून काय बरें करवील ? नचिकेता आपल्या पित्याला म्हणतो, ‘ पूर्वीं होऊन गेलेले लोक पहा किंवा सांप्रतचे लोक पहा; मनुष्य तृणाप्रमाणें नाश पावतो आणि तृणाप्रमाणेंच पुन्हां उत्पन्न होतो. म्हणून यमाकडे मी आनंदानें जातों.’ हे मृत्यो, अशा स्वर्गाला नेणारा जो अग्नि त्याचें ज्ञान तुला आहे. स्वर्गाची इच्छा करणारा श्रद्धावन्त जो मी त्या मला अग्नीचें ज्ञान कथन कर. स्वर्गफलप्राप्तीची इच्छा करणारे यजमान अग्नीच्या योगानें अमृतत्व म्हणजे क्रमानें मोक्ष मिळवितात. हें अग्नीचें ज्ञान मी दुसऱ्या वरानें मागतों. सर्व लोकांमध्यें प्रथम उत्पन्न झालेला जो अग्नि त्याबद्दल यमानें नचिकेताला सर्व ज्ञान सांगितलें. इष्टका कोणत्य आहेत, किती आहेत, व त्यांनीं अग्नि कसा उत्पन्न करावयाचा इत्यादि

ज्ञान सांगितलें. यमानें जसें सांगितलें तसा त्याचा नचिकेतानें पुनरुच्चार करून दाखविला. तेव्हां यम संतुष्ट होऊन नचिकेताला पुन्हां पुढील भाषण बोलता झाला. माता, पिता व आचार्य या तिघांची सेवा करून ज्यानें त्याजकडून शिक्षण संपादन केलें आहे, नाचिकेत अग्नीचें विज्ञान, अध्ययन व अनुष्ठान ज्यानें केलें आहे, आणि इज्या, अध्ययन व दान हीं तीन कर्में ज्यानें केलीं आहेत असा मनुष्य जन्ममृत्यु तरून जातो. आणि हिरण्यगर्भापासून उत्पन्न झालेल्या, ज्ञाता, प्रकाशमान् व पूज्य अशा या अग्नीचें त्याला ज्ञान होऊन आत्मरूपानें दर्शन झालें म्हणजे मग अत्यंत श्रेष्ठ अशी शांति त्याला प्राप्त होते. नचिकेता म्हणाला, ' हे मनुष्यांचा अंत करणाऱ्या मृत्यो, हे सर्व भोग आज आहेत आणि उद्यां नाहींत अशा प्रकारचे क्षणिक आहेत. हे भोग सर्व इंद्रियांचें तेज क्षीण करतात. (मला तूं दीर्घायुष्य देणार म्हणतोस तर) जेवढें म्हणून (प्रत्यक्ष ब्रह्मदेवाचेंदेखील) आयुष्य तेवढें सर्व अल्प आहे. तुझ्या नितंबवती अप्सरा राहोत आणि त्यांचीं तीं नृत्यगीतेंहि राहोत. श्रेय (कल्याणप्राप्ति) वेगळें आहे आणि प्रेय (प्रियप्राप्ति) वेगळें आहे. हीं दोन भिन्न अर्थ प्राप्त करून देणारीं आहेत. या दोघांनीं मनुष्य बद्ध आहे. या दोघांपैकीं श्रेयाचा स्वीकार करणाराचें कल्याण होतें. जो प्रेयाचा स्वीकार करतो त्याला परमार्थप्राप्ति होत नाहीं ! श्रेय आणि प्रेय हीं दोन मनुष्यापुढें प्राप्त झालेलीं आहेत. बुद्धिमान् मनुष्य त्यांची योग्य परीक्षा करून त्यांचें पृथक्करण करतो. बुद्धिमान् मनुष्य प्रेयाहून श्रेय पसंत करतो; आणि मंद मनुष्य योगक्षेमाला साधन म्हणून प्रेय पसंत करतो. प्रमादशील आणि वित्तमोहानें मूढ झालेल्या विवेकहीन मनुष्याला परलोकाच्या प्राप्तीचें साधन दिसत नाहीं. हाच लोक आहे, दुसरा नाहीं, असें मानणारा तो (मूढ) पुन्हां पुन्हां माझ्या तावडींत सांपडतो. (कारण) हा (आत्मा व ज्याविषयीं तूं मला विचारीत आहेस तें तद्विषयज्ञान) पुष्कळांना श्रवण करण्यासदेखील मिळत नाहीं; श्रवण करणारांपैकीं पुष्कळांना याचें ज्ञान होत नाहीं. (याचें ज्ञान) सांगणारा एखादाच असतो; त्यांतून याचें चांगलें ज्ञान प्राप्त झालेला क्वचितच सांपडावयाचा. (कारण) याविषयीं पूर्ण ज्ञान असलेल्या ज्ञात्यानें उपदिष्ट असा ज्ञाता एखादाच आढळतो. दिसण्यांत कठिण, जणूं काय अरण्यामध्यें शिरलेला, गुहेंत लपलेला, गव्हरांत बसलेला व प्राचीन दिव्य पुरुष

असा तो आत्मा अध्यात्मयोगाच्या प्राप्तीनें ज्ञात झाल्यावर बुद्धिमान् मनुष्य हर्ष व शोक या दोहोंचाहि त्याग करतो. (नचिकेता म्हणाला) धर्माच्या व अधर्माच्या पलीकडचें, कार्य व अकार्य यांच्या पलीकडचें, आणि भूत व भविष्य यांच्या पलीकडचें असें जें (ब्रह्म) तूं जाणतोस तें मला सांग. " हा ज्ञानस्वरूपी आत्मा जन्म पावत नाहीं अथवा मरण पावत नाहीं; हा (स्वतःहून भिन्न अशा) दुसऱ्या कोणापासून (तद्भिन्न) असा कोणी झालेला नाहीं. हा जन्मरहित, नित्य, क्षयरहित व वृद्धिरहित आहे. शरीराचा वध झाला असतां याचा वध होत नाहीं. (एरवीं सकाम प्राकृत मनुष्यांना हा ज्ञेय नाहीं. कारण,) स्थित असतां तो दूर जातो, एके ठिकाणीं असून तो सर्वत्र गमन करतो. हर्षयुक्त व हर्षरहित अशा (विरुद्धगुणयुक्त) त्या दिव्य आत्म्याला माझ्यावांचून इतर कोण जाणूं शकणार आहे ? हा आत्मा (आत्मज्ञानाव्यतिरिक्त) शास्त्रश्रवणानें प्राप्त होत नाहीं, बुद्धीनें समजत नाहीं, पुष्कळ श्रवणानें प्राप्त होत नाहीं. ज्या स्वतःच्या आत्म्याची (साधक) ज्ञान देण्याबद्दल प्रार्थना करतो त्याच आत्म्याच्या द्वारें हा (आत्मा) प्राप्त होतो. हा आत्मा त्याच साधकाला आपलें स्वरूप प्रकट करतो. पापकर्मापासून परावृत्त न झालेला, (इंद्रियभोगांपासून) उपरत न झालेला एकाग्र चित्त न झालेला अथवा शांतिरहित चित्त असलेला, अशा मनुष्याला ज्ञानाचे योगानेंदेखील आत्मप्राप्ति होत नाहीं. आत्मा हा रथी आहे, शरीर हा रथ आहे, बुद्धि हा सारथि आहे, आणि मन हा लगाम आहे, असें जाण. इंद्रियें हे अश्व, विषय हे त्यांचे मार्ग आणि इंद्रियें व मन यांसह आत्मा त्यांचा भोक्ता आहे असें विवेकी मनुष्य सांगतात. परंतु जो विज्ञानरूपी बुद्धीनें युक्त असतो, ज्याचें मन ताब्यांत असतें, जो सर्वदा शुचिर्भूत असतो, त्याला तें (परम) पद प्राप्त होतें; तें प्राप्त झाल्यानंतर तो पुन्हां जन्म (व मरण) पावत नाहीं. इंद्रियांहून इंद्रियांचे अर्थ श्रेष्ठ आहेत, इंद्रियांच्या अर्थांहून मन श्रेष्ठ आहे, मनाहून बुद्धि श्रेष्ठ आहे आणि बुद्धीहून महान् असा आत्मा (महान्= जगतांत प्रथम अव्यक्तापासून उत्पन्न झालेलें हिरण्यगर्भरूप तत्त्व) श्रेष्ठ आहे. महान् आत्म्याहून (सर्व जगताचें बीजरूप जें) अव्यक्त (तें) श्रेष्ठ आहे. अव्यक्ताहून सर्व कारणांचें आदिकारण (असा) पुरुष (परम आत्मा) श्रेष्ठ आहे. पुरुषाहून श्रेष्ठ असें कांहींहि

नाहीं. (प्राणिमात्राची) हीच शेवटची व उत्कृष्ट गति होय. तें ज्ञान होण्याचा उपाय सांगतात—विवेकी मनुष्यानें वाणीचा (म्हणजे सर्व इंद्रियांचा) मनाचे ठिकाणीं लय करावा. मनाचा ज्ञानस्वरूप बुद्धिरूपी आत्म्याचे ठिकाणीं लय करावा. बुद्धीचा महान् अशा (प्रथमज हिरण्यगर्भरूप) आत्म्याचे ठिकाणीं लय करावा. त्या आत्म्याचा अविकार्य अशा (मुख्य) आत्म्याचे ठिकाणीं लय करावा. शब्दरहित, स्पर्शरहित, रूपरहित, क्षयरहित, रसरहित, नित्य (न बदलणारें), गंधरहित, आदिरहित, अंतरहित, महत्तत्त्वाहून श्रेष्ठ आणि शाश्वत असें जें ब्रह्म तें जाणल्यानें (जन्म व) मरण यांच्यापासून सुटका होते.

(अध्याय दुसरा)

बहिर्मुख अशीं इंद्रियें फक्त परमेश्वरानें मारून टाकलीं आहेत, इतरांनीं कोणी नाहीं. म्हणून मनुष्य बाहेर विषयांकडे पहातो, अंतरात्म्याकडे पहात नाहीं. एखादाच बुद्धिमान् मनुष्य मोक्षाची इच्छा करणारा होत्साता व सर्व इंद्रियें अंतर्मुख केलेला इंद्रियांहून उलट गमन करणाऱ्या म्ह० अंतर्मुख आत्म्याला पहातो. शब्दादि विषय भक्षण करणारी (आदिति) देवतारूपी जी ब्रह्माबरोबर उत्पन्न झाली, (प्राणिमात्राच्या) हृदयाकाशामध्यें प्रवेश करून रहाणारी, व जी भूतांबरोबर उत्पन्न झाली, अशी जी (हिरण्यगर्भरूपी देवता) ती (देखील) हेंच ब्रह्म होय. या लोकीं जें ब्रह्म आहे तेंच परलोकीं आहे. जें परलोकीं आहे तेंच या लोकीं आहे. या लोकीं ज्याला नानात्व दिसतें तो (एका) मरणामागून (दुसरें) मरण पावतो. (म्ह० जन्ममरणरूपी फेऱ्यांत सांपडतो). (हा) अंगुष्ठमात्र पुरुष प्रकाशस्वरूप आहे; धूमरहित आहे; भूत व भविष्य यांचा स्वामी आहे. (हा) आज आहे व उद्यांही आहे (म्ह० नित्य आहे). हेंच तें ब्रह्म होय.

अकरा द्वारें असलेल्या शरीररूपी नगराचा अज (जन्मरहित) व अवक्रचेतस् (ज्याचें ज्ञान एकरूप आहे) आत्मा हा राजा आहे. या नगरांत राहिला म्हणून त्याला शोक होत नाहीं; आणि हें त्यानें सोडलें तरी हा मुक्तच. हेंच तें ब्रह्म होय. (आत्मज्ञान न झालेले) कोणी मनुष्य (पुन्हां) शरीर धारण करण्यासाठीं जननेंद्रियामध्यें प्रवेश करतात. दुसरे कोणी (अत्यंत अधम) मनुष्य (वृक्षादि) स्थावर भाव पावतात. (सारांश) जसें कर्म

केलें असेल आणि जसें ज्ञान मिळविलें असेल त्या मानानें सर्वांना अवस्था प्राप्त होते. ज्याप्रमाणें एकच अग्नि या लोकामध्यें प्रविष्ट होत्साता प्रत्येक (दाह्य) वस्तूसंबंधानें निरनिराळें रूप धारण करतो, त्याप्रमाणें सर्व भूतांचा अंतरात्मा (आकाशाप्रमाणें) बाहेर (बहिः) एकच असून प्रत्येकाचे ठिकाणीं निरनिराळें रूप धारण करतो. इंद्रियें (व त्यांचे अर्थ) यांहून मन श्रेष्ठ आहे. मनाहून बुद्धि (सत्त्व) श्रेष्ठ आहे. सत्त्वाहून महान् आत्मा (जगतांत प्रथम उत्पन्न झालेलें तत्त्व) श्रेष्ठ आहे आणि त्या महताहून (सर्व जगताचें बीजरूप जें) अव्यक्त (तें) श्रेष्ठ आहे. (आपापल्या विषयापासून निवृत्त होऊन) जेव्हां मनासहित पांच ज्ञानेंद्रियें कुंठित होतात आणि बुद्धि गप्प बसते, तेव्हां त्या स्थितीला अत्यंत श्रेष्ठ गति असें म्हणतात. (या स्थितीमध्यें इंद्रियांचा व इंद्रियव्यापारांचा जरी वियोग होतो तरी) तिला योग असें म्हणतात. (यानंतर जेव्हां) इंद्रियांची स्थिर धारणा होईल तेव्हां (मुमुक्षु) प्रमादरहित होतो (नुसत्या निवृत्तीनें नाहीं); कारण (नुसता) योग उपाय व अपाय (दोन्ही) करणारा आहे. (ब्रह्म जर बुद्धीचा विषय असेल तर 'तें ब्रह्म असें' अशा प्रकारें तें बुद्धीला ग्रहण करतां येईल. पण बुद्धि आपल्या व्यापारापासून निवृत्त झाली म्हणजे 'ब्रह्म नाहीं' असें म्हणण्याचा प्रसंग प्राप्त होईल; अशा प्रसंगाचें निरसन करण्याकरितां सांगतात—) केवळ वाणीनें बुद्धीनें अथवा चक्षु आदि इंद्रियांनीं याची प्राप्ति होणें शक्य नाहीं. (इंद्रियांची स्थिर धारणा होईल तेव्हांच होईल). (तथापि जगताला मूल कारण हेंच ब्रह्म असल्यामुळें ब्रह्माला अस्तित्व आहे, कारण कार्य दिसत आहे. म्हणून जगताला मूल कारण असें ब्रह्म 'आहे' असेंच म्हटलें पाहिजे). 'ब्रह्म आहे' असें म्हणणाऱ्याहून इतर (नास्तिक) मनुष्याला ब्रह्म कसें समजणार ? (म्हणून नास्तित्वपक्ष सोडून जगद्रूपी कार्य आणि कारण ब्रह्म हीं भिन्न नाहींत अशा) दोघांच्या तत्त्वभावानें, (ब्रह्म) 'आहे' हाच पक्ष मान्य केला पाहिजे. 'आहे' या प्रकारें मान्य केल्यावर (सर्व उपाधिविरहित) असा तत्त्वभाव प्रकट होतो.

---

(४) प्रश्नोपनिषद्

पिप्पलाद मुनीकडे अनेक शिष्य आले. त्यांनीं त्याला निरनिराळे प्रश्न विचा-

रले. त्यांचीं उत्तरें देतांना पिप्पलाद म्हणाला, 'प्रजापतीनें तप करून रै आणि प्राण उत्पन्न केले. अशा हेतूनें कीं, त्यांनीं अनेक प्रकारची प्रजा निर्माण करावी. रै व प्राण हे स्त्री-पुरुष एकमेकांचे पूरक होते अशी कल्पना. रै म्हणजे मूर्त व अमूर्त जग, आणि प्राण म्हणजे सूर्यचंद्रादि ग्रहोपग्रहांनीं युक्त अशा अहोरात्रांचा समुदाय. हें संवत्सर व तोच प्रजापति. त्याचीं दोन अयनें. चंद्रलोक दक्षिणमार्गानें व आदित्यलोक उत्तरमार्गानें मिळतो. पहिला मार्ग काम्य कर्में करून फल भोगण्याचा. दुसरा तपश्चर्या, ब्रह्मचर्य, श्रद्धा व विद्या यांनीं आत्मरूप जाणण्याचा. केवल काम्य कर्म करणारांना देवयानानें जातां येत नाहीं. संवत्सररूपी चक्रामध्यें ऋतुरूपी सहा अरा ठोकल्या आहेत. प्रजा म्हणजे देहधारी प्राणी. यांत आकाश, वायु, अग्नि, उदक, पृथ्वी, कर्में-द्रियें, ज्ञानेंद्रियें, मन या सर्वांचा अंतर्भाव होतो. एकवेळ प्राण व इंद्रियें यांचा वरिष्ठपणाबद्दल वाद झाला. तेव्हां इंद्रियें नसतां प्राण राहिला व प्राण नाहींसा झाला तेव्हां इंद्रियें नाश पावलीं. तेव्हां सर्व इंद्रियें प्राणावरच अव-लंबून आहेत असें पाहून इंद्रियांनीं प्राणाचें श्रेष्ठत्व कबूल केलें. प्राण हाच व्रात्य म्हणजे व्रातपति (समूहाचा नायक) आहे. प्राण हा जगताचा देव. सर्व मूर्त-अमूर्त वस्तु व अमृत तोच आहे. त्याचे ठिकाणीं रथचक्रनाभीप्रमाणें सर्व वस्तु वेद लोक मंत्र यज्ञ हे स्थित आहेत. प्राणाचें रूप इतर सर्वांमध्यें रहातें. (परम) आत्म्यापासून प्राण उत्पन्न होतो. प्राण हा आत्म्याची छाया आहे. देहांतील प्राण हा मुख्य अधिकारी व इंद्रियें हीं त्याच्या हाता-खालचे अधिकारी. हृदयामध्यें जेथें एकशेएक प्रधान नाडी आहेत तेथें प्राण रहातो. प्राण तेजयुक्त होऊन भोक्ता जो आत्मा त्याला संकल्पानुरूप इष्ट लोकाप्रत नेतो. इंद्रियें झोंप घेत असतां प्राण हा जाग्रत रहातो. स्वप्नामध्यें मन हें आपल्या महान् रूपाचा अनुभव घेतें व त्यावेळीं स्वतः सर्वरूप होतें. मन जेव्हां ब्रह्मरूप होतें तेव्हां त्याचे किरण हृदयामध्यें सर्व परत येतात व स्वप्न पडत नाहीं. निद्रेंत सर्व शक्ति आनंदरूप आत्म्याच्या ठिकाणीं एक-त्रित होतात. पुरुष म्हणजे विज्ञानस्वभावी आत्मा. आणि परम पुरुष म्हणजे श्रेष्ठ व अविनाशी आत्मा. परमात्म्याच्या म्हणजे ओंकाराच्या ज्ञानानें पुरुष हा सर्वरूप व सर्वज्ञ होतो. ओंकाररूप ब्रह्म हें पर आणि अपर अशा दोन प्रकारचें आहे. यज्ञ, जप, प्राणायाम इत्यादि क्रियांनीं ओंकारमंत्रानें ब्रह्माचें

अभिन्न भावनेनें ध्यान करणारा ब्रह्म पावतो. सोळा कलारूपी पुरुष (जीवात्मा) हा शरीराच्या आंत हृदयकमलांत रहातो. या कला परमपुरुषामध्यें जाऊन त्यांचा अस्त झाला म्हणजे नामरूपें नष्ट होतात.

(५) मुंडकोपनिषद्

अंगिरस मुनीनें शौनकाला खालीलप्रमाणें ब्रह्मज्ञान सांगितलें:—विद्या दोन आहेत; एक परा व दुसरी अपरा. पैकीं अपरा म्हणजे वेदविद्या (अंगें-उपांगें यांसह) आणि परा विद्या म्हणजे ब्रह्मज्ञान. ब्रह्म हें सर्व प्राण्यांच्या उत्पत्तीला कारण आहे. तें नित्य, गुणरहित, सर्वव्यापी, सूक्ष्म व मूलरहित असें आहे. या अविनाशी ब्रह्मापासून विश्व उत्पन्न होतें. जसे कोळ्याच्या अंगांतून तंतु किंवा शरीरावर केश व लव. ब्रह्मापासून अन्न; त्यापासून प्राण; त्यापासून मन; त्यापासून आकाशादि भूतपंचक; त्यापासून लोक; लोकांपासून कर्म व कर्मापासून अमृत हीं उत्पन्न होतात. ज्ञानपूर्वक नियत कर्म करणाऱ्या लोकांना सगुणब्रह्माची प्राप्ति होते. पण यज्ञकर्मरूपी नौका या अस्थिर आहेत. त्या प्रवाशाला बुडवितात. त्यामुळें पुनर्जन्म मागें लागतो. उलट विद्वान्, वानप्रस्थ व संन्यासी भिक्षा मागून आश्रमयोग्य कर्म आणि ब्रह्मविद्या यांची उपासना करतात. आणि (विरज) निष्कर्म होतात. त्यांना परमपुरुषप्राप्ति होते. ब्रह्मापासून जीव उत्पन्न होतात व त्यांतच लय पावतात. परमपुरुष हा भूतांचा अंतरात्मा होय. त्यापासून अग्नि व नंतर सूर्य, चंद्र, पर्जन्य, पृथ्वी, ओषधि, रेत या क्रमानें यज्ञकर्मानें उत्पत्ति होते. त्यापासूनच सर्व कर्में, कर्मबीजें, कर्मसाधनें, सप्तलोक, प्राण, नद्या, पर्वत, रस उत्पन्न होतात. ॐकार हें धनुष्य, आत्मा हा शर आणि ब्रह्म हें लक्ष्य आहे. आत्मतत्त्व अपरोक्ष ज्ञानानेंच कळतें. आणि त्यानेंच अविद्यावासनारूप हृदयग्रंथि तुटते, कर्मक्षय होतो व सर्व संशय नष्ट होतात. ब्रह्म हें स्वयंप्रकाश आहे. उलट त्याच्या प्रकाशानेंच विश्व प्रकाश पावतें. जीवात्मा व परमात्मा हे दोन पक्षिमित्र एकाच शरीरवृक्षावर राहतात. पैकीं एक कर्मोत्पन्न फलें खातो व दुसरा कांहीं न खातां सर्व कांहीं पहात बसतो. पहिला वृक्षावर स्वामित्व नाहीं म्हणून दुःख करतो. पण दुसरा पक्षी हा समाधानी असल्यामुळें या वृक्षाचा खरा स्वामी आहे असें पाहतो, तेव्हां शोकरहित होतो. सर्व सृष्ट

पदार्थांच्या (विश्वाच्या) स्वरूपानें जो प्रतीत होतो तोच प्राण, म्हणजे अखिल विश्वचालक परमात्मा होय असें ओळखणारा ज्ञानविज्ञानसंपन्न पुरुष वितंडवादी होत नाहीं. आत्मज्ञानांतच रममाण होणारा, आत्मतत्त्वावर प्रेम करणारा आणि (वर्णाश्रमविहित) कर्तव्यकर्में करणारा असा हा पुरुष सर्व ब्रह्मवेत्त्यांमध्यें श्रेष्ठ असतो. सत्य, तप, ज्ञान व ब्रह्मचर्य यांनीं ईश्वरप्राप्ति होते. देवमार्ग हा सत्यानें बांधलेला आहे. ब्रह्म हें सूक्ष्म व बुद्धिरूपी गुहेमध्यें असतें. तें ज्ञानानेंच सांपडतें. अंतःकरणशुद्धि हें त्याचें साधन होय. ब्रह्मरूप झालेल्या मनुष्याचे सर्व काम याच जगांत नाश पावतात. ब्रह्म हें तत्प्राप्तीच्या इच्छेनेंच लाभतें. त्यालाच परमात्मा आपलें रूप दाखवितो. ज्याजवळ बल नाहीं व ज्याजवळ अहेतुक तप नाहीं त्याला तो दिसत नाहीं.

---

(६) मांडुक्य–उपनिषद्

विश्व हें ॐकाराचें उपव्याख्यान होय. आत्म्याचे चार प्रकार आहेत. ते (१) विश्व (२) तैजस् (३) प्राज्ञ (४) तुर्य. पैकीं स्थूल विषयांचा भोक्ता हा वैश्वानर; वासनेचा भोक्ता हा तैजस्; निद्रानंदाचा भोक्ता हा प्राज्ञ; आणि एकात्मप्रत्यय, शांत, द्वैतरहित तो म्हणजे तुर्य खरा आत्मा. त्याचें वर्णन ॐकार अक्षरांनीं होतें; पैकीं वैश्वानर हा आकार. तैजस् हा उकार, प्राज्ञ हा मकार, मात्रारहित तो तुर्य. हाच खरा आत्मा. त्याचें वर्णन असें–सर्वज्ञ, सर्वान्तर्यामी, सर्वोत्पत्तिकर्ता, सर्वविनाशक, अंतःप्रज्ञ नव्हे, बहिःप्रज्ञ नव्हे उभयप्रज्ञ नव्हे, प्रज्ञानपूर्ण नव्हे, प्रज्ञ नव्हे, किंवा अप्रज्ञहि नव्हे. तर अदृष्ट, अव्यवहार्य, अग्राह्य, अलक्ष्य, अचिन्त्य, अव्यपदेश्य, एकात्मप्रत्यय, प्रपंचविरहित, शांत, कल्याणरूप व द्वैतरहित असा आहे.

---

(७) ऐतरेयोपनिषद्

जगाच्या उत्पत्तीपूर्वीं फक्त आत्मा होता. त्यानें लोक, लोकपाल, इंद्रियादि देवता व पुरुष उत्पन्न केले. त्या देवतांनीं त्या पुरुषामध्यें (मनुष्यदेहामध्यें) प्रवेश केला. लोक व लोकपाल यांचेकरितां त्यांनीं अन्नादि उत्पन्न केलें. पुरुषानें अन्नाला इंद्रियानें व मनानें ग्रासण्याचा प्रयत्न केला.

पण तो सफल झाला नाहीं. पण वायुद्वारा अन्न ग्रहण झालें. वायु हा अन्नाचें जीवन आहे. आत्मज्ञान हें जन्मजन्मांतरांनीं होतें. परंतु वामदेवासारख्या एखाद्याला तें ज्ञान गर्भांतच होतें. आणि श्येनपक्ष्याप्रमाणें उपाधींचें जाळें तोडून, आत्मज्ञानाच्या सामर्थ्यानें, मृत्यु होतांच तो अमृतत्व मिळवितो. आत्मा दोन प्रकारचा. सोपाधिक व निरुपाधिक. इंद्रियें, मन, संज्ञान, ईश्वरभाव, विज्ञान, प्रज्ञान, बुद्धि, दृष्टि, धृति, मनन इत्यादि वृत्ति या सर्व उपाधि होत, व या उपाधींहून वेगळें तें शुद्ध चैतन्य. तोच सर्व कांहीं भूताभूत चराचर आहे. तो जें जें सर्व आहे तें तें सर्व प्रज्ञानेत्र होतें.

---

(८) तैत्तिरीयोपनिषद्

प्रथम मुख्य मुख्य विद्यांचे विषय सांगितले. (१) लोक (२) ज्योतिष (३) विद्या (४) प्रजा (५) आत्मा या सर्वांविषयीं संहिता ती महासंहिता. पृथ्वी, अंतरिक्ष, आकाश, वायु मिळून अधिलोक. अग्नि, आदित्य, उदक, विद्युत् हा अधिज्योतिष. आचार्य, शिष्य, विद्या, प्रवचन हा अधिविद्य. माता, पिता, प्रजा, प्रजाजन हा अधिप्रज. हनुवटी, वाणी, जिव्हा, हा अध्यात्म. देव हें परमात्म्याचें प्रतीक आहे. तें लौकिक ज्ञानानें आच्छादलेलें आहे. या देवाला मनुष्य सर्व प्रकारच्या प्रार्थना, विशेषतः वरील लोकप्राप्तीच्या प्रार्थना करितो. भू भुव सुव आणि मह या व्याहृति हेंच ब्रह्म. आदित्यादि देवता हीं अंगें. या चार व्याहृतींच्या रूपानें ब्रह्माची आंतर–उपासना करावी. मनोमय पुरुष भुवादि लोकांना व्यापून राहतो. तो प्रकाशरूप आणि मृत्युरहित असून टाळूच्या आंत असतो. सर्व जगत् हा यज्ञच आहे. अग्नि, वायु, सूर्य, चंद्र, नक्षत्रें हा देवतायज्ञ. पृथ्वी, अंतरिक्ष, स्वर्ग, दिशा हा लोकयज्ञ. उदक, ओषधि, वनस्पति, आकाश, आत्मा हा भूतयज्ञ. हे तीन अधिभूताचे प्रकार, प्राणापान इत्यादि वायुयज्ञ. डोळे, कान, मन, वाणी, त्वचा हा इंद्रिययज्ञ. चर्म, मांस, स्नायु, अस्थि, मज्जा हा धातुयज्ञ. हे दुसरे तीन यज्ञ मिळून अध्यात्मस्वरूप होतें. यानंतर सत्य, स्वाध्याय व अध्यापन आणि अनुष्ठान यांचें महत्त्व सांगतात. वेदाध्यापनानंतर आचार्य शिष्याला ' सत्यं वद, धर्मं चर ' इत्यादि जो उपदेश करितात तो

सर्व यापुढें दिला आहे; व तो परंपरागत असून तें वेदाचें रहस्य व आचार्यांचें अनुशासन आहे असें म्हटलें आहे. हा शिक्षाध्याय झाला.

नंतर ब्रह्मानंदवल्लींत खालीलप्रमाणें सांगितलें आहे. ब्रह्म हें सत्य, ज्ञान व अनंतरूप असें आहे. त्यापासून क्रमानें आकाश, वायु, अग्नि, उदक, पृथ्वी, ओषधि, अन्न, पुरुष उत्पन्न झाले. पृथ्वीच्या आश्रयानें राहणाऱ्या प्रजा अन्नांतून उत्पन्न होतात आणि अन्नांतच लय पावतात. अन्नरसपिंडाहून प्राणमय अंतरात्मा बेगळा आहे. प्राण हा सर्व भूतांचें आयुष्य होय. प्राणरूप ब्रह्माची उपासना करणारे आयुष्य पावतात. यानंतर अन्नकोश, प्राणकोश, मनोमयकोश, विज्ञानमयकोश, व आनंदमयकोश यांचें वर्णन दिलें आहे. आणि नंतर सांगितलें आहे कीं, जगत्कारण आत्म्याला प्रजा उत्पन्न करण्याची इच्छा झाली. ती उत्पन्न करून तो स्वतः त्यांत प्रविष्ट झाला. जग प्रथम नामरूपविरहित होतें. त्यापासून सुकृत झालें. त्या सुकृतरसानें आनंद प्राप्त होतो. ब्रह्मापासून आपण वेगळे आहों असें मानतो त्यालाच भय प्राप्त होतें. ब्रह्माच्या भीतीमुळें सूर्यादिक आपापलीं कामें करतात. ब्रह्मज्ञानानें भीति नाहींशी होऊन आनंद प्राप्त होतो. भय म्हणजे सुकृत दुष्कृत इत्यादिविषयीं जीवाला येणारी शंका.

नंतर भृगुवल्लींत खालीलप्रमाणें सांगितलें आहे—वरुणाच्या मतें ज्यांत भूतें प्राणी उत्पन्न होतात व लुप्त होतात तें ब्रह्म होय. त्यानें तप करवून भृगूला क्रमानें अन्न, प्राण, मन, विज्ञान व आनंद हें ब्रह्मस्वरूप आहे असें अनुभवाला आणविलें. या अनुषंगानें अन्नस्तुति अतिथिधर्म हीं सांगितलीं आहेत.

---

(९) छांदोग्य—उपनिषद्

प्रथम उद्गीथ म्हणजे ॐकार याची उपासना सांगितली. नंतर शास्त्रानुयायी इंद्रियवृत्ति व आसुरी इंद्रियवृत्ति यांचा संग्राम देवदानवांच्या रूपकानें सांगून शेवटीं असें सांगितलें कीं, देवांनीं प्राणाची उपासना करून त्याजकडून असुर मारविले. प्राणरूपी आत्मा जो मानीत नाहीं तो नाश पावतो. प्राणालाच बृहस्पति मानतात. नंतर उद्गीथाची देवताविषयक उपासना सांगितली. मग आत्मविषयक उपासना सांगितली. आणि शेवटीं असें सांगितलें कीं,

उद्गीथाची उपासना करील त्याला इहपरलोकीं श्रेष्ठ जीवन प्राप्त होईल. नंतर उपस्तिचाक्रायणाची कथा सांगितली; चाक्रायणानें शूद्राचे उष्टे कुळिथ मागून घेऊन खाऊन त्यायोगें त्याला थोडें सामर्थ्य प्राप्त झाल्यानंतर, तो यज्ञाला गेला. प्रस्तोता उद्गाता आदि ऋत्विजांना देवताविषयक प्रश्न करून प्राण, आदित्य, अन्न इत्यादि देवता समजावून दिल्या.

नंतर दुसऱ्या अध्यायांत सामाची उपासना सांगितली. साम म्हणजे जें साधु व असाम म्हणजे असाधु तें. त्या सामाची, लोकांचे ठिकाणीं वृष्टीचे ठिकाणीं तसेंच उदक ऋतु इत्यादिकांच्या ठिकाणीं, उपासना सांगितली. वाचेच्या ठिकाणीं त्याची सप्त प्रकारची उपासना सांगितली. सोमोपासनेनंतर गायनोपासना सांगितली. नंतर धर्माचे तीन प्रकार सांगितले. यज्ञ, अध्ययन व दान हा प्रथम प्रकार. गुरुगृहीं ब्रह्मचाऱ्याचा कांहीं दिवस वास हा दुसरा प्रकार. ब्रह्मचर्यानें आजन्म गुरुगृहवास हा तिसरा प्रकार. हे सर्व पुण्यवान् असतात (पवित्र लोकीं जातात). (यांपैकीं) जो ब्रह्मज्ञानसंपन्न असतो तो मोक्षाला जातो. नंतर सवनें आहुति यांसंबंधीं माहिती सांगितली.

तिसऱ्या अध्यायांत सूर्योपासना सांगितली. नंतर गायत्रीची उपासना सांगितली. गायत्री हेंच ब्रह्म असून सर्व विभूतिविस्तार हा त्या ब्रह्माचा आहे. विकाररहित पुरुष याहून श्रेष्ठ आहे. सर्व भूतें हा या पुरुषाचा चौथा भाग आहे. इतर तीन भाग मृत्युरहित प्रकाशमान् व आत्मस्वरूप स्थित आहेत. हा त्रिपाद् अमृतपुरुषांश म्हणजे ब्रह्म. हृदयाचीं पांच द्वारें. पूर्वेकडील द्वार प्राण तोच चक्षु, तोच आदित्य. दक्षिणेकडील द्वार व्यान, तो श्रोत्र व चंद्रमा. पश्चिमद्वार अपान, तो वाणी व अग्नि. उत्तरद्वार समान, तोच मन तोच पर्जन्य. उर्ध्वद्वार उदान, तोच वायु तोच आकाश. या पंचद्वारांत ब्रह्मसेवक द्वारपाल असतात. उत्तम लोकामध्यें प्रकाशमान् होणारी ज्योति ही पुरुषाच्या अंतर्भागीं रहाते, हें सर्व ब्रह्मच आहे. मनुष्य संकल्परूप आहे. संकल्पयुक्त ज्ञानानें, शांतमनानें ब्रह्माची उपासना करावी. नंतर अंतरिक्षरूपी उदर ज्याचें आहे अशा विश्वरूपी कोशाचें वर्णन दिलें आहे. नंतर पुरुष व यज्ञ यांचें अलंकारिक साम्य दाखविलें आहे. नंतर आत्मविषयक व देवताविषयक ब्रह्माची उपासना करावी असें सांगितलें आहे. नंतर आदित्य हें ब्रह्म याविषयीं व्याख्यान केलें आहे.

चवथ्या अध्यायांत रैक्वाची कथा सांगून त्याच्या तोंडून विद्यास्वरूप वर्णिलें आहे. त्याच्या मतें वायु हाच सर्वांचें संग्रहण व संवरण करतो. जसा देवांमध्यें वायु तसा इंद्रियांमध्यें प्राण. श्रद्धा व तप हीं ब्रह्मोपासनेचीं अंगें आहेत. यासंबंधानें जाबालीच्या कथेंत असें सांगितलें आहे कीं, त्याला वायूनें संचार केलेला वृषभ, अग्नि, हंस (आदित्यरूपी) व मद्गु नांवाचा पक्षी या प्रत्येकानें ब्रह्माच्या एकेक पादाची माहिती सांगितली. ब्रह्म चार कलांनीं युक्त आहे.

पांचवे अध्यायांत सांगितलें आहे कीं, इंद्रियें व प्राण यांच्यामध्यें सर्वांत श्रेष्ठ कोण असा वाद निघाला असतां शेवटीं असें सिद्ध झालें कीं, प्राण शिल्लक असेल तर कोणचेंहि इंद्रिय नसल्यानें नडत नाहीं; पण सर्व इंद्रियें असूनही जर प्राण नसेल तर सर्व फुकट आहे. तेव्हां इंद्रियांनीं प्राणाचें श्रेष्ठत्व कबूल केलें. नंतर अमावास्यापूर्णिमेला कोणतीं वैदिक कर्में कशीं करावीं म्हणजे तीं सशास्त्र व फलदायि होतात हें सांगितलें आहे. हें ज्ञान अर्थात् काम्य कर्में करून सुखें भोगण्याची इच्छा करणाराला सांगितलें आहे. नंतर आरुणि व श्वेतकेतु यांच्या कथेंतील प्रवाहण राजानें आरुणीला ज्ञान सांगितलें; तें असें कीं, लोक, पर्जन्य, पृथ्वी, पुरुष व स्त्री हाच अग्नि होय. त्यांत देव अन्नाचें हवन करतात व त्यापासून प्रजा निर्माण होते. प्रजेचा जन्म अग्नीपासून व मृत्यूनंतर प्रवेशहि अग्नींतच होतो. जे (गृहस्थ असूनहि) पंचाग्निविद्येचें ज्ञान याप्रमाणें जाणतात, किंवा (वानप्रस्थ व संन्यासी) अरण्यामध्यें श्रद्धेची, म्हणजे पंचाग्निविद्येंत पहिल्या आहुतीच्या रूपानें सांगितलेल्या श्रद्धारूपी अव्यक्त सत्त्वाची, तपश्चर्येच्या रूपानें उपासना करतात ते अर्चिष म्हणजे प्रकाशकिरणांना प्राप्त होऊन देवयानमार्गानें मुक्तीला जातात. प्रवाहण जैवलीनें असें सांगितलें आहे कीं, गौतमा, ही ब्रह्मविद्या पूर्वीं तुझ्या अगोदर ब्राह्मणांना प्राप्त झालेली नव्हती (क्षत्रियांत मात्र तिची अध्ययनपरंपरा चालू होती); म्हणून सर्व लोकांवर क्षत्रियांचीच सत्ता चालू होती. यानंतर देवयान व पितृयाण यांची माहिती सांगितली आहे. उत्तरायणाच्या महिन्यांत संवत्सर, आदित्य, चंद्र, विद्युत् या क्रमानें गेल्यावर ब्रह्मलोकींचा पुरुष येऊन प्राण्याला ब्रह्माकडे नेतो. तसेंच दक्षिणायनांतून पितृलोकांत व तेथून आकाश, चंद्र, सोम या क्रमानें जाऊन कर्मक्षय झाल्यावर प्राणी परतून येतो. शुभाशुभ आचरण करणारांना चांगली व वाईट अशी वेगवेगळी

गति मिळते. कांहीं ब्राह्मण आत्म्याची मीमांसा करण्याकरितां एकत्र जमले असतां ती मीमांसा पूर्ण करण्याकरितां ते उद्दालकाकडे व त्याच्यामार्फत अश्वपतिराजाकडे गेले. राजानें त्यांचें आत्मज्ञान पूर्ण करण्याकरितां त्यांना वैश्वानरविद्येचा उपदेश केला; व द्यु लोक, आदित्य, वायु, आकाश, उदक, पृथ्वी इत्यादिकांच्या रूपानें राहणाऱ्या वैश्वानर–आत्म्याच्या उपासनेचीं फळें सांगितलीं. आणि शेवटीं सांगितलें कीं, प्रत्यग् आत्मतेनें (प्रतिशरीरीं संचार करणारा हा एकच आहे अशा ज्ञानानें) जाणल्या जाणाऱ्या वैश्वानर–आत्म्याची जो उपासना करितो तो लोकांमध्यें, भूतांमध्यें व आत्म्यांमध्यें आपणच एकरूप आहों असें जाणतो. नंतर भोजनकालीं खाल्या जाणाऱ्या अन्नाच्या आहुत्यांचें वर्णन केलेलें असून त्यांच्या योगानें निरनिराळ्या प्रकारची तृप्ति कशी होते हें सांगितलें आहे.

सहाव्या अध्यायांत श्वेतकेतूची कथा सांगितली. त्यांतील अर्थ असा कीं, जगाच्या पूर्वीं सत् मात्र होतें, असत् नव्हतें. त्या सतानें आपण अनेक व्हावें अशी इच्छा केली व त्यानें तेज, तेजापासून उदक, उदकापासून अन्न उत्पन्न केलें. तसेंच अंडज, जीवज, उद्भिज्ज अशी सृष्टि उत्पन्न केली. नंतर त्या सतानें त्रिगुणांच्या निरनिराळ्या मिश्रणानें तेज, उदक व अन्न या तीन देवतांकरवीं नामरूपें प्रकट केलीं. हीं रूपें उत्पन्न केल्यानें त्या तीन देवतांचें देवत्व गेलें; पण रूपें सत्यस्वरूपानें राहिलीं. या तीन देवता पुरुषाप्रत येऊन प्रत्येकीचें त्रिवृत्करण होतें. मन हें अन्नमय आहे, प्राण उदकमय आहे, वाणी तेजोमय आहे. नंतर उद्दालकानें श्वेतकेतूला स्वप्नाविषयीं माहिती सांगितली. त्यांत असें सांगितलें कीं, प्राण हा मनाचें बंधन आहे म्हणून मन हें इतरत्र आश्रय न मिळाल्यानें प्राणाकडेच येतें. मृत्युसमयीं वाणी मनामध्यें, मन प्राणामध्यें, प्राण तेजामध्यें, व तेज मूल देवतेमध्यें लय पावतें. ती देवता म्हणजे आत्मा. मधमाशांनीं गोळा केलेला मध आपण कोणत्या वृक्षावरून आलों हें जाणत नाहीं त्याप्रमाणें सर्व प्रजा आत्म्याचे ठिकाणीं लय पावतात. तरी तो लय जाणत नाहीं म्हणून पुनर्जन्म पावतात. नद्या व समुद्र यांचाहि दाखला असाच होय. वटबीजांतूनच वटवृक्ष निर्माण होतो; व त्या वटवृक्षाच्या फळांत फिरून वटबीजें निर्माण होतात. त्याप्रमाणें मूळ आत्मा व प्रजा यांचा संबंध जाणावा. पाण्यांत मीठ टाकलें असतां तें जसें विरून जातें आणि पाण्यांतच

असतें पण दिसत नाहीं, तशीच प्रजाहि आत्म्यांत विरून जाते. ज्याचे डोळे बांधले आहेत असा मनुष्य कंदहार देशांतून आणून, पुढें त्याला ओसाड प्रदेशांत सोडावा; मग तो ज्याप्रमाणें त्या ओसाड जागीं पूर्व, उत्तर, दक्षिण किंवा पश्चिम या दिशांकडे तोंड करून डोळे बांधलेल्या स्थितींत आणलेला आणि डोळे बांधलेल्या स्थितींतच सोडलेला असा मी आहें, (कोणींतरी साह्य करा) असें मोठ्यानें ओरडेल; ज्याप्रमाणें त्याचें बंधन सोडून ' या दिशेकडे गंधारदेश आहे त्या दिशेकडे जा ' असें कोणींतरी त्यास सांगितलें म्हणजे तो चतुर बुद्धिवान् मनुष्य या गांवाहून त्या गांवास विचारीत विचारीत नेमका कंदाहार प्रांताला जातो, त्याचरीतीनें गुरूचें साह्य घेणारा मनुष्य ब्रह्मज्ञान संपादन करतो ! दिव्य करणारा आरोपी ज्याप्रमाणें खरा ठरून बंधमुक्त होतो त्याप्रमाणें सत्स्वरूपीं जीव मरणानंतर बंधमुक्त होतो व सत्-स्वरूप पावतो.

सातव्या अध्यायाचा सारांश—सनत्कुमारांच्या कथेंत नारदानें सर्व विद्या हस्तगत केली होती. पण ब्रह्मविद्या आली नव्हती. तेव्हां सनत्कुमारांनीं त्याला सर्व नाममात्रांची ब्रह्मबुद्धीनें उपासना करण्यास सांगितलें. नंतर वाणी, मन, संकल्प, चित्त, ध्यान, विज्ञान, बल, अन्न, उदक, तेज, आकाश, स्मरण, आशा, प्राण, इत्यादि एक दुसऱ्याहून अधिक असल्यामुळें त्यांची ब्रह्मरूपानें उपासना करण्याला सांगितली. तसेंच आणखी सांगितलें कीं, निरतिशय हेंच खरें सुख. त्या सुखाच्या इच्छेमुळें कृति घडते, कृतीमुळें निष्ठा येते, निष्ठेमुळें श्रद्धा उत्पन्न होते, श्रद्धावान् मनुष्य मनन करूं लागतो, मननामुळें ज्ञान प्राप्त होतें, व ज्ञान झालेला मनुष्य सत्यच बोलतो. निर-तिशयत्व तेंच कीं, ज्यांत दुसरें कांहीं दिसत नाहीं, दुसरें कांहीं ऐकूं येत नाहीं, दुसरें कांहीं जाणतां येत नाहीं. हीच भूमस्थिति, उलट अल्पस्थितींत वरील सर्व गोष्टी होतात. त्या भूमस्थितींत आत्मा हा स्वतःच्याच बिभूती-मध्यें स्थित असतो. व तोच आत्मा सर्वत्र असतो. सर्वत्र आत्मरूप पाह-णाऱ्या मनुष्याच्या आत्म्यापासूनच प्राण, आशा, स्मरण, आकाश, तेज, उदक, आविर्भवन, तिरोभवन, अन्न, बल, विज्ञान, ध्यान, चित्त, संकल्प, मन, वाणी, नाम, मंत्र, कर्में इत्यादि सर्व कांहीं होतात. आत्मा सृष्टिकालीं विविध होतो, व फिरून प्रलयकालीं एकच होतो.

आठव्या अध्यायांत सांगितलें आहे कीं, अंतराकाश हेंच खरें ब्रह्मपुर आहे, शरीर ब्रह्मपुर नव्हे. लोक ज्याप्रमाणें स्वतः राजा निर्माण करून त्यापासूनच बंध पावतात, त्याप्रमाणें लोक भोगेच्छा निर्माण करून तिच्यापासूनच बंध पावतात. हा बंध फक्त ज्ञानानेंच तोडला जातो. भोगेच्छेवर अनृताचें, असत्यपणाचें झांकण असतें. यामुळें तें त्याला प्राप्त होत नाहीं. नंतर असें सांगितलें कीं, आत्मा हा भू इत्यादि लोकांचा नाश न करणारा सेतु व आधार होय. त्याच्या साहाय्यानें ब्रह्मलोक प्राप्त होतो. हा सेतु ब्रह्मचर्यानें लाभतो. नंतर आत्मज्ञान मिळविणाऱ्या इंद्राची गोष्ट सांगितली आहे. आपण देहवान् व्हावें असें त्याच्या मनानें केलें (घेतलें) तें हें (आत्मज्ञान) ब्रह्मा प्रजापतीला, प्रजापति मनूला, आणि मनु सर्व लोकांना उपदेशिता झाला. गुरुकुलांत शास्त्रोक्त रीतीनें वेदाचें अध्ययन करून, गुरूसंबंधीं कर्तव्य पूर्णपणें समाप्त करून, शुद्ध प्रदेशीन कुटुंबामध्यें (कुलामध्यें) राहून, वेदशास्त्रांचें अध्ययन करीत धर्माचें आचरण करीत, आत्म्याचे ठिकाणीं सर्व इंद्रियें स्थापन करून (पूर्णपणें आत्मसंयमन करून) योग्य प्रसंगाखेरीज कोणत्याहि प्राण्याची हिंसा न करितां–याप्रमाणें सर्व आयुष्यक्रम चालविणारा पुरुष ब्रह्मलोकाला प्राप्त होतो; आणि तेथून तो पुनः जन्ममरणाला प्राप्त होत नाहीं.

---

(१०) बृहदारण्यक–उपनिषद्

अध्याय १––सर्व सृष्टि हा यज्ञीय अश्व आहे असें रूपक करून दाखविलें आहे. सृष्टीच्या आरंभीं कांहींहि नव्हतें. सर्व बुभुक्षारूपी मृत्यूनें भरलें होतें. नंतर उदक झालें. त्याची जी साय म्हणजे वरचा थर तो एकत्र होऊन पृथ्वी झाली. त्या उत्पत्तिक्रियेमध्यें रस निघाला. तो अग्नि होय. त्या अग्निरूप मृत्यूनें स्वतःचे तीन भाग केले. एका तृतीयांशानें आदित्य व एका तृतीयांशानें वायु तयार केला. तो हा प्राण अग्नीसह तीन रूपांचा झाला आहे. मृत्यूनें दुसरा एक आत्मा हवा म्हणून मन व वाणी उत्पन्न केली; व त्या मिथुनाच्या योगानें वेद, यज्ञ, प्रजा हीं उत्पन्न झालीं. मृत्यूच्या शरीरांतून पुढील यज्ञाच्या वेळीं प्राण निघून गेल्याबर मृत्यु हा अश्वरूप धारण करिता झाला. आदित्य हाच अश्वमेध होय. तो व अग्नि मिळून एकच देवता होय.

ती देवता मृत्युदेव आणि असुर ही प्रजापतीची संतति. त्या दोघांमध्यें स्पर्धा लागली. त्यांत देवांनीं वाणीनें उद्गीथाचें गायन केलें, तिला दैत्यांनीं पापानें ताडन केलें. म्हणून शास्त्रप्रतिषिद्ध बोलणें हें पाप होय. त्याचप्रमाणें शास्त्रप्रतिषिद्ध श्रवण, गंध व संकल्प हीं पापें होत. पण देवांनीं प्राणांकडून उद्गात्याचें काम केलें. तेव्हां दैत्य त्याला पापानें ताडन करावयाला गेले असतां आपणच मेले; व वाणी इत्यादि मुक्त होऊन त्यांना पूर्वरूप प्राप्त झालें. मृत्यूपासून प्राणाकडून मुक्त झालेली वाणी अग्निरूप पावली. तसेंच घ्राण वायुरूप झालें, चक्षु आदित्यरूप झाला, श्रोत्र हे दिशारूप झाले व मन चंद्ररूप झालें. मग, प्राण व वाणी आदि देवता यांनीं मिळून एकत्र अन्नभक्षण केलें व तृप्त झाले.

वाणीचा पति म्हणून प्राणाला बृहस्पति—ब्रह्मणस्पति म्हणतात. तोच सामस्वर हें सामाचें धन होय. त्या स्वरसंपन्न वाणीनें यज्ञांत ऋत्विक् कर्म करावें. प्रारंभीं फक्त पुरुषरूप एक आत्मा होता. त्याला एकटेपणामुळें भय वाटूं लागलें, तें त्यानें स्वतःशीं विचार करून काढून टाकलें. परंतु एकट्याला करमेना म्हणून त्यानें जोडीला स्त्री निर्माण केली. स्त्री हें पुरुषाचें अर्धे शकल आहे असें याज्ञवल्क्य म्हणतो. या पुरुषानें विश्व व स्त्रीनें आकाश पूर्ण केलें. त्या दोघांपासून मग सर्व प्रजा निर्माण झाली. ती थेट पिपीलिकांपर्यंत. नंतर त्यानें अग्नि उत्पन्न केला. तसाच सोमहि केला. सोम हा भक्ष्य आणि अग्नि हा भक्षण करणारा. हें बीजरूप जगत् प्रथम अव्याकृत होतें. तेंच आत्म्यानें नाम व रूप यांनीं व्याकृत केलें. सर्व विश्वाच्या शरीरभर ब्रह्मादिस्तंभापर्यंत आत्माच सर्वत्र प्रविष्ट आहे. प्रत्येक अवयवाला वेगवेगळा आत्मा समजूं नये. तो असमस्त व्यष्टिरूप आत्मा असतो. समष्टिरूपानें जाणण्याचा तोच खरा आत्मा. हें आत्मतत्त्व इतर सर्व गोष्टींहून अधिक प्रिय आहे. ब्रह्मानें प्रारंभीं स्वतःचें ज्ञान करून घेतलें म्हणून जगत् झालें. त्याचप्रमाणें मनुष्यहि, मी ब्रह्म आहें असें ज्ञान त्याला होईल तर, ब्रह्म होईल. मनुष्य यज्ञादिकांनीं देवांचें पालन करितो आणि त्याला ब्रह्मज्ञान झालें म्हणजे यज्ञादि क्रिया थांबतात. म्हणून मनुष्याला ब्रह्मज्ञान झालेलें देवांना आवडत नाहीं. एकट्या ब्राह्मणांच्या हातून समाजाचें कार्य होईना म्हणून त्यानें क्षत्रिय वैश्य व शूद्र निर्माण केले. नंतर श्रेयोरूप धर्म निर्माण केला.

तो धर्मच सर्वश्रेष्ठ आहे. आत्मज्ञान न झालेल्या कोणी पुष्कळ पुण्यकर्म केलें तरी तें क्षय पावतें. म्हणून सर्व कर्मांचें फल आत्मज्ञान हें होय. तें ज्याला झालें त्याचें कर्म क्षय पावत नाहीं. आत्म्याच्या योगानें त्याच्या सर्व कामना पूर्ण होतात. गृहस्थाश्रमी हा देव, ऋषि, पितर, भूतमात्रें, प्राणी या सर्वांचा भोग्य होय, कारण तो सर्वांकरितां पंचमहायज्ञ करतो. एकाकी मनुष्याला मन हाच आत्मा, वाणी हीच जाया, प्राण हीच प्रजा, चक्षु हेंच धन, श्रोत्र हेंच दैवी धन, शरीर हेंच कर्म—अशा रीतीनें त्याचा पांक्त यज्ञ सिद्ध होतो. नंतर प्रजापतीनें उत्पन्न केलेल्या सात अन्नांची माहिती सांगितलेली आहे. तीं अन्नें पुरुष बुद्धीनें व कर्मानें पुनः पुनः उत्पन्न करितो. म्हणून तीं नाश पावत नाहींत. आत्मा हा मनोमय, वाङ्मय आणि प्राणमय आहे. वाणी मन प्राण हेच त्रिलोक व तीन वेद होत. वाणी मन व प्राण हींच विज्ञात, विजिज्ञास्य, आणि अविज्ञात होत. वाचेचें आधारभूत शरीर पृथ्वी, मनाचें द्युलोक, व प्राणाचें शरीर उदक.

प्रजापति हाच संवत्सर होय. त्याच्या सोळा कळा किंवा अवयव आहेत. पैकीं अहोरात्र (तिथि) या पंधरा कला अनित्य आहेत. त्यामुळें क्षय वृद्धि होते. अमावास्येच्या रात्रीं तो सोळाव्या नित्य कलेनें प्राणिमात्रामध्यें प्रवेश करतो. त्याचप्रमाणें मनुष्यास पंधरा कला वित्तादि होत. त्याचें आत्मरूप ही सोळावी कला होय. मनुष्यलोक पुत्रानें साध्य; पितृलोक अग्निहोत्रादि कर्मांनीं साध्य; व देवलोक हा ज्ञानानें साध्य होतो. स्वतःचे हातून न होतां उरलेलें यज्ञादि कर्म मनुष्य पुत्राकडून करवितो व त्याकरितां पुत्राचे ठिकाणींच तो राहतो. यानंतर उपासनाकर्माची मीमांसा सांगितली आहे. त्यांत आत्मदर्शन हें आधिदैवत दर्शन सांगितलें.

अध्याय २ रा—यांत प्रथम बालाकी व अजातशत्रु यांचा संवाद सांगितला आहे. त्यांत गार्ग्यानें राजाला ब्रह्मोपासनेचीं स्थळें सांगितलीं; परंतु राजाला तें सर्व माहीत होतें. मग उलट राजानें गार्ग्याला ज्ञान सांगितलें. तें असें कीं, आत्मा हाच सर्व इंद्रियांना घेऊन स्वतःच्या शरीरामध्यें आपल्या इच्छेप्रमाणें वावरतो. ज्याप्रमाणें कोळी स्वतःच्या तंतूच्या साहाय्यानेंच खाल-वर जातो येतो, किंवा अग्नीपासून ठिणग्या निघतात, त्याप्रमाणें आत्म्यापासून सर्व लोक, सर्व भूतें, सर्व देव उत्पन्न होतात. 'सत्यस्य सत्यं' हेंच खरें उप-

निषद्वाक्य होय. इंद्रियें हें 'सत्य' आणि फिरून आत्मा हें त्यांचें सत्य. मूर्त अमूर्त, मर्त्य व अमर्त्य, स्थिर व चर, प्रत्यक्ष व परोक्ष अशीं ब्रह्माचीं दोन दोन रूपें आहेत. वायु आणि आकाश हें अमूर्तरूप. हेंच चलनात्मक व परोक्षरूप. शरीरस्थ प्राण व हृदयाकाश हेंच अमूर्तरूप. इतर मूर्त रूप. तें मर्त्य, स्थित व प्रत्यक्ष आहे.

नंतर याज्ञवल्क्य व मैत्रेयी यांचा संवाद सांगितला. त्यांत याज्ञवल्क्यानें मैत्रेयीला समजावून दिलें कीं, आपल्याचकरितां सर्व कांहीं आपणाला प्रिय असतें. स्वतः वस्तूकरितां वस्तु प्रिय नसते. म्हणून आत्म्याचेंच दर्शन, श्रवण मनन आणि ज्ञान हीं संपादावीं. आपण ज्याला दूर लेखतों तें आपल्यालाहि दूर करतें. म्हणून आत्माच सर्व ठिकाणीं पहावा. नगारा, शंख, वीणा, इत्यादि पकडलीं म्हणजे त्यांच्यांतून निघणारे सर्व प्रकारचे शब्द पकडतां येतात. त्याप्रमाणें आत्म्याच्या योगानें सर्व कांहीं हस्तगत करतां येतें. सर्व विश्व हें आत्म्यांतूनच निघतें. ओलीं लांकडें जळत घातलीं असतां धूर निघतो तसें आत्मा हें सर्वांचें एकायतन आहे. आत्मज्ञान झालें म्हणजे मग आत्मा व अनात्मा हा भेद नाहींसा होतो. एक दुसऱ्याला पाहण्याला बोलण्याला उरत नाहीं. पृथ्वी हा भूतांचा मध, भुतें हा पृथ्वीचा मध. तसेंच उदक, अग्नि, वायु, आदित्य, दिशा, चंद्र, विद्युत्, मेघ, आकाश, धर्म, सत्य मनुष्य व आत्मा हीं सर्व क्रमशः भूतांचा मध व भूतें त्यांचा मध, होतात. आत्मरूपी पुरुष तोच हे सर्व मध मिळून समजावे. आत्मा हा सर्व भूतांचा राजा. आत्मा हा सर्वांचा रथनाभी असून इतर सर्व या रथाच्या बुंधांत बसविलेल्या आरा होत. आत्मा हा सर्व प्रकारच्या शरीरामध्यें असतो म्हणून त्याला पुरीशय असें म्हणतात.

अध्याय ३ रा— जनकराजानें यज्ञ केला त्यावेळीं अनेक ब्राह्मण जमले. त्यांनीं याज्ञवल्क्याला निरनिराळे प्रश्न केले, व त्यानें त्या प्रश्नांचीं उत्तरें दिलीं हा कथाभाग आहे. या संभाषणांत याज्ञवल्क्यानें उत्तररूपानें खालील गोष्टी सांगितल्या. " वाणी हा यज्ञाचा होता, अग्नि, मुक्ति व अतिमुक्ति. चक्षु हा अध्वर्यु आदित्य व तोच मुक्ति व अतिमुक्ति होय. अशाच रीतीनें प्राण यज्ञाचा उद्गाता व वायु. मन हाच ब्रह्मा व चंद्र. हवन करण्याच्या तीन ऋचांनीं होता प्राणयुक्त असें जें कांहीं आहे तें सर्व संपादन करतो. अध्वर्यु

तीन आहुतींनीं त्रिलोक मिळवितो. ब्रह्मा मनोदेवतेनें यज्ञाचें रक्षण करतो; व अंतर्हित लोक मिळवितो. उद्गीता तीन ऋचांनीं त्रिलोक मिळवितो.

नंतर ग्रह आणि अतिग्रह यांच्या आठ जोड्या सांगितल्या. त्या अशाः— (१) घ्राण व गंध (२) वाणी व नांव (३) जिव्हा व रस (४) चक्षु व रूप (५) मन व काम (६) हस्त व कर्म (७) श्रोत्र व शब्द (८) त्वचा व स्पर्श इत्यादि. यांपैकीं प्रत्येक पहिला हा ग्रह तो प्रत्येक दुसरा जो अतिग्रह त्यानें गृहीत असतो.

अग्नि हा मृत्यु आहे. तो उदकाचें अन्न आहे. मरणोत्तर कर्मानें चांगली किंवा वाईट गति मिळते. आदित्य एका दिवसामध्यें जेवढा प्रदेश आक्रमण करतो त्याच्या बत्तीस पट हा लोक आहे. त्याभोवतीं त्याच्या दुप्पट विस्तारानें पृथ्वी पसरली आहे. तिच्या दुप्पट विस्तारानें तिजभोवतीं समुद्र पसरला आहे. त्याभोंवतीं वस्तऱ्याच्या धारेइतकी किंवा माशीच्या पंखाइतकी पोकळी आहे. आत्मा सर्वव्यापी आहे. त्याला इंद्रियांनीं जाणण्याचा प्रयत्न करूं नये. त्याचें ज्ञान झालें म्हणजे सर्व एषणा टाकून देऊन ब्राह्मण म्हणजे ब्रह्मज्ञ भिक्षावृत्ति स्वीकारतात. मननयुक्त योगी होतात. पृथ्वी उदकानें आडवें व उभें विणलेलें वस्त्र आहे. उदक वायूनें, तो अंतरिक्ष लोकांनीं, तें गंधर्व लोकांनीं, तें आदित्य लोकांनीं, तें चंद्र लोकांनीं, तें नक्षत्र लोकांनीं, तें देव लोकांनीं, तें इंद्र लोकांनीं, तें प्रजापति लोकांनीं, व तें ब्रह्मलोकांनीं. अशीं हीं निरनिराळीं आडवीं उभीं विणलेलीं वस्त्रें आहेत. त्यापलीकडील कांहीं कळत नाहीं.

नंतर अंतर्यामीं आत्मा मृत्युरहित अविनाशी आहे असें अनेक रीतींनीं सांगितलें. तो अंतर्यामी आत्मा अग्नि, अंतरिक्ष, वायु, द्युलोक, आदित्य, दिशा, चंद्र, आकाश, अंधकार, तेज, सर्व भूतें, प्राण, वाचा, चक्षु, श्रोत्र, मन, त्वचा, बुद्धि, इत्यादि ठिकाणीं राहतो. पण ज्या तत्त्वांत आत्मा राहतो तें आत्म्याचें शरीर असतांहि आत्म्याला जाणत नाहीं. पण त्या एकाला आत्मा मात्र जाणतो. असें वरील सर्वासंबंधानें परंपरेनें सांगितलें आहे. ब्रह्म हें गुणरहित आहे. त्याला कोणचेंहि विशेषण लागत नाहीं; पण तें सर्व विश्वाचें नियंत्रण करतें. देव ३००३, ३०३, ३३, ६, ३, २, १½; १ असे वाटेल तितके आहेत असें म्हणतां येईल. ते सर्व देवाच्या विभूति आहेत. पण आठ वसु, अकरा

रुद्र, बारा आदित्य, इंद्र व प्रजापति मिळून होणारे ३३ देवच खरे. अशाच रीतीनें निरनिराळ्या संख्यांचा खुलासा केला आहे. फक्त वायु हा मात्र दिडका-देव होय. कारण त्याच्यामध्यें सर्व विश्व वृद्धि पावतें. एकटाएक देव मात्र प्राण किंवा ब्रह्म. त्याचा आश्रय पृथ्वी, चक्षु, अग्नि, मन आणि संकल्प होय. नंतर असें सांगितलें आहे कीं, शारीर पुरुषाची देवता अन्नरस; काममय पुरुषाची देवता स्त्री; आदित्यरूप पुरुषाची देवता सत्य; श्रवणप्रतिश्रवणाच्या ठिकाणीं असणाऱ्या पुरुषात्म्याची देवता दिशा व छाया; भयाची अज्ञानमयाची देवता मृत्यु; प्रतिबिंबरूप पुरुषाची देवता प्राण; उदकनिष्ठ पुरुषाची देवता वरुण. यानंतर कोणची देवता कशामध्यें स्थित असते याविषयीं प्रश्नोत्तरें झालीं. याज्ञवल्क्यानें कांहीं प्रश्न विचारले, त्यांपैकीं कांहींचें उत्तर न देतां आल्यामुळें शाकल्याचें डोकें तुटून पडलें. कांहीं प्रश्नांना इतर सर्व निरुत्तर झाले.

अध्याय ४——यांत जनकराजा व याज्ञवल्क्य त्यांचें संभाषण दिलें आहे. त्यांत जनकानें इतर कोणाचीं मतें काय हें परोपरीनें सांगितलें. त्यावर याज्ञ-वल्क्यानें उलट तपासणी करून त्यांचें अज्ञान प्रकट झाल्यावर स्वत:ची अशी कांहीं नवी माहिती सांगितली. ती तशी:——

" मन चक्षु प्राण इत्यादि क्रमानें घेऊन प्रत्येक हें ब्रह्माचा चतुर्थांश कसें आहे, व ब्रह्माचें शरीर आयतन प्रतिष्ठा इत्यादि कोण कोण होत हें सांगून नंतर अशा स्वरूपाच्या आत्म्याची उपासना करावी असेंहि याज्ञवल्क्यानें सांगितलें. नंतर याज्ञवल्क्यानें स्वतः जनकाला उद्देशून कांहीं उपदेश केला. फिरून याज्ञवल्क्यानें प्रश्न केले तेव्हां जनकानें सांगितलें कीं, आदित्य, चंद्र, अग्नि, वाणी या आत्म्याला व्यवहार—उपयोगी अशा ज्योति शांत झाल्या म्हणजे आत्मा हीच ज्योति उरते, व तिच्यायोगानें पुरुष सर्व कांहीं कामें करतो. जन्म परलोक हीं पुरुषरूप आत्म्याचीं मुख्य स्थानें. तिसरें स्वप्न-स्थान होय. त्याठिकाणीं उभा राहून आत्मा इतर दोन्ही स्थानें पाहतो. निद्रे-मध्यें आत्मा वासनादेहाचा नाश करतो व स्वयंज्योति प्रकट करून स्वप्नामध्यें हवी ती सृष्टि निर्माण करतो. सुप्त इंद्रियांना भासमान करतो. पुन्हां जागृता-वस्था मिळवितो. इंद्रियांच्या द्वारें देहाचें रक्षण करवीत आत्मा हा वाटेल तिकडे हिंडतो. म्हणून निजल्या मनुष्याला एकदम जागा करूं नये, हळुहळु करावा. कारण बाहेर फिरणारा आत्मा निद्रा ओसरण्याच्या वेळीं परत न

आला तर कठिण जाईल! आत्मा हा संगरहित आहे. स्वप्नांत जें जें पाहतो त्याच्याशीं तो संबद्ध होत नाहीं. तो स्वप्न व जागृति या दोहोंच्या तीरापर्यंत संचार करतो आणि बाहेर दमला म्हणजे परत येतो. जागृतावस्थेमध्यें भय वाटतें तें अविद्येच्या योगानें. तो आप्तकाम असा सुषुप्तीमध्यें असतांना त्याचे विषयांशीं सर्व संबंध तुटतात. सर्व इंद्रियें व त्यांच्या शक्ति या आपापल्या ठिकाणीं असतांहि, दृश्य व द्रष्टा असा भेद न उरल्यामुळें, तो कांहीं पहात नाहीं. अद्वैताचें ज्ञान हाच ब्रह्मलोक, तीच त्याची परमगति, परमसंपत्, परमलोक व परम–आनंद होय. मनुष्यानंद, पितरानंद, गंधर्वानंद, देवानंद, प्रजापतिलोकानंद, ब्रह्मलोकानंद अशा आनंदाच्या पायऱ्या आहेत. आत्मा निघून गेला म्हणजे प्राण जातो. प्राणानंतर इंद्रियें जातात. आत्म्याला वासना बरोबर घेऊन जावें लागतें. गवतावरची आळी, आधीं गवताच्या दुसऱ्या काडीवर टेकून, मग पहिल्या काडीचा त्याग करते, त्याप्रमाणें दुसरा देह धारण करावयास मिळाला म्हणजे आत्मा हा पहिल्या देहाचा त्याग करतो. कर्माप्रमाणें आत्म्याला गति मिळते. इच्छा ठेवून मृत्यु पावणारे पुन्हां परत येतात. ज्याच्या इच्छा नष्ट झाल्या तो ब्रह्मरूप होतो. साप वारुळांत कात टाकून जातो, त्याप्रमाणें आत्मा या लोकीं देह टाकून जातो. त्रैगुण्यानें रंगविलेले किंवा बांधलेले मार्ग हे मोक्षमार्ग नव्हत. ब्रह्मज्ञान हाच एक तो मार्ग आहे. प्रकाशमान् आत्मा हा भूत व भविष्य यांचा स्वामी असतो. लोक अनेक मार्गांनीं त्याला जाणण्याचा प्रयत्न करतात. वेदाध्ययन, यज्ञ, दान, तप, इच्छानिवृत्ति, संन्यास, मौन, ईषणात्याग, भिक्षाचर्यस्वीकार इत्यादि अनेक साधनें त्याविषयीं आहेत. आत्मरूप झालेल्या ज्ञात्यावर शुभ कर्में किंवा अशुभ कर्में हीं कांहींच परिणाम करूं शकत नाहींत.

अध्याय ५—देव, मनुष्य, आणि असुर हे प्रजापतीजवळ ब्रह्मचर्यानें राहिले. त्यांना प्रजापतीनें द या एका अक्षरानें दम, दान व दया या तीन गोष्टी क्रमानें शिकविल्या. ब्रह्म हें सत्य होय व सत्य हें ब्रह्म आहे. आरंभीं फक्त उदक होतें. उदकानें सत्य, सत्यानें ब्रह्म, ब्रह्मानें प्रजापति, व प्रजापतीनें देव निर्माण केले. सत्य यांतील **स** व **य** हीं अक्षरें सत्यवाचक, **त** हें अक्षर असत्यवाचक. पण हें असत्य दोहों अंगांनीं दोन सत्यांनीं वेष्टिलें असल्यानें तें असत्यहि बरेंचसें सत्य होतें. ब्रह्म हें मनोमय प्रकाशरूप आहे. तद्रूप

आत्मा हा सूक्ष्म हृदयामध्यें बीजरूपानें वास करतो. अन्न किंवा प्राण हें ब्रह्म नव्हे. त्या दोन्ही देवता मिळून ब्रह्म होत. यानंतर उक्थ, साम, गायत्री इत्यादिकांच्या उपासना सांगितल्या.

" सूर्याप्रमाणें चकाकणाऱ्या यंत्रानें ब्रह्माचें मुख झांकलें आहे. ब्रह्म हाच ज्याचा धर्म आहे त्या मला ब्रह्माची उपलब्धि होण्याकरितां, हे सूर्या, तूं हें झांकण दूर कर " इत्यादि प्रार्थनेनें हा अध्याय संपविला आहे.

अध्याय ६—प्राण हाच इंद्रियांमध्यें श्रेष्ठ व ज्येष्ठ आहे. वाणी ही धनवत्तम, चक्षु हा प्रतिष्ठारूप, संपत्ति श्रोतृरूप, आयतन मनोरूप होत. प्राणाचें अन्न अश्वापासून कृमिकीटकांपर्यंत हें होय; आणि त्याचें वस्त्र उदक हें होय.

नंतर अरुणपुत्र श्वेतकेतु व प्रवाहणराजा यांचा संवाद वर्णिला आहे. श्वेतकेतूला राजाच्या प्रश्नांचीं उत्तरें देतां आलीं नाहींत. तेव्हां त्याचा बाप अरुण राजाकडे गेला. त्याला राजानें विद्या दिली. ती अशी कीं, हा लोक अग्नि, पृथ्वी ही त्याची समिधा, अग्नि हा धूम, रात्रि ही ज्वाळा, चंद्र हे निखारे, नक्षत्र या ठिणग्या. या अग्नींत देव वृष्टीचें हवन करितात. त्यापासून अन्न उत्पन्न होतें. नंतर पूर्वीप्रमाणेंच उत्तरायण, दक्षिणायन, व त्यामार्गानें देवलोक, पितृलोक यांमध्यें गमन इत्यादि क्रम सांगितला आहे. (परंतु त्यांत विशेष नवें असें कांहीं नाहीं.) त्या ह्या आत्मज्ञानाविषयीं हे प्राचीन मंत्र प्रमाण आहेत. ' हा मोक्षमार्ग सनातन सर्वव्यापी व सूक्ष्म असून तो आत्मतत्त्वाला भिडलेला (आणि आत्मतत्त्वानेंच बनलेला) असा आहे. ब्रह्मज्ञानी स्थितप्रज्ञ असे जीवन्मुक्त हा देह सोडल्यानंतर त्या मार्गानें स्वर्गलोकाला व मोक्षाला जातात. शुभ्र किंवा निळा, पिवळा, हिरवा अगर तांबडा (हे रंग) त्या मोक्षमार्गांत आहेत असें म्हणतात. हा मार्ग ब्रह्मतत्त्वानेंच बनलेला असा आहे. (त्या मार्गांत ब्रह्मतत्त्व हेंच प्रधान आहे.) सत्कर्म करणारा, स्वार्थत्यागी, तेजस्वी असा ब्रह्मवेत्ता पुरुष त्या मोक्षमार्गानेंच जातो. (किंवा कर्मयोगी, अभ्यासयुक्त, ध्यानयोगी व ज्ञानयोगी हे तिघेहि त्या मार्गानें जातात.)

जे (केवळ) विज्ञानाची उपासना करतात म्हणजे भौतिकज्ञानांत निमग्न असतात, ते गाढ अंधकारांत पडतात, म्हणजे त्यांचा अधःपात होतो. आणि जे (केवळ) भौतिक ज्ञान आत्मज्ञानाला विरुद्ध आहे असें समजून आत्मज्ञानांतच निमग्न असतात, ते त्याहून अधिकच अंधकारांत पडतात (त्यांचा

अधिकच नाश होतो). गाढ अंधकारानें—अज्ञानानें भरलेले अनंद (असमृद्ध दरिद्री) नांवाचे लोक (स्थानें) आहेत. ज्ञानविज्ञानहीन अज्ञानी असे ते लोक मेल्यावर त्या अधोगतीच्या स्थानाला जातात. मनुष्य हें आत्मतत्त्व मीच आहें असें जर आत्मतत्त्वाला विशिष्ट रीतीनें जाणील तर कोणती इच्छा करणारा म्हणजे कोणत्या विषयाच्या इच्छेकारितां शरीराला पडा देईल ! या गंभीर व अंधुक (संशयित) स्थितीमध्यें असलेला आत्मा ज्याला समजतो त्यालाच तो प्राप्त होतो. कारण तो सृष्टीचा कर्ता असून तोच सर्व पदार्थांचाहि कर्ता आहे. त्याचा लोक म्हणजे तो स्वतःच लोक होय.

असें असतां या देहांतच असणारे आम्ही जर हें आत्मतत्त्व जाणूं तर आम्ही कृतार्थ होऊं. नाहींतर अज्ञानीच राहूं. ती मोठीच हानि आहे. जे लोक हें आत्मतत्व जाणतात ते अमृतमुक्त होतात. याच्या उलट इतर अज्ञानी लोक दुःखच पावतात. जेव्हां झालेल्या व होणाऱ्या सर्व सृष्टीचा स्वामी अशा ह्या आत्मदेवाला शुद्धस्वरूपानें पूर्णपणें जाणतो तेव्हां तो (ज्ञानी मनुष्य) कशाचीही घृणा बाळगीत नाहीं.

अहोरात्रांसहवर्तमान हें संवत्सरचक्र ज्याच्या सत्तेखालीं फिरत आहे (त्याला) देवता, श्रेष्ठलोक, तेजाचें तेज, जीवनाधार अविनाशि तत्त्व असें ओळखून त्याची उपासना करतात.

ज्या तत्त्वामध्यें पांच प्रकारचा प्राण पांच जणांचा मानवी समाज व आकाश (हें सर्व) प्रतिष्ठित आहे त्या परमात्म्याला जाणलेला (म्हणून अमृतस्वरूप) असा मी आत्मतत्त्वालाच अमृत असें ब्रह्म समजतों (आत्मा हेंच ब्रह्म होय असें ओळखतों). (त्या ब्रह्माला) प्राणाचा प्राण, नेत्राचा नेत्र, श्रवणाचें श्रवण व मनाचें मन असें जे समजतात, ते शुद्धप्राण हें अनादि ब्रह्मच होय असेंच निश्चयानें जाणतात !

अन्तःकरणाच्या योगानेंच तें तत्त्व संशोधनपूर्वक जाणावें ! जो आत्म्याच्या तात्त्विक स्वरूपांत नानात्वाची कल्पना करतो तो मृत्यूपासून मृत्यूला प्राप्त होतो (जन्ममरणाच्या चक्रांतून सुटत नाहीं.) हें इंद्रियांना अगोचर अविनाशी असें (आत्मतत्त्व) एकजिनसी असेंच जाणावें. (कारण) आत्मा

निर्दोष, अनादि, आकाशाहून पलीकडे असणारा मोठा—व्यापक व अनंत असा आहे.

स्थितप्रज्ञ अशा ब्रह्मज्ञानी मनुष्यानें त्या आत्मतत्त्वाचें ज्ञान संपादन करून-च बुद्धि (पूर्ण विकसित व्यवसायात्मक) करावी. (उगाच) पुष्कळ शब्दांचें चिंतन करूं नये. कारण तो वाणीचा अपव्यय होतो.

(३) गीतेंतील तत्त्वज्ञान

गीता व उपनिषदें यांचा परस्परसंबंध फार निकट आहे. उपनिषदांतील कित्येक वाक्येंच्या वाक्यें गीतेंत आढळतातच; पण प्रकरणांतर्गत विषयहि. उदाहरणार्थ, प्राण व इंद्रियें यांचें युद्ध होऊन त्यांत प्राण श्रेष्ठ ठरला ही कथा, मरणानंतर ज्ञात्याला संज्ञा राहत नाहीं हें तत्त्व, तसेंच इंद्रियें हे रथाचे घोडे व बुद्धि ही त्या रथावरील सारथि हें रूपक, अध्यात्मज्ञानाचें सामान्य स्वरूप क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार, अक्षरब्रह्मस्वरूप, मृत्यूनंतरची आत्म्याची गति, आत्म्याचें अमरत्व, इंद्रियांपासून आत्म्यापर्यंत लागलेली श्रेष्ठपणाची परंपरा, मायेचें स्वरूप, इत्यादि गोष्टी गीता व उपनिषदें यांजमध्यें समान आहेत. तथापि कांहीं वेगळेपणाहि आहे. गीतेंत सांख्यशास्त्राला जितकें महत्त्व दिलें आहे तितकें उपनिषदांत नाहीं. उपनिषदांत त्रिवृत्करण आहे, पण गीतेंत पंचीकरणाकडे कल आहे. गुणोत्कर्षानें व्यक्त सृष्टि निर्माण होते हा सिद्धांत उपनिषदांना मान्य नाहीं, पण तो गीतेला मान्य आहे. आणि उपनिषदें व गीता यांच्यांतील हा भेद महाभारतांतील इतर ठिकाणच्या तत्त्वज्ञानप्रकरणांतहि तसाच दिसून येतो. उपनिषदांत व्यक्तोपासना, सगुणोपासना, किंवा भक्तिमार्ग हीं स्पष्टपणें मान्य केलेलीं नाहींत. यज्ञयागादि कर्में गौण मानणें ही गोष्ट मात्र ज्ञानदृष्ट्या गीता व उपनिषदें यांत सारखीच आहे. उपनिषदांत जीं सगुण—उपासनेचीं प्रतीकें आढळतात, त्यांत गीतेप्रमाणें देहधारी परमेश्वराचें प्रतीक नाहीं. त्यांतील महेश्वर, रुद्र, विष्णु या देवता वैदिक म्हणजे अमूर्त स्वरूपाच्या आहेत. गीतेंतील परमेश्वर हा स्पष्ट देहधारी अवतारी आहे, त्यानें सृष्ट पदार्थांचीं उदाहरणें देऊन त्या आपल्या विभूति असें म्हटलें तरी, मूळ देहधारी पुरुषस्वरूप शिल्लकच राहतें. त्यांतून असें

एखादें प्रतीक ज्या एखाद्या उपनिषदांत आढळतें तें कालक्रमदृष्ट्या आधींचें नसून मागाहूनचें असावें असें वाटतें. तसेंच पुष्कळशा उपनिषदांचा ओढा सामान्यतः कर्मसंन्यासाकडे असून, गीतेनें कर्मयोगावर जितका जोर दिला तितका जोर उपनिषदांत दिलेला नाहीं. गीतेंत सांख्यशास्त्राप्रमाणें योगशास्त्राचा जितका उल्लेख किंवा उपयोग केलेला आढळतो तितका तो उपनिषदांत नाहीं. कर्मयोगसिद्धीकरितां बुद्धीची जी समता लागते त्या बाबतींत पातंजलयोगसूत्रापेक्षां उपनिषदांशीं गीतेचें अधिक साम्य आहे. अशा रीतीनें कांहीं साम्य व कांहीं भेद असला तरी, गीतेनें आपल्या ब्रह्मज्ञानविवेचनांत केवळ अध्यात्म ज्ञान सांगून उपनिषदांचा अनुवाद केलेला नाहीं, तर त्याच्या भरीला इतर मोक्षमार्गांचेंहि विवेचन केलें आहे. उपनिषदांत वर्णांच्या रूपानें त्रिगुणाचें आलेलें वर्णन हें सांख्यांतील प्रकृतिगुणाला आधारभूत इतक्याच स्वरूपानें आहे, आणि पातंजल योगाचा तर उपनिषदांत मागमूसहि लागत नाहीं. यतिवर्णन आहे तें वानप्रस्थयतींचें आहे, योगशास्त्राप्रमाणें ध्यानस्थ बसणाऱ्या योग्याचें नाहीं. पण गीतेंत सांख्य व योग या दोनहि शास्त्रांचा भरपूर उपयोग करून घेतल्याचें दिसून येईल.

(१) गीतेंतील सांख्यज्ञान—

अध्याय ३:—कारण कोणी झाला तरी कांहींना कांहीं कर्म केल्याखेरीज क्षणभर देखील केव्हांहि रहात नाहीं. प्रकृतीचे गुण परतंत्र झालेल्या प्रत्येक जीवाला नेहमीं कांहींना कांहीं तरी कर्म करण्यास लावीत असतात. प्रकृतीच्या सत्त्व, रज, तम या गुणांनीं सर्व प्रकारें कर्में होत असतां, अहंकारानें बेडावलेला अज्ञानी पुरुष मी कर्ता असें मानतो. परंतु हे महाबाहो अर्जुना ! गुण आणि कर्में हीं दोन्ही आपल्याहून भिन्न आहेत हें तत्त्व जाणणारा ज्ञानी पुरुष, गुणांचा हा आपआपसांत खेळ चालला आहे असें समजून, त्यांत आसक्त होत नाहीं.

अध्याय ४:—मी सर्व भूतांचा धनी व जन्मविरहित असून, माझें आत्मस्वरूप जरी कधींहि व्यय म्ह० विकार पावत नाहीं, तरी माझ्याच प्रकृतीच्या ठायीं अधिष्ठित होऊन मी आपल्या मायेनें जन्म घेत असतों.

अध्याय ७:—सत्त्व, रज, तम या तीन गुणात्मक भावांनीं पदार्थांनीं

मोहित होऊन हें सर्व जग, यांच्या पलीकडचा अर्थात् निर्गुण जो मी अव्यय परमेश्वर, त्या मला जाणत नाहीं.

अध्याय ९:—कल्पांतीं सर्व भूतें माझ्या प्रकृतीस येऊन मिळतात, आणि कल्पारंभीं मीच त्यांना पुन्हां निर्माण करितों. मीं आपल्या प्रकृतीला हातीं धरून, त्या प्रकृतीच्या ताब्यांत गेल्यानें अवश, म्हणजे परतंत्र न झालेला, हा भूतांचा सर्व समुदाय पुनः पुनः निर्माण करतों. पण हे धनंजया, या कर्मांत माझी आसक्ति नसून मी उदासीनासारखा रहात असल्यामुळें तीं कर्में मला बंधक होत नाहींत. मी अध्यक्ष होऊन प्रकृतीकडून सर्व चराचर सृष्टि प्रसवितों. या कारणामुळें जगाची ही घडामोड चालली आहे.

अध्याय १३:—प्रकृति व पुरुष हीं दोन्ही अनादि असें समज. विकार व गुण हे सर्व प्रकृतीपासून उद्भवतात असें जाण. कार्य म्हणजे देह, व कारण म्हणजे इंद्रियें. यांच्या कर्तृत्वास प्रकृति कारण आहे असें म्हणतात, आणि कर्ता नसूनहि सुखदुःखाचा उपभोग घेण्यास पुरुष (क्षेत्रज्ञ) कारण आहे असें म्हटलें आहे. कारण प्रकृतींत पुरुष अधिष्ठित झाला म्हणजे प्रकृतीच्या गुणांचा तो उपभोग घेतो; आणि प्रकृतीच्या गुणांचा हा संयोग पुरुषाला बऱ्यावाईट योनींत जन्म घेण्यास कारण होतो. उपद्रष्टा म्हणजे जवळ बसून पाहणारा, अनुमोदन देणारा, भर्ता म्हणजे प्रकृतीच्या गुणांत भर घालणारा, आणि उपभोग घेणारा, त्यासच या देहांतील परपुरुष, महेश्वर, आणि परमात्मा असें म्हणतात. याप्रमाणें पुरुष आणि गुणांसह प्रकृति यांना जो जाणतो तो कसाहि वागत असला तरी त्याला पुनर्जन्म घडत नाहीं. कर्में सर्व प्रकारें केवळ प्रकृतीकडूनच केलीं जातात, आणि आत्मा हा अकर्ता म्हणजे कांहींएक न करणारा आहे, हें ज्यानें जाणिलें त्यानें खरें तत्त्व ओळखिलें म्हणावयाचें.

अध्याय १४:—प्रकृतीपासून उत्पन्न झालेले सत्त्व रज व तम हे गुण देहांत रहाणाऱ्या अव्ययास, म्हणजे निर्विकार आत्म्यास, देहांत बांधून टाकितात. द्रष्टा म्हणजे उदासीनपणें पहाणारा पुरुष, प्रकृतीच्या गुणांखेरीज दुसरा कोणी कर्ता नाहीं असें जेव्हां जाणतो, व तिन्ही गुणांच्या पलीकडचें तत्त्व ओळखतो तेव्हां तो माझ्या स्वरूपाला पोंचतो.

अध्याय १५:—माझाच सनातन-अंश जीवलोकीं जीव होऊन प्रकृतींत

असणारीं मनासह सहा (म्हणजे मन व पांच सूक्ष्म) इंद्रियें तो आपल्या-कडे ओढून घेतो. यालाच लिंगशरीर असें म्हणतात. या ईश्वराला म्हणजे जीवाला जेव्हां स्थूल शरीर प्राप्त होतें, आणि जेव्हां तो स्थूल शरीरांतून निघून जातो, तेव्हां (गंधाच्या पुष्पादि) आश्रयापासून वायु जसा गंध, तद्वत् हा (जीव) वरील (मन व पांच इंद्रियें) बरोबर घेऊन जातो. या लोकांत ' क्षर ' आणि ' अक्षर ' हे दोन पुरुष आहेत. क्षर म्हणजे सर्व (नाशिवंत) भूतें, आणि कूटस्थ म्हणजे ह्या सर्व भूतांच्या मुळाशीं अस-णारें जें (प्रकृतिरूप अव्यक्त) तत्त्व त्यास अक्षर म्हणतात.

अध्याय १८:—ज्ञान ज्ञेय व ज्ञाता अशी तीन प्रकारची कर्मचोदना आणि करण कर्म व कर्ता असा तीन प्रकारचा कर्मसंग्रह आहे. ज्ञान कर्म आणि कर्ता, प्रत्येकीं सत्त्व रज व तम या गुणभेदानें तीन तीन प्रकारचीं आहेत असें गुणसंख्यानशास्त्रांत म्ह० कापिलसांख्यशास्त्रांत म्हटलें आहे. ते प्रकार जसेच्या तसे तुला सांगतों ऐक. या पृथ्वीवर आकाशांत किंवा देवांत म्ह० देवलोकींहि असें कांहीं नाहीं कीं, जें प्रकृतीच्या ह्या तीन गुणांपासून मुक्त म्हणजे सुटलेलें आहे.

(२) गीतेंतील पातंजलयोग—

अध्याय ६:—योग्यानें एकान्तांत एकटें राहून चित्त व आत्मा आवरून, कोणतीहि काम्य वासना न ठेवतां, परिग्रह म्हणजे पाश तोडून सतत आपल्या योगाभ्यासास लागावें. त्याकरितां प्रथम दर्भ, त्यावर मृगाचें कातडें आणि त्याच्याहि वर वस्त्र घातलेलें. फार उंच नाहीं आणि फार सखलहि नाहीं असें, आपलें आसन शुद्ध जागीं अढळ मांडून, तेथें चित्त व इंद्रियें यांचे व्यापार आवरून धरून, आणि मन एकाग्र करून, आत्मशुद्ध्यर्थ आसनावर बसून योगाचा अभ्यास करावा. काय म्हणजे पाठ डोकें व मान हीं सम म्हणजे उभीं सरळ रेषेंत निश्चल धारण करून, स्थिर होत्साता दिशांकडे म्हणजे सभोंवार न बघतां आपल्या नाकाच्या शेंड्यावर नजर ठेवून, भीति न बाळगतां, शांत अंतःकरणानें, ब्रह्मचर्यव्रत पाळून व मनाचें संयमन करून, चित्त माझ्याच ठिकाणीं लावून, मत्परायण होत्साता युक्त होऊन बसावें. याप्रमाणें सदा आपला योगाभ्यास चालू ठेविल्यानें, मन ताब्यांत येऊन, योग्यास माझ्या ठिकाणीं असणारी व शेवटीं निर्वाणप्रद म्हणजे माझ्या स्वरूपांत लय करवून

देणारी शान्ति प्राप्त होते. अतिशय खाणारास, किंवा मुळींच कांहीं न खाणारास, आणि अति झोंपाळूस किंवा जागरण करणाऱ्यास (हा) योग, हे अर्जुना, सिद्ध होत नाहीं. ज्याचा आहारविहार माफक, कर्माचरण बेताचें, आणि झोंप व जागरण परिमित, त्याला हा योग दुःखघातक म्हणजे सुखावह होतो. आवरून धरलेलें मन जेव्हां आत्म्याच्याच ठिकाणीं स्थिर होतें, आणि कोणत्याहि उपभोगाची इच्छा रहात नाहीं, तेव्हां तो 'युक्त' झाला असें म्हणतात. निवांत जागीं ठेविलेला किंवा म्हणजे दिव्याची ज्योत निश्चल रहाते तीच उपमा चित्त आवरून आपला योगाभ्यास करणाऱ्या योग्यास दिली आहे.

योगानुष्ठानानें निरोध होऊन चित्त ज्याठिकाणीं रममाण होतें, आणि जेथें आपण आत्म्याला पाहून आत्म्यांतच संतुष्ट होऊन रहातों, जेथें केवळ बुद्धिगम्य व इंद्रियांना अगोचर असें जें अत्यंत सुख त्याचा त्याला अनुभव घडतो, आणि जेथें तो (एकदां) स्थिरावला म्हणजे तत्त्वापासून केव्हांहि ढळत नाहीं, तसेंच जी स्थिति प्राप्त झाली म्हणजे त्यापेक्षां दुसरा कोणताहि लाभ त्यास अधिक वाटत नाहीं, आणि जेथें स्थिरावला म्हणजे कितीहि मोठें दुःख असलें तरी तें (त्याला) तेथून चाळवूं शकत नाहीं,—त्याला दुःखाच्या स्पर्शापासून वियोग, म्हणजेच योग नांवाची स्थिति समजतात. आणि हा योग मन कंटाळूं न देतां योग्यानें निश्चयानें आचरिला पाहिजे. संकल्पापासून उत्पन्न होणाऱ्या सर्व कामांचा म्हणजे वासनांचा निःशेष त्याग करून आणि सर्व इंद्रियांचें मनानेंच चोहोंकडून नियमन करून, धैर्ययुक्त बुद्धीनें हळूहळू शान्त होत जावें. आणि मन आत्म्याच्या ठिकाणीं स्थिर करून कोणताहि विचार मनांत येऊं देऊं नये. (अशा रीतीनें चित्त एकाग्र करीत असतां) चंचल व अस्थिर मन जिकडून जिकडून बाहेर फुटूं लागेल तिकडून तिकडून निरोध करून तें आत्म्याच्याच ताब्यांत आणावें. याप्रकारें शान्तचित्त, रजोविरहित, निष्पाप, व ब्रह्मभूत झालेल्या योग्याला उत्तम सुख प्राप्त होतें. याप्रमाणें सतत आपला योगाभ्यास करणारा योगी पापांपासून सुटून ब्रह्मसंयोगापासून उत्पन्न होणाऱ्या अत्यंत सुखाचा लीलेनें उपभोग घेतो.

आतां भगद्गीतेंत स्वतंत्र तत्त्वज्ञानपर असे जे उल्लेख आहेत त्यांचा थोडक्यांत सारांश खालीं दिल्याप्रमाणें आहे. ब्रह्म हें अनादि अनंत व अव्यय

आहे. तें सर्वव्यापी आहे, व सर्व कांहीं व्यापून शिवाय उरणारें आहे. तें निर्गुण व निष्क्रिय आहे. त्याचा सर्व कारभार ज्या प्रतिनिधीवर ब्रह्मानें सोपविला आहे तो परमपुरुष ईश्वर. हा आपल्या अध्यक्षतेखालीं प्रकृतीकडून गुणात्मक विविध सृष्टि निर्माण करवितो, व नंतर तिचें सर्व नियंत्रण स्वतः-कडे घेतो. म्हटलें तर तो भूतांत राहतो, म्हटलें तर राहात नाहीं. म्हटलें तर भूतें त्याच्या ठिकाणीं राहतात, म्हटलें तर राहात नाहींत. तो आपल्या इच्छेप्रमाणें सृष्टि व प्रळय दोन्ही घडवून आणतो; आणि अशा अनेक प्रळ-यांत कालवश झालेलें सर्व कांहीं कालासकट त्याच्या मुखांत राहतें. सृष्ट प्राणिमात्रांना त्यानें मर्यादित इच्छास्वातंत्र्य दिलें आहे. प्रायः जो तो प्राणी आपापल्या शक्तीप्रमाणें इंद्रियवश होऊन किंवा त्यांना आपल्या नियंत्रणांत ठेवून वागतो. आणि आपापल्या कर्माप्रमाणें भोग भोगतो किंवा गति पावतो. त्यानें प्राणिमात्राला नीति, सदाचरण यांचें स्वतंत्र ज्ञान दिलें आहे. वाटेल तें मोक्षसाधन आचरणें व उपास्यदेवतेची उपासना करणें याविषयीं गीतेनें मोकळ्या मनानें परवानगी दिली आहे. वरील सिद्धातांचें सविस्तर ज्ञान होण्यासाठीं याखालीं कांहीं तद्विषयक श्लोकांचें क्रमानें मराठींत भाषांतर दिलें आहे.

अध्याय २:--मी पूर्वीं कधीं नव्हतों असें तर नाहींच, पण तूं व हे राजे पूर्वीं नव्हते असें नाहीं, आणि आपण सर्व यापुढें होणार नाहीं असेंहि नाहीं. देह धारण करणाऱ्यास या देहांत ज्याप्रमाणें बालपण तरुणपण आणि म्हातारपण प्राप्त होतें, त्याप्रमाणेंच पुढें दुसरा देह प्राप्त होत असतो.

शीतोष्ण किंवा सुखदुःख देणारे मात्रांचे, म्हणजे बाह्य सृष्टींतील पदार्थांचे, इंद्रियाशीं होणारे संयोग हे अनित्य व विनाशी आहेत. यांची व्यथा लागत नाहीं. तोच अमृतब्रह्माची स्थिति प्राप्त करून घेण्यास समर्थ होतो. जें नाहीं तें आहेसें होत नाहीं व जें आहे तें नाहींसें होत नाहीं. या दोहोंचा तत्त्वज्ञानी पुरुषांनीं अन्त पाहिला आहे. हें सर्व जग ज्यानें विस्तारलें किंवा व्यापिलें आहे तें मूळ आत्मस्वरूप व ब्रह्म अविनाशी आहे. शरीराचा मालक किंवा आत्मा हाच मारणारा आहे असें जो मानतो किंवा तो मारला जातो असें जो समजतो, त्या दोघांनाहि खरें ज्ञान झालेलें नाहीं असें समजावें.

आत्मा कधीं जन्मत नाहीं किंवा मरत नाहीं. हा अजर, नित्य, शाश्वत व

पुरातन आहे. ज्याप्रमाणें एखादा मनुष्य जुनीं वस्त्रें टाकून नवीं ग्रहण करतो, त्याप्रमाणें देही म्हणजे शरीराचा मालक आत्मा जुनीं शरीरें टाकून नव्या शरीरांशीं संगम पावतो. आत्मा नित्य, सर्वत्र भरलेला, स्थिर, अचल व सनातन म्हणजे चिरंतन आहे. या आत्म्यालाच अव्यक्त म्हणजे इंद्रियांना गोचर न होणारा, अचिन्त्य म्हणजे मनानेंहि जाणण्यास अशक्य, आणि अविकार्य म्हणजे ज्याला कोणत्याच विकाराची उपाधि नाहीं, असें म्हणतात. सर्व भूतें आरंभीं अव्यक्त, मध्यन्तरीं व्यक्त, व मरण समयीं पुन्हां अव्यक्तच असतात. कर्मयोगमार्गांत एकदां आरंभिलेल्या कर्मांचा नाश होत नाहीं व पुढें विघ्नहि येत नाहीं. या धर्माचें थोडेंहि आचरण मोठ्या भयापासून संरक्षण करितें. यज्ञयागादि कर्मांनींच पुन्हां जन्म होणें हें फल मिळून जन्मोजन्मीं भोग व ऐश्वर्य प्राप्त होतात. याकडे मन ओढलें जाऊन लोक भोग व ऐश्वर्य यांत गढून जातात. त्यामुळें कार्याकार्यांचा निश्चय करणारी बुद्धि स्थिर होऊं शकत नाहीं. कर्म करण्यापुरताच तुझा अधिकार आहे. फल मिळणें हें तुझ्या ताब्यांतलें नाहीं. म्हणून फलाचा (हावरेपणाचा) हेतु मनांत ठेवून काम करूं नको, आणि कर्म न करण्याचाहि आग्रह धरूं नको. साम्यबुद्धीनें जो युक्त झाला, तो पाप आणि पुण्य या दोहोंपासून या लोकीं अलिप्त रहातो. कर्मफलाचा त्याग केल्यानें ज्ञानी पुरुष जन्माच्या बंधनांतून मुक्त होतात. परब्रह्माचा अनुभव आल्यावर सर्व विषय त्यांतील गोडीसुद्धां सुटतात. इंद्रियें ज्याच्या स्वाधीन झालीं त्याची बुद्धि स्थिर झाली म्हणावयाची. आत्मा म्हणजे अंतःकरण ज्याच्या ताब्यांत आहे तो पुरुष प्रीतिद्वेषापासून मुक्त झालेल्या व स्वाधीन असलेल्या इंद्रियांनीं विषयांमध्यें वागूनहि चित्तामध्यें प्रसन्न असतो व त्याची बुद्धिहि तत्काल स्थिर होते.

अध्याय ३:—कोणीहि कांहींना कांहीं कर्म केल्यावांचून क्षणभर देखील रहात नाहीं. प्रकृतीचे गुण प्रत्येकाला कर्म करण्यास लावीत असतात. प्राणिमात्र अन्नापासून होतात, अन्न पर्जन्यापासून उद्भवतें, पर्जन्य यज्ञापासून होतो व यज्ञाचा उद्भव कर्मांपासून होतो. कर्मांची उत्पत्ति ब्रह्मापासून आहे आणि हें ब्रह्म अक्षरापासून म्हणजे परमेश्वरापासून निघालें आहे. म्हणून सर्वगत ब्रह्मच नेहमीं यज्ञांत अधिष्ठित असतें. जनकादिकांनीं कर्मानेंच सिद्धि मिळविली. तसेंच लोकसंग्रहाकडे दृष्टि देऊनहि कर्म करणेंच उचित होय. मी ईश्वर

कर्म न करीन तर हे लोक नष्ट होतील, मी संकर करणारा होईन, व माझ्या हातून प्रजाजनांचा घात होईल. प्रकृतीच्या गुणांनीं (सत्त्व, रज, तम) सर्व प्रकारें कर्मे होत असतां अहंकारानें वेडावलेला अज्ञानी पुरुष मी कर्ता असें मानितो. परंतु गुण आणि कर्मे हीं दोन्ही आपल्याहून भिन्न आहेत हें तत्त्व जाणणारा ज्ञानी पुरुष गुणांचा हा आपापसांत खेळ चालला आहे असें समजून त्यांत आसक्त होत नाहीं. ज्ञानवान् पुरुषसुद्धां आपल्या प्रकृतिस्वभावानुरूप वागतो. सर्वच भूतें आपापल्या प्रकृतीच्या वळणावर जातात. स्थूल बाह्य पदार्थांच्या मानानें ते पदार्थ जाणणारीं इंद्रियें पलीकडचीं, मन इंद्रियांपलीकडचें, बुद्धि मनाच्या पलीकडची, आणि आत्मा बुद्धीच्या पलीकडचा आहे.

अध्याय ४:--मी (ईश्वर) सर्व भूतांचा धनी व जन्मरहित असून माझें आत्मस्वरूप जरी कधींहि व्यय म्हणजे विकार पावत नाहीं, तरी माझ्याच प्रकृतीच्या ठायीं अधिष्ठित होऊन मी आपल्या मायेनें जन्म घेत असतों. कर्मबंधनाशाची नव्हे, तर केवळ कर्मफलाची, इच्छा करणारे लोक कर्मफल या मनुष्य लोकीं लौकर प्राप्त होतें म्हणून देवतांची पूजा करीत असतात. हवन करण्याची क्रिया ब्रह्म, हवि म्हणजे अर्पण करावयाचें द्रव्यब्रह्म, ब्रह्माग्नींत ब्रह्मानें हवन केलें; अशा रीतीनें सर्वच कर्म याप्रमाणें ब्रह्म अशी ज्याची बुद्धि झाली त्यालाच ब्रह्म मिळावयाचें. अनेक प्रकारचे यज्ञ ब्रह्माचेच मुखांत चालू आहेत. ते सर्व कर्मांपासून निष्पन्न होतात. द्रव्यमय यज्ञापेक्षां ज्ञानमय यज्ञ श्रेष्ठ, कारण सर्व कर्मांचें पर्यवसान ज्ञानांत होत असतें.

अध्याय ५:—ज्या मोक्षस्थानीं सांख्यमार्गांतले लोक पोंचतात तेथेंच योगी म्हणजे कर्मयोगीहि जातात. कोणताहि एक मार्ग चांगल्या तऱ्हेनें आचरल्यास दोहोंचें फल मिळतें. सर्व भूतांचा आत्मा हाच ज्याचा आत्मा झाला तो सर्व कर्मे करीत असतांहि कर्मांच्या पापपुण्यापासून अलिप्त असतो. प्रभु म्हणजे आत्मा किंवा परमेश्वर हा लोकांचें कर्तृत्व, त्यांचीं कर्मे, किंवा त्यांना प्राप्त होणारी कर्मफलाची जोडहि, निर्माण करीत नाहीं. स्वभाव म्हणजे प्रकृतिच सर्व कांहीं करीत असते. विभु म्हणजे सर्वव्यापी आत्मा किंवा परमेश्वर कोणाचें पाप किंवा पुण्य घेत नाहीं. ज्ञानावर अज्ञानाचें पांघरूण पडलें असल्यामुळें मायेनें प्राणी मोह पावतात. ज्यांचें मन साम्यावस्थेंत स्थिर झालें ते तेथल्या तेथेंच म्हणजे मरणाची वाट न पाहतां

मृत्युलोक जिंकतात. कारण ब्रह्म हें निर्दोष व सम आहे. म्हणून साम्यबुद्धीचे पुरुष नेहमींच ब्रह्माच्या ठायीं स्थित म्हणजे येथल्या येथेंच ब्रह्मभूत झालेले असतात.

अध्याय ६:––मनुष्यानें आपण होऊन आपला उद्धार करावा. ज्यानें आपणच आपल्याला जिंकलें तो आपल्या स्वतःचा बंधु होतो, पण जो आपल्याला ओळखीत नाहीं त्याचें तो स्वतःच शत्रूप्रमाणें वैर करतो. मी परमेश्वर परमात्मा सर्व ठिकाणीं आहें असें जो पहातो, आणि माझ्या ठायीं सर्व अशी ज्याची दृष्टि झाली, त्याला मी कधीं अंतरत नाहीं. आणि तोहि मला कधीं अंतरत नाहीं. पूर्वजन्माच्या अभ्यासानेंच मनुष्य स्वतःची इच्छा नसली तरी पूर्ण सिद्धीकडे ओढला जातो. पूर्वजन्मांतल्या बुद्धिसंस्कारानें मनुष्य अधिक योगसिद्धि मिळविण्याचा प्रयत्न करतो. प्रयत्नानें उद्योग करतां करतां पापापासून शुद्ध होणारा कर्मयोगी अनेक जन्मांनंतर सिद्धि पावून अखेर उत्तम गतीला पोहोंचतो. तपस्वी लोकांपेक्षां कर्मयोगी श्रेष्ठ, तसेंच ज्ञानी पुरुषापेक्षां व कर्मठापेक्षांहि कर्मयोगी श्रेष्ठ. तथापि सर्व कर्मयोग्यांमध्येंहि जो माझ्या ठिकाणीं अंतःकरण ठेवून श्रद्धेनें मला भजतो, त्यालाच मी सर्वांत उत्तम सिद्ध कर्मयोगी समजतों.

अध्याय ७:––पृथ्वी, पाणी, अग्नि, वायु, आकाश, मन, बुद्धि, आणि अहंकार मिळून आठ प्रकारें विभागलेली ही माझी प्रकृति आहे. ही अपरा म्हणजे खालच्या प्रतीची प्रकृति झाली. पण याशिवाय जिनें या जगाचें धारण होतें अशी परा म्हणजे श्रेष्ठ प्रतीची जीवस्वरूपी माझी दुसरी प्रकृति आहे. या दोहोंपासून सर्व भूतें उत्पन्न होतात. मीच सर्व जगताचें प्रभव म्हणजे मूळ व प्रलय म्हणजे शेवट आहें. माझ्याहून पलीकडचें दुसरें कांहींहि नाहीं. दोऱ्यांत अनेक मणि ओवावे त्याप्रमाणें माझ्या ठायीं हें सर्व ओवलेलें आहे. जे कांहीं सात्त्विक व जे कांहीं राजस किंवा तामस भाव म्हणजे पदार्थ आहेत ते सर्व माझ्यापासून आहेत. पण ते माझ्यांत आहेत, मी त्यांच्यांत नाहीं. त्रिगुणात्मक भावांनीं म्हणजे पदार्थांनीं मोहित होऊन त्यांच्या पलीकडचा निर्गुण असा जो मी अव्यय परमेश्वर त्याला हें सर्व जग जाणत नाहीं. गुणात्मक अशी ही माझी दिव्य माया दुस्तर आहे. म्हणून जे मलाच शरण येतात ते या मायेला तरून जातात. मूढ लोक माझें श्रेष्ठ

उत्तमोत्तम आणि अव्यय रूप न जाणतां अव्यक्त अशा मला व्यक्त झालेला मानितात. मी आपल्या योगरूप मायेनें आच्छादित असल्यामुळें सर्वांना स्वस्वरूपानें प्रकट दिसत नाहीं. मी अज व अव्यय आहें हें मूढ लोक जाणीत नाहींत. भूत, वर्तमान व भविष्य, व सर्व भूतें म्हणजे प्राणी, मी जाणतों. पण मला कोणी जाणीत नाहीं. अधिभूत, अधिदैव, व अधियज्ञ यांच्यासह, म्हणजे हें सर्व मीच आहें अशा प्रकारें, मला जे जाणतात ते युक्तचित्त असल्यामुळें मरणसमयीं देखील मला जाणतात.

अध्याय ८:––सर्वांहून परम असें जें अक्षर म्हणजे कधींही नाश न पावणारें तत्त्व तें ब्रह्म, व प्रत्येक वस्तूचा जो स्वतःचा मूळ भाव (स्व–भाव) त्यास अध्यात्म असें म्हणतात. अक्षरब्रह्मापासून भूतमात्रादि चराचर पदार्थांची उत्पत्ति करणारा जो विसर्ग म्हणजे सृष्टिव्यापार त्याचें नांव कर्म. उत्पन्न झालेल्या सर्व भूतांची क्षर म्हणजे नामरूपात्मक किंवा नाशिवंत अशी जी स्थिति तें अधिभूत; आणि या पदार्थांत जो पुरुष म्हणजे सचेतन अधिष्ठाता तो अधिदैवत. ज्याला अधियज्ञ म्हणजे सर्व यज्ञांचा अधिपति म्हणतात तो मीच या देहाच्या ठायीं (अधिदेह) आहें. आणि जो अंतकाळीं माझेंच स्मरण करीत देह सोडतो तो माझ्या स्वरूपाला येऊन पोंचतो, यांत संशय नाहीं. सदा म्हणजे जन्मभर त्यांतच रंगून गेल्यामुळें मनुष्य ज्या ज्या भावाचें स्मरण करीत अखेरीस देह सोडतो, त्या त्याच भावाला तो पुढें जाऊन पोंहोंचतो. हा ब्रह्मदेवाचा दिवस सुरू झाला म्हणजे अव्यक्तापासून सर्व व्यक्त पदार्थ निर्माण होतात, आणि रात्र सुरू झाली म्हणजे त्याच पूर्वोक्त अव्यक्तांत लय पावतात. भूतांचा तोच हा समुदाय. याप्रमाणें पुनःपुनः जन्मून अवश होत्साता म्हणजे स्वतः इच्छा असो वा नसो (यंत्रांत घातल्याप्रमाणें) रात्र सुरू झाली कीं लय पावतो, आणि दिवस सुरू झाला कीं पुन्हां जन्मतो. पण या वर सांगितलेल्या व्यक्तापलीकडचा दुसरा सनातन, अव्यक्त पदार्थ सर्व भूतें नाहींशीं झालीं तरी नाहींसा होत नाहीं. त्याच्या आंत सर्व भूतें आहेत व त्यानें हें सर्व विस्तारिलें किंवा व्यापिलें आहे.

अध्याय ९:––मीं आपल्या अव्यक्त स्वरूपानें हें सर्व जग विस्तारिलें किंवा व्यापिलें आहे. माझ्या ठायीं सर्व भूतें आहेत, मी त्यांच्या ठायीं नाहीं. माझ्या ठायीं सर्व भूतेंहि नाहींत. भूतें उत्पन्न करणारा माझा आत्मा भूतें

धारण करूनहि पुन्हां भूतांत नाहीं. सर्वत्र वावरणारा महान् वायु ज्याप्रमाणें सर्वदा आकाशाच्या ठायीं, त्याप्रमाणें सर्व भूतें माझ्या ठायीं आहेत. कल्पांतीं सर्व भूतें माझ्या प्रकृतीस येऊन मिळतात आणि कल्पारंभीं मीच त्यांना पुन्हां निर्माण करितों. मी आपल्या प्रकृतीला हातीं धरून, त्या प्रकृतीच्या ताब्यांत गेल्यानें परतंत्र झालेला, हा भूतसमुदाय पुनःपुनः निर्माण करितों. मी अध्यक्ष होऊन प्रकृतीकडून सर्व चराचर सृष्टि प्रसवितों. या कारणामुळें जगाची ही घडामोड चाललेली आहे. श्रौत यज्ञ, स्मार्त यज्ञ, स्वधा, औषध, अन्न, मंत्र, अग्नि, आहुति हीं सर्व मीच आहें.

अध्याय १०:—जी जी वस्तु वैभव लक्ष्मी किंवा प्रभाव यांनीं युक्त आहे, ती ती माझ्या तेजाच्या अंशापासून झाली. मी आपल्या एकाच अंशानें हें सर्व जग व्यापून राहिलों आहें.

अध्याय १३:—या शरीरालाच क्षेत्र असें म्हटलें आहे. हें शरीर जो जाणतो तो क्षेत्रज्ञ होय. सर्व क्षेत्रांमध्यें क्षेत्रज्ञसुद्धां मीच आहें. क्षेत्र व क्षेत्रज्ञ यांचें जें ज्ञान तेंच माझें (परमेश्वराचें) ज्ञान. स्थूल पंचमहाभूतें, अहंकार, बुद्धि (महान्), अव्यक्त (प्रकृति), दहा सूक्ष्म इंद्रियें, मन, पंचेंद्रियांचे पांच विषय, इच्छा, द्वेष, सुख, दुःख, संघात, चेतना (प्राणादिकांचा व्यक्त व्यापार) आणि धृति (धैर्य), या (एकतीस) तत्त्वांच्या समुदायाला साविकार क्षेत्र असें म्हणतात. जें जाणिल्यानें अमृत म्हणजे मोक्ष मिळतो, तें अनादि, सर्वांपलीकडचें, ब्रह्म होय. त्याला सत् म्हणत नाहींत आणि असत्‌हि म्हणत नाहींत. त्याला सर्व बाजूंनीं इंद्रियें असून तेंच या लोकीं सर्व व्यापून राहिलें आहे. त्यांत सर्व इंद्रियांच्या गुणांचा आभास होणारा असून त्याला कोणतेंच इंद्रिय नाहीं. तें सर्वांपासून बेगळें असूनहि सर्वांचें धारण करणारें आणि निर्गुण असूनहि गुणांचा उपभोग घेणारें आहे. तें सर्व भूतांच्या आंत व बाहेरहि आहे. अचर आहे, चरहि आहे. सूक्ष्म, अविज्ञेय, दूर असून जवळ, तत्त्वतः अविभक्त पण जणूं काय नानात्वानें विभागून राहिलेलें, भूतांना धारण करणारें, ग्रासणारें, उत्पन्न करणारें आहे. तेजाचें तेज, ज्ञेय, ज्ञानगम्य, व सर्वांच्या हृदयांत अधिष्ठित झालेलें आहे. प्रकृति व पुरुष हीं दोन्ही अनादि आहेत. विकार व गुण हे सर्व प्रकृतीपासून उद्भवतात. कार्य म्हणजे देह, कारण म्हणजे इंद्रियें, यांच्या कर्तृत्वाला

प्रकृति कारण आहे, आणि स्वतः कर्ता नसूनहि सुखदुःखांचा उपभोग घेण्याला क्षेत्रज्ञ पुरुष कारण आहे. प्रकृतींत पुरुष अधिष्ठित झाला म्हणजे प्रकृतीच्या गुणांचा उपभोग तो घेतो. आणि प्रकृतीच्या गुणांचा हा संयोग बऱ्या वाईट योनींत जन्म घेण्यास पुरुषाला कारण होतो. हा जो प्रकृतीच्या गुणांचा उपद्रष्टा म्हणजे जवळ बसून पहाणारा, अनुमोदन देणारा, प्रकृतीच्या गुणांत भर घालणारा, आणि उपभोग घेणारा त्यासच या देहांतलि परम पुरुष महेश्वर आणि परमात्मा असें म्हणतात. पुरुष निर्गुण, आणि प्रकृतिच काय ती सगुण आहे हें जो जाणतो, तो कसाहि वागत असला तरी त्याला पुनर्जन्म घडत नाहीं. स्थावर किंवा जंगम कोणतीहि वस्तु निर्माण होते ती क्षेत्र व क्षेत्रज्ञ यांच्या संयोगापासून होते. सर्व भूतांतील पृथक्त्व व नानात्व एकत्वानें दिसूं लागेल, आणि या एकत्वापासूनच सर्व विस्तार झाला आहे असें दिसूं लागेल, तेव्हां ब्रह्म प्राप्त होईल. परमात्मा शरीरांत राहूनहि कांहीं करीत नाहीं त्याला कोणत्याहि कर्माचा बंध किंवा लेप लागत नाहीं. क्षेत्रज्ञ हा सर्व क्षेत्राला प्रकाशित करीत असतो.

अध्याय १४:—प्रकृति ही योनी. तिजमध्यें गर्भ ठेवणारा, त्यापासून सर्व भूतें उत्पन्न करणारा, बीजदाता पिता मीच आहें. प्रकृतीपासून उत्पन्न झालेले सत्त्व, रज, तम हे गुण देहांत रहाणाऱ्या अव्ययाला म्हणजे निर्विकार आत्म्याला देहांत बांधून टाकितात. मीच अमृत व अव्यय ब्रह्माचें शाश्वतधर्माचें अत्यंत सुखाचें अखेरचें स्थान आहें. माझाच सनातन अंश जीवलोकीं जीव होऊन प्रकृतींत असणारीं मनासह सहा इंद्रियें आपल्याकडे ओढून घेतो. (त्यालाच लिंगशरीर असें म्हणतात.) या ईश्वराला म्हणजे जीवाला जेव्हां स्थूल शरीर प्राप्त होतें आणि जेव्हां तो स्थूल शरीरांतून निघून जातो तेव्हां तो मन व पंचेंद्रियें बरोबर घेऊन जातो. या लोकीं क्षर आणि अक्षर हे दोन पुरुष आहेत. क्षर म्हणजे सर्व नाशिवंत भूतें आणि अक्षर म्हणजे कूटस्थ सर्व भूतांच्या मुळाशीं असणारें अव्यक्त प्रकृतितत्त्व होय; परंतु जो उत्तम पुरुष तो या दोहोंहून भिन्न आहे. त्याला परमात्मा पुरुषोत्तम म्हणतात.

गीतेंतील तत्त्वज्ञानाचा विचार केल्यावर महाभारतांतील तत्त्वज्ञानाचा वेगळा विचार करण्याचें कारण नाहीं. एक तर गीता हीच मुळीं महाभारतांत समाविष्ट आहे. तेव्हां जें गीतेंतील तत्त्वज्ञान तेंच महाभारतांतलें तत्त्वज्ञान असें

म्हणणें ओघानेंच प्राप्त होतें. पण कोणी गीतेच्या महत्त्वामुळें ती मूळच्या महाभारतांत नव्हती असें म्हणूं पाहतो, तर दुसरा कोणी महाभारताच्या दृष्टीनें गीता वेगळी काढूं पाहतो. या दोघांचीं कारणें वेगळीं असलीं तरी त्यांचें प्रमेय एकच, म्हणजे गीता ही महाभारतापासून वेगळी आहे हें होय. मग तिला प्रक्षिप्त हें नांव द्या किंवा न द्या. पण गीतेंतील तत्त्वज्ञानाचा विचार केल्यावर महाभारतांतील म्हणून तत्त्वज्ञानाचा विचार वेगळा न करण्याचें दुसरें कारण असें कीं, गीतेंत आणि गीतेव्यतिरिक्त महाभारतांत, महत्त्वाचे शब्द इतकेंच नव्हे तर कांहीं श्लोकार्ध किंवा सबंध श्लोकहि एकसारखेच सापडतात. लो० टिळकांनीं गीतेच्या बहिरंगपरीक्षणांत याविषयीं सुमारें तीस उदाहरणें काढून दिलीं आहेत. त्यांतील निम्मीं एकट्या शांतिपर्वांतील आहेत व कांहीं इतर पर्वांतील आहेत. हें सादृश्य नुसतें शब्दसादृश्य नसून अर्थसादृश्यहि आहे. गीतेंतील मुख्य विषय तत्त्वज्ञान असें म्हटलें म्हणजे तें सादृश्य तत्त्वज्ञानाचेंहि आहे असें म्हणतां येतें. आणि गीता व महाभारत यांचा कर्ता एकच ही उपपत्ति मान्य केली म्हणजे वरील अनुमानाला अधिक बळकटीच येते. गीतेखेरीज शांतिपर्व, सनत् सुजातीय, अनुगीता, भीष्मपर्व, इत्यादि इतर प्रकरणांत तत्त्वज्ञानाचीं बीजें पेरलेलीं आहेत. तथापि गीतेंत तत्त्वज्ञानाचा विषय हा जितका एकत्रित, सुसंगत, व ठाशीव असा आढळतो तसा तो या इतर प्रकरणांत आढळत नाहीं. या इतर प्रकरणांत धर्मतत्त्वांची चर्चा जितकी आहे तितकी आत्म व अनात्म या विषयांची चर्चा नाहीं.

भारतीय आर्य पंचमहाभूतें मानीत. तत्कालीन परराष्ट्रीय लोक पृथ्वी, जल, वायु आणि अग्नि हीं चारच मानीत. भारतीय आर्यांनीं आकाश हें पांचवें तत्त्व मानलें. इतर चार तत्त्वें आकाशापासून झालीं व खुद्द आकाश हें परब्रह्मापासून निघालें या मताला अर्थात् उपनिषदांपासूनच्या पूर्व परंपरेचा आधार होता. शब्द हा आकाशाचा धर्म, आणि तो धर्म जाणणारें इंद्रिय श्रोत्रेंद्रिय होय. पंचमहाभूतें, पंचेंद्रियें व पंचगुण म्हणजे शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गंध, अशी सांखळी हा तत्त्वज्ञानाचा पाया होय. शांतिपर्वांत पंचशिख व जनक यांच्या संवादांत नास्तिक तत्त्वज्ञानाचा उल्लेख व खंडन दोन्हीहि आहेत. त्या खंडनांत हें मत प्रतिपादिलें आहे कीं, चैतन्य हें जड

शरीरापासून उत्पन्न होत नाहीं. तें कांहीं तरी निराळें तत्त्व आहे. भारतांत आत्मा हा अमर असल्याचा सिद्धांत प्रतिपादला आहे; व या बाबतींत " आत्मा हा नित्य मरणारा आहे व नित्य जन्मणारा आहे " या मताचें खंडन केलें आहे. सांख्य, पातंजल, बौद्ध, जैन, वेदांत वगैरे निरनिराळ्या तत्त्वज्ञानांतील अग्राह्य वाटणारीं मतें काढून टाकून, भारतकारानें ग्राह्य मतांचा समन्वय भारतांत केला आहे, तो कांहीं प्रत्यक्ष तर कांहीं अप्रत्यक्ष केला आहे. जनक–पंचशिखसंवादांत बौद्धमताचें अप्रत्यक्ष खंडन आहे. तेथें असें म्हटलें आहे कीं, " कांहीं लोक असें मानतात कीं, आत्मा हा अविद्यासंस्कारादि अठरा पदार्थांचा संघात आहे; व तोच संघात नष्ट होतो व पुन्हा जन्म घेतो. " भारत हें सर्व मिळून वेदप्रमाण मानणारें एक आस्तिकदर्शनच म्हणतां येईल. भारतकार श्रुति हेंच अग्रप्रमाण मानतो. जेथें श्रुति भिन्न असतील तेथें महाजनांचें आचरण हेंच खरें प्रमाण असें वनपर्वांत आलेलें आहे. तथापि, त्यावरून श्रुतिप्रामाण्य नाहीं असें होत नाहीं. याशिवाय, पुराण, इतिहास, आगम, अनुमान, प्रत्यक्ष, उपमान हीं प्रमाणेंहि भारतीय तत्त्वज्ञानांत मान्य केलेलीं आहेत. केवळ शब्दप्रमाणावर भिस्त ठेवलेली नाहीं. बुद्धानें ईश्वर आहे असें मानलें नाहीं, नाहीं असें मानिलें नाहीं; कपिल हा ईश्वर मानणार नव्हता; कारण त्याच्या मतें प्रकृति या जड तत्त्वापासून पुरुषाच्या कारणानें सृष्टि उत्पन्न होते. परंतु महाभारतीय तत्त्वज्ञानांत असें प्रतिपादिलें आहे कीं, सृष्टि ही परमेश्वरापासून उत्पन्न होते, परमेश्वराच्या ठिकाणीं राहते, आणि शेवटीं परमेश्वरांतच लय पावते. सृष्टि आणि तिचा कर्ता, जग आणि ईश्वर, प्रकृति आणि पुरुष, हीं भिन्न नाहींत हा म्हणजे अद्वैताचा सिद्धांत भारतांत आढळतो. पंचवीस तत्त्वें मानणारें सांख्यमत भारतकालीं प्रस्थापित झालें होतें. म्हणून त्याचा उल्लेख भारतांत आदरबुद्धीनें केलेला असून, त्याचा व वेदांतमताचा समन्वय करण्याचाहि प्रयत्न केलेला आढळतो. हा समन्वय करण्याकरितां सांख्यांचीं पंचवीसच्या पंचवीस तत्त्वें मानून शिवाय परमेश्वर हा सव्विसावा वेगळा मानला आहे. महाभारतांतील तत्त्वज्ञानामध्यें सांख्यांचे तीन गुण मान्य केलेले आहेत, व या बाबतींत भारताची मजल उपनिषदांच्या पुढें गेलेली आहे. (चिं. वि. वैद्यकृत भा० उपसंहार.)

असो; वेद व उपनिषदें यांनंतर लगेच भगवद्गीतेचा क्रम येतो. गीतेला कोणी उपनिषद् असें म्हणतात, तर कोणी स्मृति असें म्हणतात. परंतु तिला यांपैकीं कोणत्याहि नांवानें संबोधिलें तरी तिचें महत्त्व बदलत नाहीं. उपनिषदें, ब्रह्मसूत्रें यांच्या बरोबरीनें गीतेचें स्थान प्रस्थानत्रयींत आहे. प्रामाण्याच्या दृष्टीनें ती उपनिषदांच्या बरोबरीची ठरते, व हिंदु लोकांकडून ती स्मृतीपेक्षांहि अधिक धर्ममार्गदर्शक अशी समजली जाते. महाभारतामध्यें गीता ही अमुक एका प्रसंगीं म्हणजे युद्धाच्या वेळीं, श्रीकृष्णांनीं अर्जुनाला सांगितली, असें तिचें आद्यंत स्वरूप तर आहेच; परंतु मधल्या कांहीं अध्यायांतूनहि युद्धाचा संबंध येत असून ' तूं युद्ध कर, मागें घेऊं नको ' असा उपदेश तींत आहे. तथापि, कित्येकांच्या मतें गीतेंतील मुख्य भाग मूळांत स्वतंत्र रीतीनें व धर्मच सांगण्याकरितां लिहिलेला, आणि महाभारताच्या हल्लींच्या मोठ्या व वाढविलेल्या आवृत्तीच्या पूर्वींच्या काळचा आहे. त्याचा उपयोग मोठ्या महाभारताच्या संपादकानें आपली आवृत्ति सजविण्याकरितां करून घेतला आहे. परंतु हें कसेंहि मानलें तरी, तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें उपनिषदांनंतर तर, व पुढें निरनिराळ्या दर्शनांची बांधणी सूत्ररूपानें होण्यापूर्वीं, भगवद्गीता हा मधला टप्पा असा लागतो कीं, त्याठिकाणीं हिंदुतत्त्वज्ञानाच्या सर्व पद्धतींतील प्रतिनिधि मुक्कामाला आलेले भेटतात. यांतील कांहीं उपनिषदांकडून दर्शनसूत्रांकडे व कांहीं दर्शनसूत्रांकडून उपनिषदांकडे प्रवास करणारे असतात. शिवाय हा मुक्काम वैदिक तत्त्वज्ञानाच्या राजरस्त्यावरील जवळ जवळ शेवटचा असून, तेथूनच निरनिराळ्या मार्गांनीं या मुक्कामावर जमलेले बहुतेक लोक पसार होतात.

खुद्द महाभारतांत युद्धपूर्वींची जशी गीता, तसेंच युद्धानंतरचें शांतिपर्व हेंहि तत्त्वज्ञानाचें एक भांडारच समजलें जातें. परंतु एकाच व्यापाऱ्याचीं दोन दुकानें असून एक घाऊक विक्रीचें व दुसरें किरकोळ विक्रीचें असावें, त्याप्रमाणें भगवद्गीता हें मोठें वस्तुभांडार व शांतिपर्व आणि इतर तशींच एक-दोन आहेत तीं छोटीं भांडारें अशीं दिसतात. पण गीता हें घाऊक विक्रीचें भांडार किंवा वखार असली तरी तींत माल एकाच प्रकारचा ठेवलेला आहे असें नाहीं. सर्व प्रकारचा आहे. किरकोळ विक्रीच्या दुकानावरचा मुनीम हा फक्त आपल्या दुकानाबद्दल जबाबदार असतो, व आपल्या दुकानाचा तेवढा

अभिमान धरतो. परंतु या घाऊक बिक्रीच्या दुकानांत वखारीलगत गादीवर बसून व्यवहार करणारा हा कोणी मुनीम नसून मालकच आहे. तो निरनिराळ्या शाखांच्या दुकानांना माल पुरवितो, व या सर्व दुकानांचा सारखाच अभिमान धरतो, असेंहि म्हणतां येईल.

सकृद्दर्शनीं भगवद्गीता ही केवळ प्रवृत्तिपर दिसते यांत शंका नाहीं. कारण तिचे आद्यंत व मध्यहि हे घेतले तर ते, एका महाभारतीय क्षत्रिय वीराला, त्याचें जें युद्धरूपी नियत व अवश्य कर्म तें करण्याचा उपदेश करून त्याकडे यशस्वीरीतीनें शेवटीं प्रवृत्त करीत आहेत आणि गीतेचा अशाच रीतीनें विचार केला तर तिच्यांतील मुख्य सिद्धांत कर्मयोगपर असा ठरतो, आणि इतर सिद्धांतांना अर्थवादाचें स्वरूप सहजच येतें. परंतु गीतेच्या अंतरंगाची रचना, एका चित्रांत तीन चित्रें अशा प्रकारची जी तसबीर मुद्दाम केलेली असते, तिच्यासारखी आहे. एका चित्रांत तीन चित्रें याचा प्रकार असा असतो. समोरून चित्र पाहिलें तर तें, समजा, श्रीकृष्णाचें असतें. तें अखंड असतें. फाडलेलें नसतें. पण त्याच्या अंगावर दुसरीं दोन म्हणजे, समजा, राम व शंकर यांचीं चित्रें सारखे उभे तुकडे करून अशारीतीनें बसविलेलीं असतात कीं, अगदीं उजवीकडे वळून पाहावें तों कृष्ण व शंकर न दिसतां फक्त रामाचें चित्र दिसेल, आणि अगदीं डावीकडे जाऊन पाहिलें तर राम व कृष्ण न दिसतां फक्त शंकराचेंच दर्शन होईल. परंतु या तीन चित्रांना मिळून एकच नांव कोणतें तरी द्यावें लागतें. तीन नांवांनीं एकच चित्र उल्लेखितां येत नाहीं. म्हणून चित्र बनविणारा या संयुक्त चित्राला ' त्रिमूर्ति ' असें नांव देतो, एकट्या कृष्णाचें किंवा रामाचें किंवा शंकराचें नांव देत नाहीं. हेतु हा कीं, खरोखरच तीन वेगळ्या देवतांचें दर्शन त्यांत होण्यासारखें असल्यामुळें एकाचेंच नांव घेऊन आपण पक्षपात कां करा ? शिवाय त्रिमूर्ति असें म्हटल्यानें चित्राचें वर्णन जें खरें तेंच अक्षरशः होतें. आतां एकाच ठिकाणीं उभें राहून पाहणाराला एकाच वेळीं तिन्ही देवतांचें दर्शन घडणार नाहीं. पण त्याचा दृष्टिकोण जसा फिरेल त्याप्रमाणें त्याला कृष्ण, राम, शंकर यांपैकीं हवें त्या देवतेचें दर्शन त्याच चित्रांत होऊं शकेल. त्याप्रमाणें भगवद्गीता हें या सातशें श्लोकांच्या प्रबंधाचें नांव मोठ्या सोयीचें आहे.

प्रकरणाच्या अनुसंधानानें या प्रबंधांत कर्मयोग सांगितलेला असला तरी,

सबंधच प्रबंधाला कर्मयोग हें नांव महाभारताच्या संपादकानेंहि स्वतः दिलेलें नाहीं. प्रचलित नांव खालीलप्रमाणें आहे:— " श्रीमत् भगवंतानें गायिलेल्या उपनिषदांतील ब्रह्मविद्येपैकीं योगशास्त्र " हेंच वर्णन गीतेंतील अठराहि अध्यायांच्या शेवटीं लिहिलेलें आहे. मात्र प्रत्येक अध्यायांतील विशिष्ट विषय लक्षांत यावा म्हणून योगशब्दान्त अशीं निरनिराळीं नांवें देऊन अध्यायांच्या शेवटीं मिळून अनुक्रमणिका सांगितली आहे. ' भगवद्गीता ' या शब्दानें गीतेचा कर्ता प्रणेता कोण हें समजतें. ' उपनिषद् ' हें नांव देणारानें गीतेचें वैदिक दृष्ट्या प्रामाण्य सांगितलें आहे. ' ब्रह्मविद्या ' या शब्दानें तिचें तात्त्विक स्वरूप व ' योगशास्त्र ' या शब्दानें तिचें व्यावहारिक स्वरूप सांगण्याचा, हें नांव देणाराचा, हेतु असला पाहिजे. म्हणून प्रसंगानुसंधानानें गीता ही जरी प्रवृत्तिपर असली तरी, सामग्र्यानें पाहिलें असतां, सर्व गीताग्रंथांत मिळून ' ब्रह्मविद्यान्तर्गत योगशास्त्र ' हा विषय सांगण्याचाच हेतु दिसतो. त्यांत ज्ञान किंवा कर्म, निवृत्ति, किंवा प्रवृत्ति यांपैकीं अमुक एकाचविषयीं पक्षपात दाखविण्याचा भगवंताचा म्हणजे महाभारतकाराचा खरा हेतु नसावा. तसेंच कापिल सांख्य किंवा पातंजल योग किंवा कर्मयोग किंवा भक्तियोग यांपैकीं अमुक एकाचें नांव घेऊन पक्षपात केल्याचा आरोप आपणावर येऊं नये अशीहि त्यानें खबरदारी घेतलेली उघड दिसते. कारण त्याच्या मनांतलें धोरणच असें असावें कीं, आलेल्या प्रसंगानें सांगावयाचेंच तर सर्वच तत्त्वज्ञान सांगावें—म्हणजे ब्रह्मविद्येचें अंतिम ध्येय काय, आणि तिची उपासना करण्याचे निरनिराळे सर्व मार्ग किंवा साधनें कोणतीं हें उदार मनानें सर्वांनाच सांगावें. त्या मार्गांपैकीं, प्रसंगानुरोधानें, अर्जुन हा क्षत्रिय म्हणून त्याला युद्धप्रवृत्ति ही उचित ठरली तरी, ब्रह्मविद्यासाधन इतरांना इतर प्रसंगीं इतर मार्गांनीं करितां येण्यासारखें आहे, म्हणून आपण त्यांतला कोणता मार्ग स्वीकारावा हें ज्याचें त्यानें विवेकबुद्धीनें ठरवावें. आपल्या आवडीचा म्हणून कोणीं एखादा मार्ग स्वीकारला म्हणजे त्या मार्गाविषयीं त्याच्या मनांत सहजच अभिमान उत्पन्न होतो. पण कोणता मार्ग पत्करावा याविषयीं निश्चय करण्याचा अधिकार गीतेनें ज्याचा त्याला दिला, त्याचप्रमाणें त्याविषयीं अभिमान बाळगण्याची जबाबदारीहि त्याजवरच ठेविली.

अशा रीतीनें ध्येयाची एकात्मता, साधनमार्गाचें वैचित्र्य, व त्यासंबंधानें पूर्ण विवेकस्वातंत्र्य हें संयुक्तलक्षण भगवद्गीतेचें आहे असें कोणीहि म्हणेल.

अशा रीतीनें सांगितलेल्या विविध साधनमार्गांत ज्याला विरोध दिसतो त्याला सहजच असें म्हणावेंसें वाटेल कीं, गीतेनें आधीं त्यांचा विरोध सांगून मग समन्वय केला आहे. पण खरोखर पाहतां गीतेंत सांगितलेले साधनमार्ग हे तत्त्वतः विरोधी अशा जाणीवेनें सांगितलेले दिसत नाहींत. म्हणून समन्वयाचीहि तेथें प्राप्ति नाहीं. साधनमार्गाचें भिन्नत्व हें केवळ मुमुक्षु मनुष्यमात्राच्या अधिकारभेदावर आणि रुचिभेदावर दृष्टि देऊन सांगितलेलें आहे. म्हणून गीतेला समन्वय करणारी म्हणण्यापेक्षां संकलन करणारी किंवा संग्रह करणारी असें म्हटलें असतां अधिक यथार्थ होईल. अधिकारभेदानें एक मनुष्य दुसऱ्या मनुष्याहून वेगळा ठरतो; पण केवळ तेवढ्यामुळें त्यांचे मोक्षमार्ग परस्परविरोधीच असतात असें होत नाहीं. एका मुक्कामाला जाण्याला चार वेगवेगळ्या वाटा आहेत म्हणून सांगितलें तर त्यांत, त्यांपैकीं अमुक एका वाटेविषयीं पक्षपात केला असें म्हणतां येतच नाहीं. किंवा चार वेगळ्या वाटा प्रथम चार बाजूंना जाऊन मग पुढें मिळणाऱ्या असल्या तरी विरोधी ठरत नाहींत. म्हणून त्यांचा समन्वयहि प्राप्त नाहीं. तसेंच " या चार वाटा परस्परपूरक अशा असून शेवटीं तरी त्यांतून एकच वाट निघून ती मुक्कामाला पोंचते " असाहि सांगणाराचा हेतु नसतो.

दुसरें एक उदाहरण घेतलें तर तें असें कीं, सूर्यकिरणांचें पृथक्करण केलें असतां त्यांत सात रंग निघतात. यांना परस्परविरोधी किंवा पूरक असें म्हणतां येत नाहीं. पण ते एकाच तेजापासून निघतात व शेवटीं एकाच तेजांत लय पावतात. येवढ्यावरून ' स्पेक्ट्रम् ' किंवा वर्णलेख हा विरोध-दर्शक किंवा समन्वयकारक असें न म्हणतां तो भिन्नता दाखवून फक्त संग्रह करणारा असेंच म्हणावें लागतें. भगवद्गीतेंत ज्ञान, कर्म, भक्ति व योग हे स्वतंत्र रीतीनें ध्येयाप्रत पोंचणारे मार्ग आहेत असें सांगितलें असल्याचा पुरावा हाच कीं, या प्रत्येक मार्गासंबंधानें स्तुति व शिफारस, अगदीं सारख्याच निश्चयानें व जोरानें, गीतेंत कोठें ना कोठें तरी केल्याचें आढळतें. एखाद्या वैद्यक ग्रंथांत ज्याप्रमाणें निरनिराळे रोग सांगून त्या त्या रोगाला योग्य असें एकेक औषध व अनुपान सांगितलें असावें, तथापि अंतिम ध्येय

आरोग्यसंपादन हेंच डोळ्यांपुढें ठेवलेलें असावें, असें आढळतें, तसाच कांहींसा प्रकार गीतेंतहि आढळेल. आणि रोगाविषयीं निदान झालें म्हणजे मग तें औषध त्या रोगाला योग्य असा अभिप्राय व्यक्त केला असला तरी, निरपेक्ष दृष्टीनें किंवा परमार्थतः, तें औषध इतर कोणत्याहि औषधापेक्षां केव्हांहि अधिक चांगलें, म्हणजे तेंच एक सर्वोत्तम औषध, असें सांगितलें आहे असें समजावयाचें नाहीं. मोक्षप्राप्ति हा हेतु व ब्रह्मविद्या हा अखेरचा तत्साधक मार्ग असें यच्चयावत् मनुष्यमात्रासंबंधानें निश्चित झालें तरी, मुळांत त्रिगुण-मिश्रणाचें प्रमाण प्रत्येक मनुष्यांत वेगळें, त्यामुळें त्याचा स्वभाव वेगळा, व त्यामुळें त्याची पात्रता किंवा अधिकार वेगळा, ही गोष्ट गीतेंतील उपदेश-कानें गृहीत धेतलेली आहे, आणि ती अयोग्य आहे असें म्हणतां येत नाहीं. या बुद्धीनें, कोणताहि एक साधनमार्ग डोळ्यांपुढें असतां तो विशिष्ट अधि-काराच्या माणसालाच योग्य अशी विशेष जाणीव मिताक्षराकारानें प्रथम मनांत ठेविली आहे. आणि मगच प्रत्येक मार्गाची शिफारस तो 'सर्वोत्तम मार्ग' अशा केवळ झोकानें (पण खऱ्या पक्षपातानें नव्हे) सांगावयाचें म्हणून त्याचें गुणवर्णन जोरानें ठासून केलें आहे असें आढळतें.

गीतेंतील मुख्य तात्पर्य प्रसंगानुरोधानें जरी कर्मयोग सांगण्याचें आहे तरी महाभारतकारांनीं मुद्दाम, भारतग्रंथाच्या एकंदर पद्धतीप्रमाणें, ती सर्वसंग्रा-हक केली आहे. युद्धाच्या प्रसंगीं उपदेश करावयाचा तर त्यांत, विनाकारण मुख्य विषय सोडून, उपदेशाचा हा पाल्हाळ असा कोण कां करील? अशी शंका कोणी काढली तर त्याला उत्तर सोपें आहे. नुसता ऐतिहासिक प्रसं-गच घेतला तर, "रणक्षेत्रावर अर्जुनाला भ्रम होऊन त्यानें श्रीकृष्णाला युद्धाविषयीं नाराजी दर्शविली, पण कृष्णानें त्याला थोडक्यांत उत्तर देऊन वळणीवर आणलें" अशी कल्पना करितां येते व तीचि योग्य ठरेल. पण हें जें प्रत्यक्ष कृष्णार्जुनाचें संभाषण झालें असेल तें वेगळें, आणि त्या प्रसंगाचें कवीनें केलेलें वर्णन वेगळें! म्हणजे दोघांचा प्रकार वेगवेगळा असणार हें कोणीहि कबूल करील. मूळचें कृष्णार्जुनसंभाषण हें जसें अनुष्टुप् छंदांत न होतां अनिर्बंध गद्यांत तुटक अपूर्ण अशा वाक्यांनींहि झालें असेल, तसेंच तें संभाषण सातशें श्लोक भरतील इतकें मोठेंहि झालें नसेल. हा सातशें श्लोकां-इतका विस्तार, कवीनें मुख्य विषयाबरोबर अवांतर विषयांचा समावेश

केल्यानेंच, झालेला आहे. कल्पनेनें एखादें संभाषण कोणीं लिहूं लागला म्हणजे तें एका दृष्टीनें रेखीव व अनुक्रमबद्ध असें येतें—म्हणजे व्यवहारांत दिसून येणारा भाषणांचा परस्पर उच्छेद गोंधळ हे त्यांत येत नाहींत. पण त्याबरोबर तें पाल्हाळिकहि होतें हा नियमच आहे. शिवाय मूळचें भारत कसें असेल तें असो, पण ' महाभारत ' हें तरी पाल्हाळमय आहे, हें तें नुसतें वरवर चाळलें असतांहि दिसून येईल. प्रचंड ' टॉपिक बुक ' किंवा टिपण बही, किंबा ज्ञानकोश असेंच महाभारताचें स्वरूप आहे. अरेबियननाईटमध्यें किंवा पंचतंत्रामध्यें गोष्टींतून गोष्ट उत्पन्न करण्याची मौजेची रीत आपण पाहतों, त्याप्रमाणें महाभारतांत विषयांतून विषय उत्पन्न करून, ग्रंथ होईल तितका ज्ञानसमृद्ध व सर्वसंग्राहक करण्याची रीत ग्रंथकाराला आवडती, किंवा त्या काळची प्रचलित, म्हणून अनुसरलेली दिसते. एरवीं इतक्या कथा, उपकथा, संवाद त्यांत येणें शक्यच नाहीं. कारण मूळच्या कथासूत्राशीं त्यांतील पुष्कळांचा दुरून किंवा ओढूनताणूनहि संबंध जोडतां येत नाहीं. शिवाय महाभारताची मोठी आवृत्ति तयार होई-पर्यंत त्यांत अनेक विद्वानांचे हात, प्रेमानें व आदरबुद्धीनें कां होईनात, पण शिरलेले आहेत. बँकेमध्यें (सुरक्षिततेकरितां सेफकस्टडी म्हणून) लोक आपले जिन्नस नेऊन ठेवतात; किंवा घरच्या गौरीपुढें आरास करावयाची झाली म्हणजे घरांतील थोरांपासून लहान मुलांपर्यंत ज्या ज्या जवळ जो जो म्हणून शोभिवंत पदार्थ असेल तो तो त्या दिवशीं त्या मांडणावळींत दाखल व्हावयाचाच त्याप्रमाणें अनेकांनीं महाभारताची प्रत करून संग्रहीं ठेवतांना, किंवा अशा अनेक प्रतींवरून संपादक नवी आवृत्ति तयार करीत असतांना, त्यांनीं अवांतर अनेक ज्ञानविषय तींत घुसडून दिलेले असतील. अट काय ती इतकीच कीं, हे विषय मुख्य वृत्तामध्यें श्लोकबद्ध असे लिहिलेले असावे ! या ' प्रक्षेपां 'ची चाल सर्व देशांत पूर्वीच्या काळीं सारखीच होती. इलियड हा महाकाव्यग्रंथ, बायबल हा धर्मग्रंथ, हेहि असेच प्रक्षेपांनीं मोठे झाले आहेत. याचें कारण हें कीं, निरनिराळ्या मतवाद्यांना हे असले महाग्रंथ ' आपले ' असे वाटत असतात. आणि प्रतिनिधिरूपानें तरी आपण त्यांत नसावें हें त्यांना सहन होत नाहीं. म्हणून प्रक्षेप करण्याची बुद्धि होते. पण गीता ही अशा प्रक्षेपांनीं सातशें श्लोकांची झाली आहे असें मानण्याइतकीच

सयुक्तिक अशी दुसरी एक उपपत्ति आहे. ती ही कीं, स्वत: महाभारत-कारालाच गीता सर्वसंग्राहक व सर्वार्थसाधक करावी अशी कळकळीची इच्छा झाली असेल. आणि मुख्य धोरण, कथाप्रसंगाला जुळणारें म्हणून, जरी प्रवृत्तिपर कर्मयोगाचें ठेविलें, तरी अवांतर मोक्षमार्ग आहेत ते त्यामुळें अप्रत्यक्ष निंदित किंवा गौण ठरतील, आणि ते तसें ठरविण्याचा तर आपणाला अधिकार नाहीं, अशा जाणीवेनें महाभारतकारांनीं इतर मोक्षमार्गांचा समावेश सारख्याच आदरबुद्धीनें केला असेल अशीहि कल्पना चांगली बसते. गीतेचें प्रवृत्तिपर कर्मयोगोपदेशक स्वरूप मूळ ' कथाप्रसंगा 'नें अवश्य असलें तरी, ' ग्रंथप्रसंगा'नें इतर मोक्षमार्गांचा समावेश करण्याची सवड ग्रंथकाराला होती ती त्यानें साधली. आणि सर्व मोक्षमार्गांचें महत्त्व सारखें दिसावें, त्यांत तरतमभाव दिसूं नये, पक्षपाताची शंका येऊं नये, म्हणून कृष्णाच्या मुख्य उपदेशांतच त्यांचाहि समावेश केला ही उपपत्ति स्वाभाविक दिसते. गीतेंत एकदां सांगितलेल्या कर्मयोगाची पुनरुक्ति महाभारतांत अन्यत्र झालेली आहे. एवढ्यामुळें ती जशी महाभारताच्या ' एकहाती संपादकत्वा ' ला विरोधी नाहीं, तशीच एकाच गीतेंतील अनेक मोक्षमार्गांची शिफारस व संग्रह हा देखील त्या प्रकारच्या संपादकत्वाला विरोधी नाहीं असें म्हणणें योग्य ठरेल.

गीता हा ग्रंथ मुख्यत: मनुष्याचें कर्तव्य-अकर्तव्य यांचा निर्णय करून व्यक्तिधर्म व समाजधर्म शिकविणारा आहे. यामुळें त्यांतील ' तत्त्वज्ञान ' हें अमुख्य वाटतें. तथापि, तत्त्वज्ञानाच्या पार्श्वभूमिकेशिवाय नुसता नीतीचा उपदेश रंगत नाहीं व मनावर ठसत नाहीं. कोणाला अमुक एक कर, किंवा असें कर, म्हणून सांगितलें तर त्याची पहिली प्रवृत्ति 'कां ? काय म्हणून ?' असा प्रश्न विचारण्याची असते. आणि तें सांगितलें म्हणजे मग त्याचें समाधान होतें व तें काम तो करतो असा साधारण नियम आहे. या प्रश्नोत्तरांत प्रश्न विचारणारा हा आपण तर्कवश असल्याचा बहाण करितो, किंवा कबुली देतो. ' मला आप्तवचन पटत नाहीं,' आणि ' कारण सांगून तें मला पटलें तर मी पुढची शिफारस मान्य करीन कीं !' असा त्याच्या प्रश्नाचा गुप्त अर्थ असतो. आतां पुष्कळ वेळां तर्कप्रतिपादनाच्या देखाव्यानें प्रश्न विचारणारा फसतो व उत्तरांतील हेत्वाभास गिळतो. तथापि ' मी सयुक्तिक असेल

तेंच करणारा आहे,' अशा भावनादर्शनानें त्याचें समाधान होतें. कदाचित् त्याची बुद्धि खोल नसते, व कारण म्हणून त्याला कांहींहि सांगितलें तरी चालतें; परंतु "मी बुद्धिस्वातंत्र्यप्रिय आहें, मला माझ्या बुद्धीचा अभिमान आहे, मीं ती कोणाला विकलेली नाहीं, मला अमुक सयुक्तिक म्हणून पटलें म्हणूनच मीं तें केलें, " असें मनःसमाधान लाभावें येवढी तरी त्याची आकांक्षा असते. नुसता गुरुशिष्यसंबंध असेल, सेव्यसेवकभाव असेल, ज्येष्ठकनिष्ठाचा संबंध असेल, तर 'कां' हा प्रश्न सामान्यतः विचारला जाणार नाहीं. आणि रणांगणावर कृष्ण हा सेनापति व अर्जुन हा शिपाई असता, तर गीतेंतील प्रश्नोत्तरें झालींच नसतीं. पण कृष्ण हा अर्जुनाचा सखा ! कृष्ण हा देव असला तरी मित्रत्वाच्या नात्यानें वागण्याचा हक्क त्यानें अर्जुनाला—या लोकोत्तर भक्ताला—कायमचा दिलेला होता ! शिवाय रणांगणावर कृष्ण हा सारथि व अर्जुन हा रथी असेंच लष्करी नातें होतें. आपण करतों आहों यांत कांहीं तरी चुकतें आहे अशी शंका अर्जुनाच्या मनांतच परस्पर उत्पन्न झालेली. तो रणांगणावर आला तो आत्मस्फूर्तीनें आला होता, कृष्णाच्या आज्ञेनें किंवा सांगीनें आला नव्हता. यामुळें युद्ध न करण्याचा बेत त्यानें प्रकट केल्यावर आज्ञा देण्यापेक्षां विशेष रीतीनें त्याची समजूत घालणें कृष्णाला प्राप्त झालें. म्हणून तत्त्वज्ञानाचा अवलंब करावा लागला. कर्तव्याचरण हें बंदुकीच्या गोळीसारखें आहे. गोळींत शक्ति उत्पन्न होते ती स्वतः तिची नसून तिच्या मागें होणाऱ्या दारूच्या स्फोटाची असते. दारू सरदलेली असली तर स्फोट होत नाहीं व गोळी जागची हालतहि नाहीं. त्याचप्रमाणें तत्त्वज्ञान हें ढिलें पडलें तर आचरणाची उडी मनुष्य घेत नाहीं. गीतेंतील तत्त्वज्ञानाच्या भूमिकेची उपपत्तिहि अशीच आहे. "हातांतल्या धनुष्यावर बाण लावून सोड" इतकें साधें सांगावयाचें होतें, तरी धनुष्य पडलें अर्जुनासारख्या ज्ञानी वीराच्या हातांत ! म्हणून कृष्णाला गहन तत्त्वज्ञानाच्या मुळाशीं हात घालून तें पुढें आणून अर्जुनाला सांगावें लागलें, अशी जी कल्पना करून महाभारतकारानें गीता सजविली आहे ती योग्यच आहे. गीतेंत सांगितलेली नीति विशिष्ट प्रकारच्या कर्तव्याला उद्देशून आहे; ती एखाद्या स्वतंत्र नीतिग्रंथांत किंवा स्मृतिग्रंथांत सांगावी त्याप्रमाणें सर्वसामान्य नाहीं. केवळ नीतिविषयांत उत्पन्न होणाऱ्या इतर अनेक प्रश्नांचा गीतेंत विचारहि नाहीं; पण

ज्या एका प्रश्नावर गीतेंत उत्तर आहे तो अगदीं मूलग्राही—स्वकीयांचाच प्राण घेण्याचा—आहे. यामुळें " तूं मारलेंस तरी तें मारलें असें नव्हे, आणि तो कोणी मेला तरी तो मेला असें नव्हे " या दोन, म्हणजे बरोबर पूर्व-पश्चिम इतकें अंतर व विरोध असणाऱ्या—परस्परप्रतिसिद्धांतांचा समन्वय करून दाखवील इतकें मूलग्राहि ज्ञान कृष्णाला सांगावें लागलें. आणि प्राण व आत्मा यांचें ज्ञान सांगणें याहून तत्त्वज्ञान आणखी वेगळें तें काय असतें?

हें तत्त्वज्ञान सांगतांना प्रचलित अशा अनेक दर्शनांचा व त्यांतील सिद्धांतांचा परामर्ष घेणें भारत ग्रंथकाराला (अर्थात् भगवान् श्रीकृष्णाला नव्हे) भाग पडलें. म्हणून त्या विवेचनाला सहजच मिश्रणाचें स्वरूप आलें आहे. उपनिषदांतील महत् सिद्धांत तर सांगावा लागलाच, पण उपनिषदांनंतर व गीतेच्या आधीं प्रवर्तित झालेल्या भागवतधर्माचाहि परामर्ष त्याला घ्यावा लागला. उपनिषदांतील अनेक वचनें जशींच्या तशीं घेतलेलीं गीतेंत आढळतात. सांख्यज्ञान घेतलें आहे; पण स्वमतभेददर्शन केलें आहे. प्रकृतीपासून पुरुष वेगळा झाला म्हणजे तोच मोक्ष असा सांख्यांचा सिद्धांत आहे. पण हा वेगळेपणा हें साध्य नव्हे, तर साधन आहे, व हा वेगळेपणा साधल्यानंतर ब्रह्मसाक्षात्कार करणें ही गोष्ट खऱ्या मोक्षाची म्हणून उरते, असा गीतेचा सिद्धांत आहे. तसेंच गीतेला अद्वैतसिद्धांत मान्य असला तरी द्वैताकडे अगदींच कृपादृष्टि नाहीं असें नाहीं. सांख्याचें विश्व प्रकृतीपासून आहे. गीतेंतील विश्व ब्रह्मोत्पन्न व पुरुषाधार आहे. (लो० टिळककृत गीतारहस्य पहा.) तसेंच गीतेंत यज्ञस्तुतीप्रमाणें यज्ञनिंदाहि आहे.

तात्पर्य, हें तत्त्वज्ञानविषयांचें व सिद्धांतांचें मिश्रण गीतेंत चुकून झालेलें नाहीं. तें मुद्दाम केलेलें आहे. मुख्य प्रतिपाद्य विषयाला तें सर्व अवश्य नसलें तरी ' ग्रंथाच्या मान्यतेला ' तरी तें अवश्य होतें यांत शंका नाहीं. परिचय हा या ठिकाणीं परामर्षाला दुस्तर असें कारण ठरतो. आपला कथाभाग योग्यप्रकारें संपादून, म्हणजे त्याकरितां ज्ञानकर्मसमुच्चय सांगून, जर इतर मोक्षसाधनांचा परामर्ष घेतां आला तर तो कां घेऊं नये ? पण याविषयीं निर्णायक म्हणजे ' गीता ' काराच्या मनाची ठेवण नसून ' महाभारत ' काराच्या मनाची ठेवण हीच होय. समग्र महाभारत वाचणाराला गीतेंत कर्मयोगाशिवाय इतर तत्त्वज्ञान कां सांगितलें असा प्रश्नच करावासा

वाटणार नाहीं. ज्ञानकोशांत किंवा शब्दकोशांत त्या त्या विषयांचें यथार्थज्ञान किंवा त्या त्या शब्दांचा समर्पक अर्थ सापडेलच; त्याप्रमाणें महाभारतांत अद्वैतवादी, द्वैतवादी, द्वैताद्वैतवादी या सर्वांना स्वमतप्रतिपादक वा पोषक अशीं वचनें भरपूर सांपडतील. तथापि, त्यांतील कोणताहि एकच वाद पक्ष किंवा सिद्धांत प्रतिपादण्याकरितां सर्व महाभारत सांगितलें असें म्हणतां येणार नाहीं. तीच गोष्ट गीतेचीहि समजावी. गीतेंतील एका भागावरून संन्यास म्हणजे ज्ञानमार्ग हाच सांगितला आहे असें म्हणणाराचें समाधान जसें सकारण होऊं शकतें, त्याप्रमाणेंच कर्मयोग सांगितला आहे असें म्हणणाराचें समाधान त्याहून अधिक सकारण होऊं शकतें. अशा दोन भांडखोर पक्षांचें समाधान जर गीता करते तर, ज्या भक्तिमार्गाविषयीं कोणाचाच वाद नाहीं त्याचें प्रतिपादन मोक्षमार्गाच्या रूपानें गीतेनें स्वतंत्र केलें तर त्यांत काय नवल ?

कर्मयोगोपदेश व कर्मयोगस्थितिवर्णन यांजवर गीतेंतील सर्व विषयांहून पुष्कळ अधिक श्लोक खर्ची पडले आहेत. संन्यासपर निवृत्तिपर श्लोक कमी. तथापि संन्यासाची स्तुति दर्शविणारे श्लोक नाहींतच असें नाहीं. पण संन्यासचसा काय, भक्ति या विषयालाहि तितकेंच किंबहुना संन्यासापेक्षांहि अधिक स्थान दिलें आहे. ज्ञानाचें महत्त्व सांगायचें तेथें सांगितलें, पण ज्ञान हा शब्द सर्वसामान्य असल्यासारखा उपयोगांत आणलेला आहे. सर्वत्र केवळ ब्रह्मज्ञान याच अर्थी नव्हे. तीच गोष्ट योग या शब्दाची. जेथें जो विषय निघेल तेथें तो सर्वोत्कृष्ट असें भासविलें आहे. इतकेंच नव्हे तर श्रेष्ठपणाची सोपानपरंपरा किंवा श्रेढी किंवा श्रेणी रचल्यासारखें करून प्रत्यक्ष तुलनेनें त्या त्या विषयाला तेवढयापुरतें श्रेष्ठ ठरविलें आहे ! दशावतारी गंजिफांत राम व कृष्ण दोहोंचाहि समावेश आहे. पण खेळणारे खेळावयास बसले असतां दिवेलावणीपर्यंत रामराजा; तो सर्वांना झोडून घेणारा. आणि दिवे लागतांच राम पदच्युत होऊन कृष्णाला तो अधिकार मिळतो. त्याप्रमाणें ज्ञान, कर्मयोग व भक्ति यांना यथाक्रम सर्वश्रेष्ठ ठरविलें आहे.

गीतेंतील कर्मयोग—

(१) "कर्मसंन्यास व कर्मयोग हे दोन्ही (मार्ग किंवा निष्ठा) निःश्रेयसकर म्हणजे मोक्ष प्राप्त करून देणारे आहेत; पण या दोहोंत कर्म-

योगाची योग्यता विशेष आहे. " (२) " कर्मफलाचा आश्रय न करतां जो कर्तव्यकर्म करितो, तोच संन्यासी व तोच कर्मयोगी म्हणावयाचा. निरग्नि म्हणजे अग्निहोत्रादिक कर्में सोडून देणारा किंवा अक्रिय म्हणजे कोणतेंच कर्म न करतां स्वस्थ बसणारा तो खरा संन्यासी व योगी नव्हे. हे पांडवा, ज्याला संन्यास असें म्हणतात तो कर्मयोगच समज. कारण संकल्पाचा म्हणजे काम्यबुद्धिरूप फलाशेचा संन्यास (त्याग) केल्याखेरीज कोणीहि (कर्म–) योगी होत नाहीं. " (३) " कारण ज्याला म्हणून देह आहे त्याला कर्मांचा निःशेष त्याग करणें शक्य नाहीं. म्हणून ज्यानें (कर्में न सोडतां) फक्त कर्मफलांचा त्याग केला त्यालाच (खरा) त्यागी म्हणजे संन्यासी म्हटलें आहे. " (४) " कर्म करण्यापुरताच तुझा अधिकार आहे; फल (मिळणें किंवा न मिळणें हें) केव्हांहि तुझ्या अधिकारांतलें म्हणजे ताब्यांतलें नाहीं; (म्हणून माझ्या कर्मांचें) अमुक फल मिळावें असा हेतु (मनांत) ठेवून काम करणारा होऊं नको; आणि कर्में न करण्याचाहि तूं आग्रह धरूं नको. " (५) " (साम्य) बुद्धीनें जो युक्त झाला तो पाप आणि पुण्य या दोहोंपासून या लोकीं अलिप्त रहातो, म्हणून योगाचा आश्रय कर. (पापपुण्य) न लागतां कर्में करण्याची जी चतुराई (कौशल किंवा युक्ति) तिलाच (कर्म-) योग असें म्हणतात. " (६) " पण मनानें इंद्रियांचें आकलन करून, (केवळ) कर्मेंद्रियांनीं अनासक्त बुद्धीनें जो ' कर्मयोगाचा ' आरंभ करतो त्याची योग्यता, हे अर्जुना ! विशेष आहे. " (७) " (तुझ्या धर्माप्रमाणें) नियत म्हणजे नेमलेलें कर्म तूं कर. कारण कर्म न करण्यापेक्षां कर्म करणें हें अधिक चांगलें होय. खेरीज कर्म न केलेंस तर तुझा शरीरनिर्वाह देखील चालणार नाहीं. " (८) " हें जाणून पूर्वींच्या देखील मुमुक्षु लोकांनीं कर्म केलें; तस्मात् तुझ्या पूर्वींच्यांनीं पूर्व केलेलें कर्मच तूं कर. " (९) " तस्मात् आपल्या हृदयांत अज्ञानानें उत्पन्न झालेला हा संशय ज्ञानरूप तरवारीनें छाटून टाकून, (कर्म-) योगाचा आश्रय कर. (आणि) हे भारता, (युद्धाला) उभा रहा. " (१०) "तपस्वी लोकांपेक्षां (कर्म-) योगी श्रेष्ठ, तोच ज्ञानी पुरुषांपेक्षांहि श्रेष्ठ, आणि तोच कर्मठांपेक्षांहि श्रेष्ठ समजतात; तस्मात् हे अर्जुना, तूं योगी म्हणजे कर्मयोगी हो. " (११) " म्हणून सर्व कालीं म्हणजे नेहमींच माझें स्मरण करीत

जा, आणि युद्ध कर. माझ्या ठायीं मन व बुद्धि अर्पण केलीस म्हणजे (लढाई करूनहि) मलाच येऊन पोंचशील यांत संशय नाहीं." (१२) "म्हणून हीं (यज्ञदानादि) कर्मेंसुद्धां आसक्ति न ठेवतां फलांचा त्याग करून केलीं पाहिजेत, असें हे पार्था, माझें निश्चित मत (असून तेंच) उत्तम आहे." (१३) "जें कर्म (स्वधर्माप्रमाणें) नियत म्हणजे नेमलेलें त्याचा संन्यास म्ह० त्याग करणें (कोणासहि) योग्य नाहीं. मोहानें केलेला त्याचा त्याग तामस म्हटला आहे."

संन्यास, कर्म, व उपासना या विषयांचें बिवेचन गीतेंत जेथें जेथें आलें तेथें तेथें त्यापुरतें तें साधन श्रेष्ठ असें दर्शविलें आहे असें आम्हीं वर म्हटलें, त्याचा आणखी थोडा खुलासा अशा प्रकारें करतां येईल. साध्य, साधक व साधन यांचें जर समीकरण मांडावयाचें झालें तर तें असें मांडितां येईल. साध्यसिद्धि = विशिष्टाधिकारी साधक × विशिष्ट साधन. या समीकरणांतील डाव्या हातचें साध्यसिद्धि हें पद निश्चित व न बदलणारें आहे. अर्थात् त्याची किंमत उजव्या हाताकडील दोन अनिश्चित रकमांच्या गुणाकारानें सिद्ध होणारी आहे. म्हणून साधकाचा अधिकार कमी असेल तर त्याला सांगितल्या साधनाची श्रेष्ठता त्या मानानें अधिक 'मानली' पाहिजे. आणि साधकाचा अधिकार अधिक मानला तर त्या मानानें त्याला सांगितलेल्या साधनाची श्रेष्ठता कमी मानावी लागेल. पण श्रेष्ठता याचा आमचा अर्थ प्रासंगिक आवश्यकता किंवा उपयुक्तता. उदाहरणार्थ—जन्मसिद्ध ज्ञानी किंवा योगी वामदेव हा घेतला तर त्याला जवळजवळ कोणताच मोक्षसाधनमार्ग सांगण्याची आवश्यकता नाहीं; किंवा सांगून त्याला त्याचा उपयोग नाहीं. पण जो वामदेवासारखा जन्मसिद्ध ज्ञानी किंवा योगी नाहीं, परंतु उपनिषदांत वर्णिलेल्या कित्येक उच्च दर्जाच्या मुमुक्षु व्यक्तींप्रमाणें फक्त सत्पात्र आहे, किंवा तपादि आचरण करून ज्यानें पात्रता अंगीं आणली आहे, अशाला त्या पात्रतेप्रमाणें, आणि त्याबरोबरच त्याच्या स्वभावधर्माला अनुलक्षून, कोणाला संन्यास तर कोणाला कर्मयोग असा सांगणें योग्य होईल, व दोघांनींहि ते ते उचित मार्ग अनुसरल्यानें मोक्षप्राप्ति होईल. पण समजा, मुमुक्षु व्यक्तीचा अधिकार बराच कमी आहे, तर त्याला कदाचित् संन्यास व कर्मयोग यांपेक्षां सगुण उपासना व व्यक्ति हींच अधिक सुलभ ठरतील. म्हणून त्यांच्यासंबंधानें (सर्व

मार्गांच्या एकत्र तुलनेनें नव्हे) गीतेंत सांगितल्याप्रमाणें, भक्तिमार्ग हा अधिक उचित या दृष्टीनें अधिक श्रेष्ठ ठरेल. सांगण्याचें तात्पर्य हेंच कीं, त्रिगुणात्मक प्रकृतीवर प्रकृतिस्वभावावर गीतेंत दिलेला जोर लक्षांत घेतां, गीता निर्माण करणाराच्या डोळ्यांपुढें कमी अधिक अधिकाराचे मुमुक्षुजन होते किंवा असलेच पाहिजेत असें गृहीत धरल्याशिवाय चालणारच नाहीं. आणि अधिकारभेद उपस्थित झाला म्हणजे तेथें एकच साधनमार्ग सांगणें हें अयुक्तिक होईल हेंहि गीता निर्माण करणाऱ्याच्या लक्षांत आल्याशिवाय रहाणें शक्य नव्हतें. केवळ एका अर्जुनाकरितां गीता सांगावयाची असती तर ती याहून फार थोड्या विस्तारानें सांगतां आली असती. अर्जुनाचें उदाहरण घेतलें तर, त्याचा अधिकार लक्षांत घेतां त्याला संन्यास सांगणें हें उघडच हास्यास्पद ठरतें. तसेंच त्याला भक्तिमार्गाचें महत्त्व सांगण्याचेंहि ठरेल ! कारण तो ज्ञानी होता कीं नाहीं याविषयीं कदाचित् वाद होईल (व तसा वाद कित्येकांनीं घातलेलाहि आहे) परंतु अर्जुन हा श्रीकृष्णाचा परमभक्त होता, याविषयीं कोणींच वाद घातलेला नाहीं. बरें, वर्णाश्रमाच्या दृष्टीनेंहि पाहिलें तरी अधिकारभेद आपोआप प्राप्तच होतो; व गीतेंत कोणत्या मार्गाचें विवेचन करण्याकरितां किती श्लोक खर्ची घातले हा मुद्दा सोडून दिला तर ब्रह्मचारी ब्राह्मणाला, (म्हणजे गृहस्थाश्रमांत न शिरण्याचा निश्चय केलेल्या ब्रह्मचारी ब्राह्मणाला) गीता संन्यासमार्ग किंवा उपनिषदांतील यतिधर्म हें साधन सांगेल; अर्जुनासारख्या गृहस्थाश्रमी व राज्याधिकारी क्षत्रियाला कर्मयोग (ज्यामध्यें युद्धाचाहि अंतर्भाव होतो) सांगेल; आणि नुसत्या वर्णांच्या दृष्टीनें बोलावयाचें तर संसारी वैश्यादिकांना भक्ति, सगुणोपासना, हा मार्ग सांगेल—अशी कल्पना करण्यांत सारासारविवेचक अशा गीतेच्या तात्पर्याला यत्किंचित्‌हि धक्का लागेल असें आम्हांस वाटत नाहीं. पण आजन्म ब्रह्मचारी रहाणारे ब्रह्मचर्यांतूनच संन्यासांत उडी घेणारे ब्राह्मण अर्जुनासारखे कर्तृत्ववान् क्षत्रिय, आणि सर्व जगाच्या संसाराची काळजी वाहणारे व त्याच्या सफलतेचीं कृषिगोरक्षवाणिज्यादिकरून साधनें निर्माण करून देणारे वैश्य, या वर्गांतच मनुष्यमात्राचा समावेश होत नाहीं. उदाहरणार्थ, सर्वच वर्णांतील स्त्रिया, पापयोनि लोक, म्हणजे स्वतःच्या पूर्वजन्मींच्या किंवा आपल्या मातापितरांच्या पापांतून उत्पन्न झालेले लोक, तसेंच चांडा-

लादि कनिष्ठ जन्माचे लोक, आणि स्वतःच्या दुर्वर्तनानें मोक्षसाधनाला प्रारंभीं अपात्र असलेले लोक यांची वाट काय ? अशांना संन्यास किंवा कर्मयोग हा मोक्षमार्ग सांगणें उचित होणार नाहीं. पण सगुणोपासनेचा भक्तिमार्ग त्यांना अधिक सुलभ होऊं शकेल. म्हणून कर्मयोगाशिवाय भक्ती-सारख्या मोक्षमार्गाचें विवेचन व त्याची प्रशंसा करणें गीतेला प्राप्तच होतें. युद्धप्रसंगीं श्रीकृष्णाच्या डोळ्यांपुढें एकच विशिष्ट व्यक्ति असली तरी, ग्रंथ-रूपानें गीता निर्माण करणाराच्या डोळ्यांपुढें यच्चयावत् मनुष्यमात्र उभा रहाणारच; व त्या सर्वांकरितां संग्राहकरूपाचा उपदेश करणें व यथोचित मोक्षमार्गांची शिफारस करणें हें ओघानेंच प्राप्त होणारें आहे. गीतेमध्यें लोकसंग्रहाला किती महत्त्व दिलें आहे हें सहजच दिसून येतें; व या लोक-संग्रहाची कल्पना मनांत बाळगणारानेंच गीता निर्माण केली असें म्हटलें म्हणजे त्याची दृष्टि संकुचित नसून व्यापक होती हें मानावेंच लागतें.

---

(४) सांख्यदर्शन

सांख्यतत्त्वज्ञानाचा उगम कदाचित् उपनिषदांपूर्वींहि झालेला असेल. " अजस्य ना भावध्येकमर्पितं यस्मिन् विश्वानि भुवनानि तस्थुः " (ऋग्वेद १०।८२।६) या मंत्रांतील अज हा शब्द सांख्यतत्त्वज्ञानबीज दाखविणारा आहे असें प्रो० हरदत्त शर्मा (कानपूर) यांचें म्हणणें आहे. उपनिषदांच्या काळीं सांख्य व वेदांत यांची पुरी फारखत झालेली नव्हती. सांख्यांच्या प्रधाना (प्रकृती) वर ईश्वराचा अधिकार चालत होता, व प्रत्यक्ष ज्ञानावर सांख्यांनीं पुढें दिला इतका जोर दिला नव्हता. परिणामवादावर इतकासा भर नव्हता. सांख्यांची त्रिगुणांची कल्पना छांदोग्य उपनिषदांतील तीन वर्णांवरून घेतलेली उघड दिसते. ते तीन रंग तांबडा (रजस्), पांढरा (सत्त्व), काळा (तमस्). सांख्याचा प्रथम प्रत्यक्ष उल्लेख श्वेताश्वतर उपनिषदांत आढळतो. " तत्कारणं सांख्ययोगाभिगम्यं । ज्ञात्वा देवं मुच्यते सर्वपाशैः. " तथापि त्याच्या मूलभूत कल्पना आधींच्या उपनिषदांतहि आढळतात. " यदग्ने रोहितं रूपं तेजसः तत् रूपं. यत् शुक्लं तदपां. यत् कृष्णं तदन्नस्य. " (छां.) " इंद्रियेभ्यः परा अर्थाः अर्थेभ्यश्च परं मनः मनसस्तु परा बुद्धिः बुद्धेः आत्मा महान् परः ॥ महतः परमव्यक्तं

अव्यक्तात् पुरुषः परः पुरुषात् न परं किंचित् सा काष्ठा सा परा गतिः" (कठ.) सांख्यांच्या लिंगशरीराची कल्पना प्रश्नोपनिषदांत आढळते. "इहैव अंतःशरीरे सोम्य स पुरुषः यस्मिन् एताः षोडशकलाः प्रभवंति" [षोडशकस्तु विकारः सां. का.] सांख्यशास्त्रदर्शक पुष्कळच उल्लेख श्वेताश्वतरोपनिषदांत असून त्यांतील खुणांच्या शब्दांवरून तींच सांख्यतत्त्वज्ञानाचीं बीजें होत हें उघड होतें.

गीतेंतील क्षराक्षरविचार हाच सांख्यशास्त्रांतील मुख्य विषय आहे. या शास्त्रांतील कांहीं मुख्य सिद्धांत न्यायवैशेषिकशास्त्रांतील सिद्धांतांशीं जुळतात. इतकेंच नव्हे तर वेदांतशास्त्रांत देखील सांख्यांचे कांहीं सिद्धांत मान्य केलेले आहेत. त्या दोहोंमध्यें जो फरक पडतो तो अंतिम सिद्धांताविषयीं. गीतेंत तर ज्ञान म्हणजे जवळजवळ सांख्यज्ञान असेंच भासतें. सिद्धांमध्यें कपिल ही ईश्वराची विभूति असें गीतेंत म्हटलें आहे. आणि महाभारतांत असें म्हटलें आहे कीं, "जगांतील सर्व ज्ञान सांख्यांपासून आलें आहे" यावरून सांख्यशास्त्राला किती मान आहे हें कळून येईल. कपिलमुनीनें मूळ उपनिषदांतील ज्ञान घेऊन त्यांतच आपल्या कल्पनेनें बनविलेल्या कांहीं नवीन सिद्धांतांची भर घालून सांख्यशास्त्र सजविलें आहे. आणि गीता ही तर उपनिषदांचेंच अपत्य होय. यामुळें गीता व सांख्यशास्त्र यांच्यामध्यें साम्य किंवा सादृश्य आढळल्यास त्यांत नवल काय? विशेष ध्यानांत ठेवण्याची गोष्ट ही कीं, सृष्टीची वाढ, घटना व परिणति यांसंबंधानें प्राचीन सांख्यसिद्धांत व अर्वाचीन भौतिकशास्त्राचे सिद्धांत यांत बरेंच साम्य आहे. एका अव्यक्त प्रकृतीपासून पुढें नानाविध व्यक्त सृष्टि कशी झाली याविषयीं अर्वाचीन शास्त्र सांख्यांच्या मुख्य सिद्धांतापेक्षां फारसें अधिक सांगूं शकत नाहीं. सिद्धान्त सिद्ध करून पडताळा दाखविणें या बाबतींत मात्र पूर्वीला व आतांला पुष्कळच फरक पडला आहे.

सांख्य हा शब्द संख्या या शब्दापासून निघाला आहे. संख्या म्हणजे गणनेचें साधन किंवा तर्कपद्धति असाहि अर्थ आहे. विज्ञानभिक्षूनें सांख्य याचा अर्थ भेददर्शन असा केला आहे. शंकराचार्यांनींहि विष्णुसहस्रनामावरील भाष्यांत हाच अर्थ केला आहे. गणनासाधन, भेददर्शन, व भेददर्शनावरून अनुमानसिद्धांत असा अर्थक्रम सरळ बसतोहि. सांख्यशास्त्राचा

कर्ता जो कपिल त्या विषयीं निश्चित माहिती मिळत नाहीं. तथापि त्याच्या नांवावर चाललेलें सांख्यशास्त्र महाभारताहून प्राचीन असलें पाहिजे. सांख्य शास्त्र हें सर्वस्वीं वेदप्रामाण्य मानणारें शास्त्र नाहीं. प्रकृति हें सृष्टीचें मूल कारण होय, आणि आत्मे अनेक असतात, या दोन गोष्टींवरून शंकराचार्यांनीं सांख्याला अवैदिकदर्शन ठरविलें आहे. सांख्यशास्त्राची परंपरा व संप्रदाय हे इतर दर्शनांप्रमाणें—विशेषतः वेदांत व न्याय यांच्याप्रमाणें—फैलावलेले आढळत नाहींत. याचें कारण तो शास्त्रकार एकांत-वासांत राहणारा मुनि असून मतप्रसारक नव्हता. किंवा असेंहि असेल कीं, सांख्यशास्त्राची छाया इतर दर्शनांवर इतकी पडलेली आहे कीं त्याचा स्वतंत्र संप्रदाय बनविण्याचें कारणच उरलें नाहीं.

सांख्यशास्त्र याचा कापिल सांख्यशास्त्र हा एक अर्थ तर प्रसिद्धच आहे. परंतु " या विशिष्ट अर्थाखेरीज सर्व प्रकारच्या तत्त्वज्ञानासहि सामान्यतः सांख्य हेंच नांव देण्याची बहिवाट असून, त्यांत वेदांतशास्त्राचाहि समावेश होतो. सांख्यनिष्ठा किंवा सांख्ययोग या शब्दांच्या जोड्यांमध्यें सांख्यशब्दाचा हाच सामान्य अर्थ विवक्षित आहे; व पुढें या निष्ठेंतील ज्ञानी पुरुषांसहि सांख्य असें भगवद्गीतेंत जेथें म्हटलें आहे त्या ठिकाणीं, सांख्य म्हणजे केवळ कापिल सांख्यमार्गी असा अर्थ नसून आत्मानात्मविचारानें सर्व कर्मांचा संन्यास करून ब्रह्मज्ञानांतच गढून राहणाऱ्या वेदांत्याचाहि त्यांत समावेश केलेला आहे. कापिल भिक्षूंना सांख्य म्हणण्याची बहिवाट पडल्यानंतर मग वेदान्ती संन्याशांनाहि तेंच नांव देऊं लागले असतील असें वाटतें. " (गी. र. १५१)

वेदांत्यांचा सत्कार्यवाद आणि पाश्चात्य भौतिकशास्त्राचा उत्क्रांतिवाद हे दोन मिळून सांख्यांचा मुख्य सिद्धांत होतो. उत्क्रांतिवाद हा शब्द आधुनिक व परिचित खरा, पण लो० टिळकांनीं गीतारहस्यांत दर्शविल्याप्रमाणें, उत्क्रांति म्हणजे वर जाणें म्हणजे मृत्यु पावणें असा संस्कृतांत विपरीत अर्थ असल्यामुळें, तत्त्व तेंच पण त्याला सांख्यशास्त्रांतलाच गुणविकास गुणोत्कर्ष किंवा गुणपरिणाम हा शब्द अधिक समर्पक ठरतो. तसेंच " द्रव्य हें रूपांतर पावेल, पण त्याचा नाश होत नाहीं " हा, किंवा कांहीं अंशीं कर्मशक्ती-विषयीं पाश्चात्यशास्त्राचा, सिद्धांत हा सांख्यशास्त्रांतहि आहे असें म्हणतां

येईल. मूळांत सर्व वस्तूंचें द्रव्य एकच आहे आणि विविधता व नानात्व हें त्यापासून मागाहून झालें. तीन गुणांची साम्यावस्था सृष्टीच्या प्रारंभीं व अंतीं होणें हा जसा मूळ प्रकृतीचा धर्म आहे, तसाच दुसरा धर्म असाहि आहे कीं, या साम्यावस्थेंत बिघाड व्हावा. या बिघाडाचें शास्त्र एकांतून अनेक निर्माण होण्याचें शास्त्र, तेंच विज्ञान. यानें सर्व भौतिकशास्त्रांचा खुलासा होतो. या बिघाडांतून नुसतें नानात्वच सिद्ध होतें असें नाहीं; तर रूपपरिवर्तनहि होतें. जुन्या भौतिकशास्त्राप्रमाणें कांहीं मूलतत्त्वें म्हणून होतीं व तीं रूपपरिवर्तनक्षम नव्हतीं. पण आतांच्या भौतिकशास्त्राप्रमाणें परिवर्तनरूपी किमयाहि शक्य आहे. आणि सांख्यशास्त्रानें तोच सिद्धांत सिद्ध होतो. मूळ अव्यक्त प्रकृति हेंच ' अक्षर ', आणि तिचें पुढील सर्व व्यक्त स्वरूप हें ' क्षर. ' सांख्यांच्या प्रकृतीलाच वेदांती लोक ' माया ' म्हणतात. सांख्यशास्त्राप्रमाणें प्रकृतींत सर्व तत्त्वांचा व पदार्थांचा समावेश होतो, फक्त पुरुष हा मात्र एक वेगळा, तो अविकारी व ज्ञाता, अशा रीतीनें सांख्य हें स्पष्ट द्वैतशास्त्र ठरतें. या द्वैतांतून प्रकृतिच अखेर आपली सुटका करून घेते. पण पुरुष एकच नसून बहुसंख्य असूं शकतात. आणि यावरूनहि या शास्त्राला सांख्य हें नांव पडलें असण्याचा संभव आहे. सांख्यांची सृष्टि प्रकृति व पुरुष यांपासून सुरू होते. आणि वेदांत्यांची त्यापलीकडे जाऊन परब्रह्मापासून सुरू होते, म्हणजे त्या ब्रह्मापासून प्रकृति व पुरुष हे दोनहि होतात. या फरकाशिवाय सांख्यांचे बहुतेक सिद्धांत वेदांताला मान्य आहेत.

सांख्यदर्शनसार

मनुष्याला तीन प्रकारचीं दुःखें असतात. १ आध्यात्मिक म्हणजे त्याचें शरीर व मन यांसंबंधीं. ज्वरादि शारीरिक आणि मित्रवियोगादि मानसिक. २ आधिभौतिक म्हणजे मनुष्यासभोंवतीं असणाऱ्या इतर गोष्टींपासून व प्राण्यांपासून होणारें, उ० शेजारी लोक, माशामच्छर, हिंस्र पशु, सर्प, विंचू इ. ३ आधिदैविक उ० वीज पडणें, पूर येणें, झंझावात सुटणें इत्यादि. या दुःखांपासून त्याची सुटका कशी होणार? मेल्यानंतरहि जीवाच्या पाठचें दुःख सुटतें असें नाहीं. कारण तेथें आपल्याबरोबर आपलें कर्म येतें, आणि मरणापूर्वीच्या त्या किंवा त्याहि पूर्वीच्या जन्मांत जीं वाईट कर्में आपण केलीं असतील त्यांचीं फळें परलोकांतहि भोगावीं लागतात. हें लक्षांत घेऊन

कपिल महामुनि मनुष्याला म्हणतो कीं,–" बाबा, तुझ्या पाठीमागचें हें तीनहि प्रकारचें दुःख नाहींसें होऊन तुला शुद्ध केवल निरुपाधिक असें सुख मिळावें अशी इच्छा असेल तर मी तुला उपाय सांगतों. तुला वाटेल कीं हीं दुःखें आपल्या आत्म्यालाच चिकटून राहिलेलीं आहेत. पण खरी गोष्ट तशी नाहीं. आत्म्याची मुक्तता या अशा दुःखांपासून खचित करतां येते. पण ती होण्याला आत्म्याचें स्वरूप कळलें पाहिजे. आणि तें कळावें म्हणून मी तुला सांख्यशास्त्र सांगतों. "

या शास्त्रांतील मुख्य गोष्ट म्हणजे पंचवीस तत्त्वें. पैकीं प्रकृति किंवा प्रधान हें मूलतत्त्व सर्व सृष्टीचें मूळ कारण आहे. तिचें नित्य स्वरूप म्हटलें म्हणजे सत्त्व, रज, तम या तीन गुणांची साम्यावस्था हें होय. सत्त्वगुण हें सुखाचें शुद्धीचें साधन आहे. रजोगुण हा सर्व क्रियांना व प्रवृत्तींना उत्पन्न करतो. तमोगुण म्हणजे अज्ञानाचा अंधकार व आलस्यादि दुर्गुण. या प्रधानापासून किंवा मूल प्रकृतीपासून महत् किंवा बुद्धि हें तत्त्व उत्पन्न होतें. मात्र ही बुद्धि अमर्याद नाहीं. ती मर्यादित व सोपाधिक असते. सत्त्वगुणात्मक बुद्धीपासून धर्म, सद्‌गुण, ज्ञान, वैराग्य, संसारमायेपासून सोडवणूक, ऐश्वर्यसिद्धि वगैरे लौकिक मनुष्याला किंवा योग्याला इष्ट अशा गोष्टी उत्पन्न होतात. सत्त्व-गुणाचा उदय झाला म्हणजे इतर दोन गुण दबले जातात. उलट बुद्धि तमोगुणाच्या अधीन झाली म्हणजे विपरीत गोष्टी, उदाहरणार्थ अधर्म, अज्ञान, दुर्गुण, मायामोह, आसक्ति इ० गोष्टी उत्पन्न होतात. आणि अशा बुद्धीपासून श्रेष्ठ पद किंवा शक्ति हीं कधींच लाभत नाहींत. या बुद्धीपासून अहंकाराची उत्पत्ति होते. अहंकार म्हणजे अस्मिता. मी हा अमुक एक आहें अशी बुद्धि किंवा जाणतेपणा. हा अहंकार जेव्हां सत्त्व–निष्ठ असतो तेव्हां त्यापासून पांच ज्ञानेंद्रियें आणि पांच कर्मेंद्रियें हीं उत्पन्न होतात. मनाच्या योगानें या दहाहि इंद्रियांच्या क्रिया सुरू रहातात. मन हें स्वतः एक इंद्रियच असून इतर इंद्रियांना प्रवर्तनशील करणारेंहि आहे. त्यालाच चित्त किंवा इच्छाशक्ति म्हणतात. अहंकार हा तमोगुणनिष्ठ असेल तर त्यापासून पंचतन्मात्रें उत्पन्न होतात. तन्मात्रें म्हणजे इंद्रियांचे विषय होणारीं पांच सूक्ष्म भौतिकतत्त्वें. आणि या पांच तन्मात्रांपासून परिणत किंवा अपरिणत (म्हणजे माठीव किंवा अनगड) अशीं इतर तत्त्वें म्हणजे आकाश, तेज, पृथ्वी, वायु, जळ हीं उत्पन्न

होतात. अशा रीतीनें या चोवीस तत्त्वांची भरती होऊन एक पंचविसावें उरतें तो पुरुष किंवा आत्मा होय. तो शुद्ध, नित्य व निरुपाधिक असा मुळांत असतो. स्वतः त्याच्या हातून कोणतीहि क्रिया होत नाहीं. फक्त त्याचे ठिकाणीं प्रकाश व चैतन्य या दोनच गोष्टी असतात. प्रकृति ही मात्र अचेतन असते. तिजमध्यें प्रकाशहि नाहीं व चैतन्यहि नाहीं. तथापि तिच्यामध्यें कार्यकारित्व असतें. पुरुष हा एखाद्या पांगळ्या मनुष्यासारखा बिनपायाचा पण डोळस; आणि प्रकृति ही आंधळी पण पायानें सुदृढ; यामुळें त्या दोहोंपैकीं कोणतेंहि एक घेतलें तर त्याच्या हातून कांहींच क्रिया किंवा निष्पत्ति होणार नाहीं. परंतु त्या दोघांचा संयोग झाला म्हणजे कार्य होऊं शकतें. आंधळ्यानें लंगड्याला खांद्यावर घ्यावें व लंगड्यानें आंधळ्याला वाट दाखवावी, म्हणजे दोघांचाहि प्रवास होऊं शकतो. त्याप्रमाणें पुरुष व प्रकृति या दोघांचें संगनमत झालें म्हणजे प्रकृति ही क्रिया करूं लागते व पंच तन्मात्रांपर्यंत सृष्टि निर्माण करते. या दोघांच्या मैत्रीमुळें व सहकार्यामुळें जो गुण ज्यांत नाहीं त्याचा भास त्याच्यावर होऊं लागतो. म्हणजे पुरुष हा क्रियेविषयीं निरिच्छ असतां तो कांहीं क्रिया करतो असें भासतें. आणि प्रकृति ही वास्तविक अचेतन असतां तिजकडून होणाऱ्या क्रियेमुळें ती चैतन्यस्वरूप असावी असा भास होतो. कोणत्याहि प्रत्यक्ष ज्ञानाच्या क्रियेंत इंद्रियें, बुद्धि, अहंकार, मन, इतक्यांचें सहकार्य होतें. पण अनुभव विद्यमान किंवा ताजा नसेल, तो जुना असेल, तर बुद्धि अहंकार आणि मन इतक्यांचाच उपयोग होतो. जुन्या अनुभवाच्या पुनरुज्जीवनांत इंद्रियांचें काम पडत नाहीं. म्हणून बुद्धि, अहंकार व मन यांना आंतरशक्ति म्हणतात. आणि कर्मेंद्रियें व ज्ञानेंद्रियें यांना बाह्यशक्ति म्हणतात. पंच कर्मेंद्रियें, पंच ज्ञानेंद्रियें, बुद्धि, मन, अहंकार व पांच तन्मात्रें इतक्या अठरांनीं मिळून सूक्ष्म शरीर बनतें. पैकीं मरणाच्या वेळीं फक्त भौतिक तत्त्वें असतात तेवढ्यांचाच नाश होतो, व सूक्ष्म तत्त्वें हीं वेगळा भौतिक देह स्वीकारून परलोकांत जातात. या सूक्ष्म शरीरांत सत्त्वगुणाचें तत्त्व प्रधान असेल तर तें सूक्ष्म शरीर वरच्या म्हणजे उत्तम लोकांत जातें. त्यांत तमोगुणाचें प्राधान्य असेल तर तें खालच्या म्हणजे अधम लोकांत जातें; पण त्या सूक्ष्म तत्त्वांत ज्ञान म्हणजे शुद्धज्ञान भरलेलें असलें तर शेवटीं हें सूक्ष्म देहाचें कवच टाकून देऊन आत्मा मोक्षाप्रत पावतो. म्हणजे आपलें

मूळचें निरुपाधिक स्वरूप मिळवितो. फार थोडक्यांत सांख्यदर्शनाचें हें सार आहे.

सांख्यशास्त्राची समजूत आधुनिक तत्त्वज्ञानाच्या भाषेनें करून देणें थोडें कठिण आहे. उदाहरणार्थ, प्रकृति किंवा प्रधान यांचें स्वरूप काय ? आणि त्यांतून बुद्धि अहंकार इत्यादि उत्पन्न होतात असें म्हटलें आहे, पण ते कसे उत्पन्न होतात ? याचा खुलासा केलेला नाहीं. या शास्त्रावरील टीका किंवा पुराणें यांतहि हा खुलासा मिळत नाहीं. सांख्यसार हा जो या शास्त्रावरील महत्त्वाचा ग्रंथ आहे त्यांत इतकेंच सांगितलें आहे कीं, प्रकृतीपासून बुद्धि व अहंकार हीं उत्पन्न होतात, असें म्हणण्याला या शास्त्राखेरीज वेगळा आधार नाहीं. अनुमानानें हवें तें म्हणावें. आधीं कारण व मग कार्य इतकेंच अनुमानानें म्हणतां येतें. पण कार्यकारणसंबंधानें भूतमात्रें आधीं निर्माण झालीं आणि नंतर अंतरिंद्रियें झालीं, किंवा आधीं अंतरिंद्रियें झालीं व नंतर भूतमात्रें झालीं याला अनुमानाशिवाय आधार नाहीं. पुराणांत शिरलें तर खुलासा बाजूलाच राहिला; पण इतर दिशांनाच वाहावत जावें लागतें. उदाहरणार्थ, मत्स्यपुराणांत सांगितलें आहे कीं, महत्तत्त्वापासून पौराणिक देवतांची उत्पत्ति होते ! सत्त्वाच्या उत्कर्षानें विष्णु, रजाच्या उत्कर्षानें ब्रह्म आणि तमाच्या उत्कर्षानें रुद्र हे उत्पन्न होतात. तसेंच भागवत पुराण म्हणतें कीं, विधात्यानें प्रथम सांख्य तत्त्वें निर्माण केलीं, आणि त्यांच्याच देवता बनविल्या. प्रधान हें जर अविभाज्य असेल तर तें वैशेषिकांच्या परमाणूच्या रूपाचें असेल; व परमाणूपासून द्व्यणुक, त्र्यणुक व त्यापासून घटादि होतात तसेंच प्रकृतीपासून होतात असें समजावें लागेल. त्यापासून बुद्धि, ज्ञान, धर्म, दया, अहंकार इत्यादि अभौतिक तत्त्वें निर्माण कशीं व्हावीं ? जर प्रकृति भौतिक पदार्थ स्वतःच उत्पन्न करूं शकेल तर प्रकृति व पुरुष यांचा संयोग होण्याचें काय कारण ? असे प्रश्न उत्पन्न होतात. त्याचें समर्पक उत्तर देतां येत नाहीं. परंतु डॉ० रा. गो. भांडारकर म्हणतात त्याप्रमाणें, कदाचित् कपिल हा बाह्यशून्यवादी असेल. बाह्यशून्यवादी यांचें म्हणणें साधारणतः असें—"मला संवेदनात्मक म्हणून कांहीं ज्ञान होतें, ही गोष्ट खरी आहे. हें ज्ञान झाल्याची मला जाणीव असते. पण त्या ज्ञानाला बाह्य कारण आहे असें वाटत नाहीं. तें कारण माझ्या व्यतिरिक्त कांहीं तरी बाह्य सृष्टींतील असेल असें सकृत्–

दर्शनीं वाटतें; परंतु तें खरें नाहीं. खरें हें आहे कीं मीच त्या ज्ञानाचें कारण आहें. माझ्या मनाच्या विशिष्ट रचनेमुळें तसें वाटत नाहीं; पण हें बाह्य कारण आहे असें म्हणण्याला स्वतः माझ्या बुद्धीशिवाय दुसरा कांहीं आधार नाहीं. मग ही बाह्य कारणाची कल्पना कशी आली ? तर वास्तविक माझ्या मनाची क्रियाशक्ति मीच आपल्या हातानें मर्यादित करून घेतों, व ही मर्यादा सिद्ध करण्याकरितां मीच बाह्य सृष्टीची कल्पना करतों. म्हणून आधीं मनःशक्तीची मर्यादा भासते, व नंतर तो आभास खरा करण्याकरितां म्हणून बाह्य सृष्टीची कल्पना केली जाते. अमुक एक गोष्ट आपल्या हातून झाली नाहीं असें वाटलें म्हणजे ती कोणा दुसऱ्याच्या हातून झाली असें वाटणें सहजच आहे. त्याप्रमाणें विषयीकरितां विषय आपण मनानेंच निर्माण करतों. अहंकार उत्पन्न होण्याच्यापूर्वींच आपण उत्पन्न केलेली कृत्रिम मर्यादा बरोबर घेऊनच तो अहंकार उत्पन्न होतो. ज्याप्रमाणें वस्तूंच्या रंगाचे वेगवेगळे प्रकार दिसणें ही गोष्ट नेत्रेंद्रियाच्या रचनेमुळें होते, पण रंग हे वेगळे स्वतंत्र नसतात, त्याचप्रमाणें बाह्यसृष्टिसंबंधानें समजावें. ''

'' कपिलाचें म्हणणें असें आहे कीं, अहंकार हा मर्यादित व्हावयाचा याचा अर्थच तो मूळचा अमर्यादित असला पाहिजे. तो मूळचाच मर्यादित असेल तर बोधावस्था उत्पन्नच होणार नाहीं. सांख्यशास्त्रांतील अहंकार हा समर्याद आहे, व पंचतन्मात्रें हीं बाह्य सृष्टि होत. या बाह्य सृष्टीच्या बंधानें आत्मा बांधला जातो. सांख्य व इतर बाह्यवस्तुशून्यवादी ह्यांच्या विचारसरणींत मुळांतच कांहीं फरक आहे. सांख्यांचा हेतु आत्म्याचे बंध तोडून त्याला मुक्त कसा करतां येईल हें दाखविण्याचा आहे; व इतर कित्येक बाह्यशून्यवादी यांना आत्मा बंधमुक्त कसा होईल याची चिंता नसून फक्त सत्य काय आहे याचा खुलासा करणें हाच त्यांचा हेतु असतो. या लोकांच्या मतें आत्म्याचीं बंधनें स्वतः आत्माच निर्माण करतो. परंतु सांख्यांच्या मतें हें बंधन बाहेरून कोणाकडून तरी निर्माण होतें, स्वतः आत्म्याकडून होत नाहीं. तें बाह्य कारण म्हणजे प्रधान—त्रिगुणात्मक प्रधान हें होय. पण हें त्रिगुणात्मक प्रधान व त्यापासून उत्पन्न झालेलें महत् तत्त्व हीं नेहमींच्या अर्थानें बाह्य म्हणतां येत नाहींत, कारण बुद्धि आणि अहंकार हीं त्यापासून प्रत्यक्षच उत्पन्न होतात; व हीं दोन आणि मन हीं अभ्यंतर कारणें अस-

त्याचें सांख्यशास्त्रच सांगतें. बाह्यशून्यवाद्यांच्या मतें जें निरुपाधिक आहे तेंच फिरून सोपाधिक आहे असें परस्परविरोधी म्हटल्यासारखें होतें. पण बाह्य सृष्टि ही स्वत: मनानें निर्माण केलेली नसून दुसऱ्या कोणीं तरी केली असें म्हटल्यामुळें किंवा गृहीत धरल्यामुळें, सांख्यावर हा परस्परविरोधी बोलण्याचा आरोप येत नाहीं. त्यापासून तो मोकळा होतो. परंतु त्याच कारणामुळें सांख्याला बाह्यशून्यवादी असेंहि यथार्थपणें म्हणतां येत नाहीं; त्यांचें कांहींसें सादृश्य आहे इतकेंच ! ”

सांख्यशास्त्राचा मुख्य ग्रंथ ‘ **सांख्यकारिका** ’ हा मानला जातो. ज्या कपिलानें शास्त्र केलें तो कपिल महाभारतापूर्वींचा. पण त्या शास्त्राच्या कारिका ईश्वरकृष्ण या पंडितानें केल्या. ईश्वरकृष्णाचा काळ इ. स. २४० चे सुमाराचा मानतात. या कारिकांवर शंकराचार्यांचे गुरु गौडपादाचार्य यांनीं भाष्य करून त्यांना जवळजवळ उपनिषदांचा मान दिला आहे. कारिकांपूर्वींचा ‘ षष्ठितंत्र ’ हा सांख्यशास्त्राचा ग्रंथ उपलब्ध नाहीं. कारिकांच्या नंतरचे अर्वाचीन ग्रंथ, सांख्यसूत्रें, तत्त्वसमास, सांख्यप्रवचन हेहि या शास्त्रांतील प्रमाणग्रंथ होत.

सांख्यकारिका

[या प्रमाणग्रंथांतील संस्कृत कारिकांचें फक्त मराठी भाषांतर करून खालीं दिलें आहे.]

(१) मनुष्य तीन प्रकारचीं दुःखें भोगीत असतो. त्यांच्या आघातामुळें तीं दूर कशीं करितां येतील याविषयीं त्याला सहज जिज्ञासा उत्पन्न होते. त्याला दुःखनिवारणाचीं कांहीं साधनें उघड दिसतात. पण तीं अपूर्ण आहेत. निरुपाधिक (खात्रीचीं) नाहींत. त्यांच्या योगानें दुःखापासून पूर्ण व कायमची सुटका होऊं शकत नाहीं. (२) श्रुतीनें एतद्विषयक कांहीं उपाय (यज्ञादि) सांगितले आहेत. पण तेहि वरीलप्रमाणेंच समजावे. किंबहुना त्यांत निर्मळता नाहीं, जीवनाश करावा लागतो, व त्यांत साध्यसाधनाचें प्रमाण साधत नाहीं. म्हणून त्याहून वेगळा उपाय बरा. आणि तो म्हटला म्हणजे व्यक्त व अव्यक्त तत्त्व यांच्यांतील भेदांचें विशेष ज्ञान करून घेणें हाच होय. (३) मूळप्रकृति हें जगताचें कारण असून तिला केव्हांहि विकार घडत नाहीं. तिजपासून

उत्पन्न झालेलीं महत्प्रभृति सात तत्त्वें अशीं आहेत कीं, त्यांच्यापासून इतर तत्त्वें उत्पन्न होतात. सोळा पदार्थ असे आहेत कीं, ते स्वतः इतर कांहीं उत्पन्न करूं शकत नाहींत. मात्र ते स्वतः उत्पन्न झालेले असतात. आणि असा एकच आहे कीं ज्याला प्रकृति नाहीं व विकृतिहि नाहीं. (४) प्रत्यक्ष (दृष्ट), अनुमान, व आत्मवचन (शब्द) हींच तीन सत्यज्ञानाचीं प्रमाणें होत. त्यांत इतर सर्व येतात. प्रमाणांच्या योगानेंच प्रमेयसिद्धि खरी होऊं शकते. (५) दृष्टप्रमाण म्हणजे वस्तुमात्र पदार्थमात्र यांचा (इंद्रियद्वारा) होणारा परामर्ष. अनुमान तीन प्रकारचें असतें. अनुमानाला लिंग व लिंगी हे अवश्य असतात. आप्तश्रुतिवचन हेंच खरें आप्तवचन समजावें. (६) सामान्य (पदार्थ सामान्य जाति इ० यांचें) ज्ञान अनुभवानेंच होतें. अतींद्रियांचें ज्ञान अनुमानानेंच करावें लागतें. आणि जें समजण्याला अनुभव किंवा अनुमान यांपैकीं एकहि उपयोगीं पडत नाहीं, तें आप्तवचनानेंच जाणावें लागतें. (७) प्रत्यक्ष ज्ञानाला अनेक अडथळे असतात. फार दूर म्हणून किंवा फार जवळ म्हणूनहि वस्तु दिसूं शकत नाहीं. एखादें इंद्रियच नष्ट किंवा विकल होतें, किंवा पहात ऐकत असतां मनच जाग्यावर नसतें. वस्तु फार सूक्ष्म असते, किंवा तिच्या आड इतर कांहीं आलेलें असतें, किंवा तिला दुसऱ्या कोणा वस्तूनें व्यापलेलें असतें, किंवा ती तिच्याच स्वरूपाच्या इतर अनेक वस्तूंत मिसळलेली असते. तात्पर्य, या व अशा कारणांनीं वस्तुज्ञान घडत नाहीं. (८) प्रधान हें तत्त्व फार सूक्ष्म असल्यामुळें दृष्टिगोचर होत नाहीं. पण तें त्याच्या परिणामावरून कळतें. तथापि तें नाहीं असें म्हणतां येत नाहीं. महत् (बुद्धि) इत्यादि त्याचीं कार्यें होत. तीं प्रकृतीशीं समानधर्म किंवा विषमधर्म असूं शकतात. (९) सत्कार्य (उत्पन्न झालेल्या वस्तूंचें अस्तित्व व सत्य) अनेक कारणांनीं ओळखतां येतें. मूळांत नसेलच तर कसें दिसेल ? कोठून येईल ? एक वस्तु घेऊन दुसरी उत्पन्न करितां येते. सर्वच वस्तु सर्वत्र नसतात. निमित्तकारण उपलब्ध झाल्यास वस्तु उत्पन्न करितां येते. आणि ज्या लक्षणाचें कारण असतें त्या लक्षणाचें कार्य असतें. या सर्वांवरून सत्कार्य सिद्ध होतें. (१०) जें जें म्हणून व्यक्त आहे तें सकारण, अनित्य, मर्यादित व्याप्तीचें, चलनशील, क्रियाक्षम, अनेक रूपें पावणारें, परावलंबी, सावयव इत्यादि प्रकारचें असतें. फक्त अव्यक्त मात्र या प्रकारचें नसतें. (११) व्यक्त हें त्रिगुणात्मक असतें.

त्याला स्वतः विवेकभेदाभेद करितां येत नाहीं. तें सर्व पुरुषांचा भोग (अनुभव) विषय असतें. तें सर्वसामान्य असतें. अचेतन असतें. त्यापासून इतर पदार्थांची उत्पत्ति होऊं शकते. हें व्यक्त तत्त्व प्रधान होय. पण जो पुरुष म्हणून (अव्यक्त) आहे त्याला यांपैकीं एकहि लक्षण लागत नाहीं. (१२) प्रीति, अप्रीति, विषाद हीं तीन गुणांचीं तीन लक्षणें होत. प्रकाश, प्रवृत्ति, नियम हे त्यांचे परिणाम (अर्थ) होत. ते गुण एकमेकांना आश्रय देतात, किंवा एकमेकांच्या आहारीं जाऊं शकतात, किंवा एकमेकांना उत्पन्न करूं शकतात, किंवा एकमेकांत मिसळून एकरूप होऊं शकतात, किंवा एकमेकांचे स्वभावगुण घेऊं शकतात. (१३) सत्त्वगुण हा प्रकाश देणारा, सूक्ष्म आहे. रजोगुण हा चेतना उत्पन्न करणारा व चंचल स्वरूपाचा आहे. तमोगुण हा स्थूल, जड व आवरण उत्पन्न करणारा आहे. एखाद्या दीपाप्रमाणें (तेलवात इत्यादिकांत फरक पडल्यानें प्रकाशफल वेगवेगळें देणाऱ्या दिव्याप्रमाणें) त्रिगुण हे वेगवेगळे अर्थ प्रकट करितात व त्या अर्थांवरून ओळखले जातात. (१४) अविवेकित्वादि व्यक्त पदार्थगुण हे त्रिगुणावरून अनुमित करितां येतात; व ते अन्वयव्यतिरेकानेंहि सिद्ध होतात. आणि कार्यगुणावरून कारणगुण ओळखावे या न्यायानें अव्यक्त तत्त्व हेंहि ओळखतां येतें. (१५) (१६) मूळ जगत्कारण अव्यक्त प्रकृति असून तेंच त्रिगुणांनीं परिणामकारक क्रियावान् होतें. पाणी हें जसें अधिष्ठान वेगळें मिळालें म्हणजे वेगळें रूप दाखवितें, त्याप्रमाणें अव्यक्त हें त्रिविध गुणांच्या आश्रयानें व्यक्त व भिन्नरूप होतें. हें ओळखण्याचीं कारणें अशीं कीं, भेद हे परिमित असतात, सामान्य व विशेष जाति या एकाच स्वरूपाच्या असतात, समर्याद परिमित स्वरूपाची सृष्टि सतत सुरू असते, तिच्या उत्पादक शक्तींत खंड पडत नाहीं, कार्य व कारण यांचा विभाग करितां येतो, आणि असें असूनहि एकंदर विश्व हें अखंड रूप असतें. (१७) आतां पुरुषाच्या अस्तित्वाचीं प्रमाणें पहा:—पदार्थ संघात समूह हा इतर—सापेक्ष असतो. अचेतन पदार्थ हे स्वतःचें कांहीं कार्य करूं शकत नाहींत. त्यांना स्वतःचें म्हणून कांहींच कार्य नसतें. त्यांचा उपयोग त्यांचा उपभोग घेणाऱ्यालाच असतो. त्रिगुणाव्यतिरिक्त व त्यांच्या उलट स्वरूपाचें कांहीं इतर तत्त्व असलेंच पाहिजे असें अनुमान करावेंच लागतें. शरीरादि अधिष्ठानभूत

वस्तूंना कांहीं चेतनस्वरूपी अधिष्ठानता असलीच पाहिजे. भोग सिद्ध आहेत; अर्थात् ते भोगणारा कोणी असलाच पाहिजे. आणि सर्व इंद्रियार्थापरता राहून कैवल्यसुख भोगण्याची प्रवृत्ति म्हणून कांहीं आहे. या सर्व कारणांमुळें पुरुषाचें अस्तित्व सिद्ध करितां येतें. (१८) पण हा पुरुष एकच नसून ते अनेक आहेत. कारण इंद्रियें जन्म व मृत्यु हीं वेगवेगळीं घडतात. एकाच्या जन्मानें सर्व जन्मत नाहींत, एकाच्या मरणानें सर्व मरत नाहींत. जीवांची प्रवृत्ति पहावी तर तीहि वेगवेगळ्या प्रकारची व वेगवेगळ्या काळीं उद्भवणारी असते. तसेंच त्रिगुणांचें प्रकटीकरणहि विपर्ययात्मक (उलट सुलट भिन्न भिन्न) असतें. (१९) या अनेक प्रकारच्या विपर्ययांवरून हें सिद्ध होतें कीं, आत्मा (पुरुष) हा साक्षी आहे. केवल म्हणजे एकाकी आहे, मध्यस्थ आहे, ज्ञाता आहे, तथापि अकर्ताहि आहे. (२०) हें असें आहे यामुळें म्हणजे शरीर पुरुषसंयोगामुळें अचेतन शरीर चेतनाप्रमाणें दिसतें; आणि त्रिगुणांच्या कर्तृत्वामुळें पुरुष हा उदासीन असतांहि कर्ता असें भासतें. (२१) हा संयोग होण्याचें कारण असें कीं, पुरुषाला सृष्टि पाहून तिचें मनन करितां यावें, आणि असें असतांहि स्वतंत्र अलिप्त राहतां यावें. अर्थात् लंगडा व आंधळा हे जसे वेगवेगळे असूनहि परस्परोपकारी होऊं शकतात, त्याप्रमाणें पुरुष व प्रधान यांना परस्परोपकारी होतां यावें म्हणून आणि त्या संयोगानें सृष्टि निर्माण होते. (२२) प्रकृतीपासून महत्तत्त्व बुद्धि हें निर्माण होतें. त्या बुद्धीपासून अहंकार; त्यापासून सोळा तत्त्वें किंवा पदार्थ; व त्या सोळांपैकीं पांचांतून पंचमहाभूतें होतात. १ प्रकृति (प्रधान) १ महत् (बुद्धि) १ अहंकार ५ तन्मात्रें ५ ज्ञानेंद्रियें ५ कर्मेंद्रियें १ मन ५ महाभूतें मिळून चोवीस. (२३) अध्यवसाय (विवेक) हा बुद्धिलक्षण आहे. धर्म ज्ञान वैराग्य ऐश्वर्य हीं बुद्धिरूपें सात्त्विक गुणप्राधान्यानें होतात. याच्या उलट रूपें तमोगुणप्राधान्यानें होतात. (२४) अहंकार हा अभिमानरूप आहे. त्यापासून अकरा तत्त्वांचा गण उत्पन्न होतो. (पंच ज्ञानेंद्रियें पंच कर्मेंद्रियें व मन) आणि पंच तन्मात्रांचाहि गण उत्पन्न होतो. अशी ही द्विविध सृष्टि अहंकारापासून होते. (२५) सात्त्विक अहंकारापासून अकरा इंद्रियें व तामस अहंकारापासून पंच तन्मात्रें होतात. तैजस (राजस) गुणाच्या प्राधान्यानें या दोनहि गोष्टी उत्पन्न होतात. (२६) डोळे, कान, नाक, जीभ, त्वचा हीं पांच बुद्धीं-

द्रियें (ज्ञानेंद्रियें) होत. वाचा, हात, पाय, गुद, व उपस्थ हीं कर्मेंद्रियें म्हणतात. (२७) एतद्विषयीं मन हें इंद्रिय उभयात्मक आहे. तें संकल्पक आहे व बुद्धींद्रियाशीं बुद्धींद्रियाप्रमाणें व कर्मेंद्रियाशीं कर्मेंद्रियाप्रमाणें समानधर्मी आहे. मनाला विशेषगुणपरिणामामुळें नानात्व येतें. तसेंच तें बाह्य सृष्टिभेदामुळेंहि येतें. (२८) पंचज्ञानेंद्रियांचें काम फक्त आलोचनाचें आहे. कर्मेंद्रियांचें काम बोलणें इत्यादि पंचप्रकारक आहे. (२९) तीन अंतरिंद्रियांचीं लक्षणें वेगवेगळीं पृथक् आहेत. एकच नाहींत. मात्र हीं तीन मिळून प्राणापानादि पंचवायु उत्पन्न करितात. (३०) हीं तीन अंतरिंद्रियें व एखादें बाह्येंद्रिय यांचें वृत्तिकार्य, दृष्ट पदार्थसंबंधानें, एकसमयावच्छेदेंकरून किंवा एकामागून एक या क्रमानें होतें. पण अदृष्ट पदार्थसंबंधानें अंतरिंद्रियांचें वृत्तिकार्य बाह्येंद्रियाच्या मागून होतें. (३१) बुद्धि, अहंकार व मन हीं तीन अंतरिंद्रियें परस्परांच्या हेतुसाधनार्थ एकमेकांविषयीं अगत्यपूर्वक आपापलीं वृत्तिकार्यें करितात. पुरुषार्थ (आत्म्याचें अभीप्सित) हाच त्यांच्या वृत्तिकार्यांचा हेतु असतो. त्यांना कोणतेंहि बाह्यकारण प्रवृत्त करीत नाहीं. (३२) इंद्रिय तेरा प्रकारचें आहे. आहरण (धरणें), धारण, प्रकाशन हे त्याचे धर्म होत. आणि त्याचीं दहा कार्यें आहार्य, धार्य, प्रकाश्य इ० होत. (३३) अंतःकरण तीन प्रकारचें आहे. बाह्यकरण दहा प्रकारचें असतें आणि या दहांनीं या तिघांना बाह्य पदार्थांचें ज्ञान करून द्यावयाचें असतें. बाह्येंद्रियांचे व्यापार फक्त वर्तमानकालीन असतात. पण अंतरिंद्रियांचे व्यापार तीनहि काळ चालू असतात. (३४) यांपैकीं पांच ज्ञानेंद्रियें सविशेष किंवा सामान्य विषय हे आपापले विषय म्हणून घेतात. वाचा ही शब्दविषय. बाकीच्या चार कर्मेंद्रियांचा संबंध पांचहि ज्ञानेंद्रियांच्या विषयाशीं येतो. (३५) ज्या अर्थीं अहंकार आणि मन यांसहित बुद्धि ही सर्व इंद्रियविषयपरामर्ष घेते त्या अर्थीं हे तीन द्वारपाल होत व इतर दहा हीं द्वारें होत. (३६) हीं तीन (परस्परविलक्षण असे विशेष गुण असणारीं) इंद्रियें, सर्व कांहीं पदार्थ आत्म्याच्या अर्थसिद्धीकरितां, दिव्यांप्रमाणें, प्रकाश पाडून बुद्धीला दाखवितात. (३७) जी बुद्धि ज्या कारणाकरितां पुरुषार्थसाधनार्थ हें सर्व कांहीं करिते, तीच त्याच कारणाकरितां प्रधान (प्रकृति) व पुरुष यांजमधील सूक्ष्म अंतरहि दाखवून देते. (३८) अविशेष विषय अशीं जीं तन्मात्रें

त्यांच्यापासून पंचमहाभूतें उत्पन्न होतात. त्यांना विशेष म्हणतात. शांत, घोर, मूढ हीं त्यांचीं रूपें होत. (शांत = सुखलक्षण. घोर=दुःखलक्षण. मूढ= अज्ञानमोहलक्षण) (३९) मातापिता यांपासून उत्पन्न झालेलीं स्वतः सूक्ष्म पण प्रभूत (स्थूल) अशासह असणारीं हीं तीन प्रकारचीं आहेत. त्यांपैकीं सूक्ष्म हीं नियत (नित्य) असतात. आणि मातापित्यापासून झालेलीं असतात तीं नाश पावतात. (४०) लिंगशरीर हें पुरातनोत्पन्न, मुक्त, नित्य, बुद्ध्यादि घटित असून उपभोगांनीं अबाधित व भावरंजित असें परिभ्रमण करितें. (नवीन देह धारण करितें. या देहांतरालाच संसार असेंहि नांव आहे). (४१) ज्याप्रमाणें आश्रयाशिवाय चित्र होऊं शकत नाहीं, किंवा खांबा (सारख्या घनपदार्था) शिवाय छाया पडूं शकत नाहीं, त्याप्रमाणें तन्मात्रा-शिवाय लिंगदेह राहूं शकत नाहीं. (४२) लिंग (देह) हा पुरुषा- (आत्म्या) करितांच आहे. तो निमित्त—नैमित्तिक प्रसंगानें आणि शक्तिमान् अशा प्रकृतीच्या संयोगानें नटाप्रमाणें वेषांतरें करितो. (४३) सांसिद्धिक प्राकृत व वैकृत अशा भावांनीं अधिवासित होत्सातें लिंगशरीर देहांतर करितें. धर्मादिभाव हे वैकृत होत. हे सर्व कारणाश्रयी आहेत, आणि कललादि (शुक्रशोणितजन्य पेशी इत्यादि) हे कार्याश्रयी आहेत. (४४) धर्मानें ऊर्ध्व (उच्च) गति आणि अधर्मानें अधोगति लाभते. ज्ञानानें मोक्ष मिळतो व अज्ञानानें बंध प्राप्त होतो. (४५) वैराग्यानें प्रकृतिलय होतो (प्रकृतिबंध तुटतो). रजोगुणात्मक भावनांनीं पुनर्जन्म घडतो. ऐश्वर्य गुणानें अडथळे नाहींसे होतात. आणि उलट गुणांनीं अर्थातच उलट फळ मिळतें. (४६) हा जो षोडशविश्वनिमित्तनैमित्तिक भेद सांगितला तोच प्रत्यय सर्ग होय. त्यालाच विपर्यय, अशक्ति, तुष्टि, सिद्धि म्हणतात. गुणवैषम्याचा आघात झाल्या-कारणानें त्या प्रत्यय सर्गाचे पन्नास भेद होतात. (४७) पैकीं विपर्ययरूप पांच, इंद्रियदुर्बळतेमुळें अशक्तिरूप अठ्ठावीस, तुष्टिरूप नऊ, व सिद्धिरूप आठ असे होतात. (४८) तमोगुण आठ प्रकारचा, मोह आठ प्रकारचा, महामोह दहा प्रकारचा, तामिस्र (आत्यंतिक मोह) अठरा प्रकारचा, व अंधतामिस्र (पूर्ण अज्ञानांधकार) अठरा प्रकारचा असतो. (४९) अशक्ति म्हणजे अकरा इंद्रियें व बुद्धि, यांनीं केलेले घात. बुद्धिघात सतरा प्रकारचे असतात. ते अतुष्टि व असिद्धि यांच्या योगानें होतात. (५०)

प्रकृति उपादान काल भाग्य या चार प्रकारच्या आध्यात्मिक तुष्टि होत. आणि बाह्य पदार्थांविषयीं होणाऱ्या उपरतीपासून पांच. मिळून एकंदर नऊ तुष्टि होत. (५१) ऊह, शब्द, अध्ययन, दुःखत्रयविघात, मित्रप्राप्ति, दान या अष्टसिद्धि होत आणि विपर्यय अशक्ति तुष्टि हा सिद्धीला मागें खेचणारा ओढून धरणारा अंकुश आहे. (५२) भावाशिवाय लिंग (तन्मात्र-सृष्टि) नाहीं. आणि लिंगाशिवाय भावानिवृत्ति (प्रकटीकरण परिणाम) नाहीं. म्हणून लिंगात्मक व भावात्मक अशी दोन प्रकारची सृष्टि होते. (५३) दैवसृष्टि आठ प्रकारची. तिर्यग्योनीपासून सृष्टि पांच प्रकारची. मनुष्यसृष्टि एकच प्रकारची. सारांशरूपानें ही तीन प्रकारची सृष्टि सांगितली. (५४) वरच्या लोकांत सत्त्वगुणप्रधान सृष्टि. पाताळांत तमोगुणप्रधान सृष्टि. मध्यम लोकांत रजोगुणप्रधान सृष्टि. अशी ब्रह्मस्तंभापर्यंत सृष्टि समजावी. (५५) चेतन पुरुष हा जरामरण यांपासून होणारीं दुःखें भोगतो. कारण लिंगरूपीं दुःखकारण शिल्लक राहिलेलें असतें. त्यानेंच साहजिक दुःख होतें. (५६) अशा रीतीची प्रकृतिजन्य सृष्टि, बुद्धीपासून पंचमहाभूतांपर्यंतची, ही प्रत्येक पुरुषाच्या मोक्षाकरितांच होते. आणि ही पदार्थांकरितां होणारी खटपट, जणुं काय आपलाच स्वार्थ साधावयाचा आहे अशा रीतीनें, प्रकृति करिते. (५७) गाईचें वासरूं वाढवून पुष्ट करण्याकरितां ज्याप्रमाणें अज्ञात दुधाची प्रवृत्ति होते, (दूध अजाणतां सहज देहधर्मानें उत्पन्न होतें), त्याप्रमाणें प्रधाना (प्रकृति) ची ही सर्व प्रवृत्ति पुरुषा (आत्म्या) ला मोक्ष मिळवून देण्याकरितांच होते. (५८) उत्सुकता उत्पन्न झाली असतां ती शमविण्याकरितां ज्याप्रमाणें मनुष्य तदनुकूल क्रिया करितो, त्याप्रमाणें अव्यक्त प्रकृतिहि पुरुष मोक्षाकरितां प्रवृत्तिपर बनते. (५९) रंगभूमीवर (ठरलेला) नाच करून ज्याप्रमाणें नटी पडद्यांत जाते, त्याप्रमाणें प्रकृति ही प्रकट होऊन पुरुषाला आपलें (लीला) दर्शन घडवून निवृत्त होते. (६०) त्रिगुणात्मक प्रकृति ही अनेक उपायांनीं पुरुषावर उपकार करिते. पुरुष मात्र अगुण राहतो. प्रकृतीवर उलट उपकार कांहींच करीत नाहीं. (६१) प्रकृतीपेक्षां अधिक विनयशील असें दुसरें कोणी असेल असें मला वाटतच नाहीं. कारण आपणाकडे पुरुषानें पाहिल्याची जाणीव तिला झाली म्हणजे ती पुन्हां त्याच्या दृष्टीस पडत नाहीं. (६२) त्यामुळें पुरुषाला बंधन घडत नाहीं, मुक्तीचें

कारण राहत नाहीं, व त्याला पुनर्जन्म प्राप्त होत नाहीं. यांपैकीं जें जें काय घडतें तें तें फक्त प्रकृतीलाच घडतें. कारण तिनेंच अनेकांचा आश्रय केलेला असतो. (६३) प्रकृति हीच स्वतःला सात रूपांनीं बांधून घेते व फक्त एक रूपानेंच ती पुरुषार्थसाधनार्थ स्वतःला मुक्त करिते. (६४) अशा रीतीनें तत्त्वाभ्यासाच्या योगानें, मी नाहीं, मी म्हणून कोणी नाहीं, माझें असें कांहीं नाहीं, अशा प्रकारचें निश्चयात्मक शुद्ध केवल ज्ञान उत्पन्न होतें. (६५) या ज्ञानामुळें आत्मा हा एखाद्या प्रेक्षकाप्रमाणें स्वस्थ चित्तानें जागच्या जागीं बसून, जिचें सृष्टिकर्म थांबलें आहे व जी सप्तरूपांतून मोकळी झाली आहे, अशा प्रकृतीला पहात राहतो. (६६) आत्मा म्हणतो, " झालें ! प्रकृति प्रकृति म्हणून जी काय असते ती पाहून घेतली. आतां फिरून तिला कोणीं पहावी ? तिची उपेक्षाच करणें योग्य " आणि तो विराम पावतो. यामुळें पुन्हां त्यांचा संयोग झाला असतां सृष्टि निर्मित होत नाहीं. त्याचें प्रयोजनच उरत नाहीं. (६७) अशा प्रकारें सम्यक् (यथार्थ) ज्ञान झाल्यामुळें व धर्मादिबंधनांचें प्रयोजन न उरल्यामुळें, आत्मा हा पूर्वसंस्कारामुळें शरीर धारण करूनहि राहो, पण एकदां गति मिळालेलें चाक उगीच सहज फिरत राहतें त्याप्रमाणेंच. (६८) शरीर व आत्मा हे वेगळे झाले असतां, प्रयोजन न उरल्यामुळें, प्रकृतिकार्य थांबल्यामुळें आत्म्याला आत्यंतिक व एकांतिक असें दोन प्रकारचें कैवल्यसुख लाभतें. (६९) हें परमगुह्य ज्ञान, म्हणजे ज्यांत उत्पत्ति, स्थिति व प्रलय यांचा विचार केलेला आहे असें तें कापिल महामुनीनें प्रकट केलें. तें त्यानें आसुरीला सांगितलें, आसुरीनें पंचशिखाला सांगितलें आणि तेंच त्यानें तंत्ररूपानें अनेकविध केलें. तेंच ईश्वरकृष्णानें सर्व सिद्धांत लक्षांत घेऊन आर्यारूपानें संक्षेपांत आणलें.

ईश्वरकृष्णाच्या कारिकांची संख्या ७० असावी अशी समजूत आहे. परंतु त्यांतील एक, कोणच्या तरी कारणानें लुप्त झालेली असून फक्त ६९ च उपलब्ध आहेत. गौडपादभाष्यामध्यें ६९ चाच उल्लेख आहे. पण भाष्यमात्र ६१ व्या कारिकेपुढें उपलब्ध नाहीं. म्हणून लुप्त झालेली ही कारिका ६१ व्या कारिकेपुढें ६२ वी असावी अशी कल्पना करून, प्रकरणाच्या अनुरोधानें ती कारिका खालीलप्रमाणें असावी असें कै. लो. टिळक यांनीं सुचविलें आहे. ' कारण-

मीश्वरमेके ब्रुवते कालं परे स्वभावं वा । प्रजाः कथं निर्गुणतः व्यक्तः कालः स्वभावश्च ' ।

सांख्यसूत्रें

अध्याय पहिला

१ त्रिविध दुःखांची अत्यंत निवृत्ति हाच परम पुरुषार्थ होय. २ निवृत्तीनंतर दुःखांचें पुनः दिसणें (अनुवृत्ति) हा अनुभव आहे. तेव्हां ती स्थिति म्हणजे निवृत्तिसिद्धि नव्हे. ३ प्रत्यहीं लागणाऱ्या क्षुधेचें निवारण करण्यासारखें दुःख-निवृत्ति-कार्य हें पुरुषार्थसाधन नव्हे. ४ सर्वथा निवृत्ति असंभव आहे अथवा निवृत्ति-संभव दिसला तरी त्यांत (दुःख) सत्तासंभव आहे हें जाणून (श्रुतिप्रमाणज्ञ पुरुषानें दृष्ट साधनांचा) त्याग करावा. ५ सर्व उत्कर्षांपेक्षां मोक्ष श्रेष्ठ होय असें श्रुतीचें सांगणें आहे. ६ (लौकिक उपाय) दृष्ट व अदृष्ट (यज्ञादि) साधनें यांत (आत्यंतिक दुःखनिवृत्तीच्या दृष्टीनें) भेद नाहीं. ७ स्वभावतःच दुःखबंध असेल (असें कोणी मानीत असेल) तर त्याच्या निवृत्तीस्तव मोक्षसाधनाचा उपदेश (उपयोगी) नाहीं. ८ (कारण) स्वभाव हा स्थिर असल्यामुळें विधिरहितरूप (मोक्षसाधन) अप्रमाण ठरेल. ९ जें घडणें अशक्य त्यासाठीं (साधनाचा) उपदेश नको, आणि तसा उपदेश केला तर तो निरर्थक होय. १० शुभ्रवस्त्र किंवा (वृक्ष) बीज यांचे स्वभाव नष्ट करतां येतात ना ? (तसेंच दुःखबंधाचें कां होणार नाहीं अशी शंका). ११ शक्तीच्या प्रकटतेनें व अप्रकटतेनें ज्या गोष्टी घडतात त्यांचा उपदेश करावयास नको. १२ (बरें बंधन स्वाभाविक न मानतां नैमित्तिक कालीं मानलें तर) काल हा व्यापक व सर्वांशीं नित्यसंबद्ध आहे तेव्हां तो बंधकारण होणार नाहीं. १३ त्याच कारणास्तव देशयोगानेंहि बंध होत नाहीं. १४ त्याचप्रमाणें अवस्था हेंहि बंधनकारण होणार नाहीं, कारण अवस्था देहधर्मच आहे (मुक्त व अमुक्त या दोहोंना अवस्था आहे). १५ (अवस्था हा पुरुषधर्म नाहीं कारण) पुरुष (आत्मा) संगरहित आहे. १६ कर्मानेंहि बंधन नाहीं. कारण कर्म पुरुषस्वभाव नव्हे; अन्य धर्म आहे; तसेंच (अतिप्रसक्तीनें) कर्मांचा (नित्य) अतिसंबंध होण्यानें तें

प्रलयकालींहि बंधक ठरेल. १७ दुसऱ्याच्या धर्मामुळें (स्वभावामुळें) विचित्र भोगाची सिद्धि किंवा प्राप्ति होणार नाहीं. १८ प्रकृति हेंहि बंधकारण नाहीं; कारण ती परतंत्र आहे. १९ नित्य-शुद्ध-चेतन-मुक्त-स्वभाव जो पुरुष त्याला बंधयोग नाहीं. २० अवस्तु (वस्तुच नव्हे ती) बंधकारक होऊं शकत नाहीं. म्हणून अविद्येनें बंध होत नाहीं. २१ (अविद्या) ही वस्तु आहे असें मानलें तर (अद्वैत) सिद्धांतहानि होते. २२ (अविद्या) विजातीय मानली तर मग द्वैत सिद्ध होतें. २३ तसेंच सत् व असत् अशी उभयरूपा अविद्या मानणें हें विसंगत आहे. २४ (कारण) अविद्या हा अशा प्रकारचा पदार्थ असल्याचा अनुभव येत नाहीं. २५ वैशेषिकाप्रमाणें आम्हीं सहा पदार्थ मानणारे नाहीं. २६ पदार्थसंख्या निश्चित नसली तरीहि एकच वस्तु सत् व असत् असणें युक्तिसंगत नाहीं. नाहींतर बालक व उन्मत्त यांच्यांत व शहाण्यांत भेद काय ? २७ पुरुषाची वासना हा अनादि विषय आहे. त्यामुळें वासना बंधरूप होऊं ' शकत नाहीं. ' २८ आंतील व बाहेरील वस्तूंत त्यांतील अंतरामुळें उपरञ्ज व उपरंजक भाव असत नाहीं. उदाहरणार्थ, स्त्रुघ्नदेश (स्थानेश्वराच्या ईशान्येकडील देश किंवा आग्रा) व पाटलीपुत्र या दोन स्थानीं रहाणारे लोक एकमेकांचा संयोग होत नसल्यामुळें एकमेकांचा उपराग येत नाहीं. २९ (बद्ध व मुक्त दोघांनाहि एकाच स्थानीं लब्ध विषयांत उपराग झाल्यास बंधमोक्षाची) व्यवस्था राहणार नाहीं. ३० (शंका) असा उपराग अदृष्टवशात् झाला तर ? ३१ (कर्ता व भोक्ता) दोहोंत एकच कालयोग नसल्यामुळें उपकार्य-उपकारकभाव असणार नाहीं. ३२ (दृष्टांत) पुत्रकर्माप्रमाणें (पित्याच्या ठिकाणीं-उपकार्य उपकारकभाव) असेल तर ? ३३ याला उत्तर असें कीं, (क्षणिकवादी नास्तिकमतें) गर्भाधान इत्यादींनीं संस्कृत होणारा एकच स्थिर आत्मा असत नाहीं (म्हणून वरील दृष्टांत लागू होत नाहीं). ३४ (शंका) स्थिर कार्याची सिद्धि न होणें म्हणजेच क्षणिकत्व आहे ? ३५ (उत्तर) [जर हा एकच स्थिर आत्मा नाहीं तर] ओळख (प्रत्यभिज्ञा) होण्यास अडचण नाहीं [हें कसें ?] ३६ श्रुति व न्याय यांच्या विरोधानेंहि (वरील गोष्ट सिद्ध होणार नाहीं). ३७ (दीपशिखादि) दृष्टांतानेंहि क्षणिकत्वसिद्धि होत नाहीं. ३८ कार्य व कारण हीं दोनहि एकाच क्षणीं उत्पन्न होणें शक्य

नाहीं. ३९ बरें, कारणकार्यक्रम मानला तरीहि (क्षणिकवाद्याच्या दृष्टीनें) कारण क्षणैक उत्पन्न होऊन नष्ट होईल व कार्याशीं त्याचा योगच होणार नाहीं. ४० (अर्थात्) पूर्वभावकालीं उत्तरभावाचा संबंध नाहीं; व म्हणून (अन्वयव्यतिरेकाच्या) व्यभिचारानेंहि कारणकार्ययोग होणार नाहीं. ४१ [बरें, निमित्तकारणाप्रमाणें उपादानकारण हेंहि पूर्वभावी आहे. तेव्हां तेंच बंधाचें कारण म्हणावें असें म्हणाल तर] पूर्वभाव असणें हा कांहीं उपादानकारण होण्याचा नियम नाहीं. ४२ [कोणी नास्तिक असें म्हणतात कीं, बंध झाला तरी विज्ञानच आहे; तेव्हां अत्यंत मिथ्या मानण्याचें कारण नाहीं, तर उत्तर असें कीं] बाह्य सृष्टीची प्रतीति विज्ञानानेंच होते असें नव्हे. ४३ बाह्याचा अभाव मानला तर मग विज्ञानहि शून्यवत् होईल. ४४ शून्य हें तत्त्वच आहे (कारण) सर्व पदार्थांचा धर्मच विनाश आहे. तेव्हां प्रत्येक भाव नाशास जातो. (शून्यभाव मानल्यास विसंगति येते.) ४५ अबुद्ध लोकच मात्र शून्याला भावावस्थित व विनाशवान् मानतात. ४६ तेव्हां विज्ञानमात्रपक्ष व क्षणिकपक्ष या दोहोंचेंहि खंडन झालें [दोहोंकडे प्रत्यभिज्ञान व बाह्यप्रतीति हीं खंडनप्रमाणें लागू होतात.] ४७ तेव्हां वरील दोनहि मतांनीं पुरुषार्थसाधन होणार नाहीं. ४८ [आतां इतर मतांचा विचार करतात]. (जर असें कोणी म्हणेल कीं, जीवाचें जाणें–येणें ही गति हाच बंध आहे तर शरीरप्रवेशादि) गतिविशेष हें बंधकारण होऊं शकत नाहीं. ४९ कारण पुरुष हा विभु म्हणजे व्यापक म्हणून (निरवयव) क्रियारहित असल्यामुळें गतिसंभव नाहीं. ५० (इहपरलोकीं गमनागमन पुरुषाला आहे असें मानलें तर पुरुष हा मूर्तिमान् मानला पाहिजे व मग) मूर्त मातीच्या भांड्याप्रमाणें पुरुषाचाहि, समानधर्मामुळें, नाश मानावा लागेल. हें सिद्धांतविरुद्ध आहे. ५१ श्रुतीमध्यें ज्या गतीचा उल्लेख आहे तो उपाधिरूप आहे. जसें आकाश. (आकाश सर्वव्यापक असूनहि घट चालविला म्हणजे घटाकाश चालतें. किंवा घट आणला म्हणजे येतें. हें उपाधियोगें होतें.) ५२ कर्मांनेंहि पुरुषाला बंधन प्राप्त होत नाहीं. कारण बंध हा कर्माचा धर्म नाहीं. (बंध हा पुरुषाचा धर्म नाहीं.) ५३ जो ज्याचा धर्म नाहीं तो त्यावर लादणें हा अतिप्रसक्तिदोष आहे (अतिप्रसक्ति = अतिप्रसंग). ५४ आणि श्रुतींनीं पुरुष हा निर्गुण होय असें

म्हटल्यामुळें बंधाची कल्पना श्रुतिविरोधी आहे. ५५ (जर प्रकृतिपुरुषसंयोग म्हणजेच बंध, आणि हा स्वाभाविक मानावा, असें कोणी म्हणेल तर उत्तर असें कीं, प्रकृतिपुरुषसंयोग हा अविवेकानें होत असल्यामुळें समान दोष उत्पन्न होत नाहींत. ५६ कारण विवेक हा अविवेकाच्या नाशाचें नियत-कारण असल्यामुळें अंधकाराप्रमाणें त्याचा नाश होतो. ५७ आदिकारणाच्या अविवेकामुळें इतर अविवेकाची प्राप्ति होते, व म्हणूनच मुख्य अविवेकाच्या नाशानें इतरांचा नाश आहे. ५८ बंध चित्तांत असतो हें तत्त्व नव्हे, हा सिद्धांत नव्हे; तें एक विधान आहे. ५९ दिशाभ्रम झालेल्याला प्रत्यक्ष दर्शनानेंच खरें कळतें, त्याचप्रमाणें साक्षात्कारावांचून नुसत्या श्रवणमननानें बंध हा सुटत नाहीं. ६० अप्रत्यक्ष पदार्थांचें ज्ञान अनुमानानें होतें. उदा-हरणार्थ धुरावरून अग्निज्ञान होणें. ६१ सत्त्व—रज—तमांची जी साम्यावस्था ती प्रकृति, तिच्यापासून महत्, त्यापासून अहंकार, त्यापासून पंचतन्मात्रा, त्यांच्यापासून दोन्ही प्रकारचीं इंद्रियें, त्यांच्यापासून पांच स्थूल भूतें (पंचमहाभूतें) [अशीं हीं चोवीस] व पुरुष मिळून (२५) पंचवीस गण झाले. ६२ अहंकाराच्या शब्दादि पंचतन्मात्रा, यांचें अनुमान आका-शादि पांच स्थूलभूतांवरून होतें. ६३ बाह्य व आंतर इंद्रियें व त्यांच्या मात्रा यांनीं अहंकाराचें अनुमान होतें. ६४ या अहंकारावरून अंतःकरणाचें अनुमान होतें (अंतःकरण म्हणजे महान्, बुद्धि). ६५ आणि त्यावरून मग प्रकृतीचें अनुमान होतें. ६६ आरंभकसंयोगावरून पुरुषाच्या परत्वाचें अनु-मान होतें. ६७ चोवीस तत्त्वांतील प्रकृति ही सर्वमूल आहे. तेव्हां तिला मूळ नाहीं म्हणून तिच्या ठिकाणीं मूलाभाव आहे. म्हणजेच ती मूलरहित मूळ आहे. ३८ (आतां कोणी म्हणेल कीं, प्रकृति हें मूलकारण नसून अविद्या हें मूलकारण आहे तर त्यास उत्तर असें कीं,) परंपरेमुळें शेवटीं कोणच्या तरी ठिकाणीं परिनिष्ठा म्हणजे पर्यवसान होणार त्याचेंच नांव प्रकृति आहे. प्रकृति ही एक संज्ञा आहे. ६९ तेव्हां प्रकृतीसंबंधीं विचार करण्याचे दोनहि पंथ सारखेच आहेत. प्रकृतीचें संज्ञारूप माना किंवा प्रकृतिच सर्वमूल माना; दोनहि सारखेंच. ७० आतां प्रकृतिपुरुष हे जर अनुमानानें जाणतां येतात तर सर्वांनाच तसें कां जाणतां येऊं नये ? याला उत्तर— (ज्ञानाचे) अधिकारी तीन प्रकारचे असल्यानें प्रत्येकास अनुमानानें

जाणतां येईल असा नियम नाहीं. ७१ महत्तत्त्व नांवाचें जें प्रकृतीचें प्रथम कार्य तेंच मन होय. (येथें मन याचा बुद्धि असा अर्थ आहे ?) ७२ मनानंतरचें कार्य अहंकार होय. ७३ आणि त्यापुढील (पंचतन्मात्रादि) सर्व अहंकाराचीं कार्यें होत. ७४ ज्याप्रमाणें अणु हा घटादि वस्तूंचें मूल आहे तरीहि त्र्यणुकादिकांकडून त्यांचीं कार्यें होतात, त्याप्रमाणें प्रकृति आद्य असली तरी तिचीं कार्यें अहंकाराकडून होतात. ७५ (प्रश्नः—जर पुरुषप्रकृति दोन्हि नित्य आहेत तर प्रकृतिच मूलकारण कां मानावें तर त्याचें उत्तर असें कीं,) सर्व कार्यांच्या आरंभीं जरी प्रकृति व पुरुष दोनहि आहेत तरी पुरुष हा परिणामी नसल्यामुळें प्रकृतीचाच कारण होण्याचा योग आहे. ७६ सर्वांचें उपादान कारण जी प्रकृति ती परिच्छिन्न नाहीं (म्हणजे व्यापक आहे). ७७ परिच्छिन्नांची उत्पत्ति श्रुतीवरून कळते, त्याप्रमाणें ही प्रकृति परिछिन्न नाहीं. ७८ [शंकाः—प्रकृति हें सृष्टीचें आदिकारण मानलेंच नाहीं तर काय बिघडलें ?] उत्तरः—अवस्तू-पासून वस्तु सिद्ध होत नाहीं. ७९ [बरें, जगत् हें स्वप्नतुल्य म्हणून अवस्तु आहे असें मानणेंहि चुकीचें आहे. कारण—] बाधा नसण्यानें व दुष्ट कारणानें उत्पन्न न होण्यानें अवस्तु सिद्ध होत नाहीं. ८० भाव (असणें) म्हणजे सत् कारण असल्यास त्यायोगें कार्यसिद्धि खरी असूं शकेल. परंतु अभावांतून विनाकारण कार्यसिद्धि होणें कसें शक्य आहे ? ८१ (शंका—कर्म हेंच जगदुत्पत्तिकारण मानलें तर ?...) उत्तरः—कर्म हें उपादान-कारण असल्याचें सिद्ध होत नाहीं. (तें निमित्तकारण आहे). अर्थात् त्यामुळें वस्तु उत्पन्न होत नाहीं हें सिद्ध आहे. ८२ (यावरून प्रकृति हीच सृष्टीचें आदिकारण आहे. आतां पुरुषार्थविषय सांगतातः—) वैदिक कर्मा-नेंहि पुरुषार्थसिद्धि नाहीं. कारण यज्ञादि कर्में जरी साध्य असलीं तरी त्यामुळें पुनरावृत्ति टळत नाहीं म्हणून पुरुषार्थसिद्धि नाहीं. ८३ ज्या श्रुति अना-वृत्तिप्रतिपादक आहेत त्या मात्र विवेकप्राप्ति झालेल्यांसाठींच आहेत. ८४ डोक्यावर जलाभिषेक केल्यानें थंडी नाहींशी होत नाहीं. त्याप्रमाणें दुःखानें दुःख नाहींसें होत नाहीं. ८५ काम्य काय किंवा अकाम्य काय दोन्हीहि कर्में सारखींच. साधनयोग्यतेच्या दृष्टीनें त्यांत कांहींच विशेषत्व नाहीं. ८६ निजमुक्त म्हणजे स्वभावतः मुक्त अशा पुरुषाच्या बंधाची निवृत्ति मात्र आहे.

अत्यंत–विवेक–फल व कर्मफल हीं दोन्ही समान नाहींत. (आतां प्रमाण-परीक्षा सांगतात). ८७ जो अर्थ बोधगत झाला नाहीं त्याचा निश्चय करण्याची वृत्ति याला प्रमा म्हणतात. मग ही वृत्ति प्रत्येक पुरुषाचा धर्म असो अथवा बुद्धीचा धर्म असो. या प्रमेचें जें अतिसाधक कारण तें प्रमाण. हें कारण तीन प्रकारचें असतें. ८८ ह्या तीन प्रमाणानें अर्थसिद्धि होते. अधिक अर्थसिद्धीची आवश्यकताच रहात नाहीं. ८९ इंद्रियांशीं ज्याचा संबंध होतो त्याचें (त्या वस्तूंचा) तदाकार म्हणजे भ्रमविकाररहित तत्त्वरूप असें जें ज्ञान अथवा बुद्धिवृत्ति त्यास प्रत्यक्ष प्रमाण म्हणावें. ९० योग्यांना बाह्य इंद्रियसंबंधावांचूनहि ज्ञान होतें, तेंहि प्रत्यक्षच होय. त्यांत अव्याप्तिदोष नाहीं. ९१ अथवा दूर प्रदेशीं असणाऱ्या वर्तमान वस्तूंचें ज्ञान योग्यांना होतें तेंहि प्रत्यक्षच होय यांत दोष नाहीं. ९२ (लौकिकदृष्ट्या) ईश्वरसिद्धि करतां आली नाहीं तरीहि त्यांत दोष नाहीं. ९३ (कारण) ईश्वर मुक्त, बद्ध, या दोन्हींपेक्षां निराळा असणें संभवनीय नसल्यानें ईश्वरसिद्धि होत नाहीं. ९४ (कारण) बद्ध किंवा मुक्त दोन्ही अवस्थांत ईश्वराची कर्तृत्वशक्ति सिद्ध होत नाहीं. ९५ (प्रश्न–मग ईश्वर सृष्टिकर्ता आहे इत्यादि सांगणारी श्रुति मिथ्या कीं काय ? उत्तर–) श्रुति ह्या मुक्त आत्म्याच्या प्रशंसापर आहेत किंवा सिद्धांताच्या उपासनापर आहेत. ९६ [शंका—जर रागरहित असल्यानें ईश्वर सृष्टिकर्ता सिद्ध होत नाहीं, तर प्रकृतीचा अधिष्ठाता तरी कसा होऊं शकतो ? उत्तर—] अयस्कांतमण्यानें (लोहचुंबकानें) लोह जसें आपोआप आकर्षिलें जातें त्याचप्रमाणें ईश्वर-सन्निधानानें प्रकृति ही महत्त्व रूपांत परिणमित होते. ९७ विशिष्टकार्यांतहि जीवांच्या सन्निधानानें अधिष्ठातृत्व असतें. ९८ (प्रश्न) आतां वेदांतवाक्यप्रामाण्य ही अंधपरंपरा आहे काय ? उत्तर–(ब्रह्मादि) सिद्धरूप हे यथार्थ ज्ञाते असल्यामुळें त्यांच्या उपदेशास प्रमाण मानलें पाहिजे. ९९ अंतःकरण हें चेतनानें उज्ज्वलित होतें, म्हणून लोखंडांत जरी प्रत्यक्ष ज्वलन किंवा प्रकाश दिसत नसला तरी अग्निसंयोगांत दोन्ही प्रत्यक्ष होतात, त्याचप्रमाणें अंतःकरण हें लोहवत् अधिष्ठान आहे. १०० व्याप्तिज्ञानानें (प्रतिबंधानें) व्यापकज्ञान (प्रतिबद्धाचें) होणें हें अनुमानप्रमाण होय. १०१ ज्ञानवान् सत्यवक्ता जो आप्त त्याचा उपदेश शब्द-प्रमाण आहे. १०२ आत्मा व अनात्मा या दोहोंची

सिद्धि विवेकानें वरील प्रमाणांनीं होते. म्हणून या प्रमाणांचा उपदेश केला आहे. १०३ सामान्यतः दृष्टावरून जडप्रकृति व चेतनपुरुष हीं दोन्हीहि सिद्ध होतात. १०४ चैतन्याच्या ठायीं ज्याचें पर्यवसान होतें तो भोग होय. १०५ (पुरुष अकर्ता आहे. मग त्याला भोग कसे ? अशी शंका येईल त्याचें उत्तर हें सूत्र आहे), आचाऱ्यानें केलेला स्वयंपाक जसा राजा उपभोगितो, त्याप्रमाणें अकर्ता असूनहि पुरुषाला फलोपभोग होतात. १०६ वरीलप्रमाणें विचार करतां कर्ताच फलोपभोग घेतो हें मानणें अविवेकाचें ठरतें. १०७ (मात्र) तत्त्वसाक्षात्कार होण्यांत सुख व दुःख हीं दोनहि नसतात. १०८ शंका—प्रत्यक्ष इंद्रियद्वारा प्रकृतिपुरुषांचें ज्ञान होत नाहीं मग त्यांचें अस्तित्व कां मानावें ? उत्तर—जी वस्तु निकट असतां इंद्रियांस ज्ञान होतें तीच वस्तु अतिदूर असतां इंद्रियांस प्रत्यक्ष ज्ञात होत नाहीं. १०९ सूक्ष्मतत्त्वामुळें प्रकृतिपुरुषांचें प्रत्यक्ष दर्शन होत नाहीं. ११० (परंतु) कार्यदर्शनानें (प्रकृतीचीं कार्यें पाहून) प्रकृतीचें अस्तित्व कळून येतें. १११ आक्षेपकाच्या तर्कपद्धतीनें जर प्रकृतीच्या कार्याचीहि सिद्धि मानली नाहीं तर ? ११२ (उत्तर—) कार्यसिद्धि एका दृष्टीनें न मानली तरीहि प्रकृतिभाव त्यामुळें असिद्ध होत नाहीं. ११३ (कां कीं,) कार्य तीन प्रकारचें आहे. अतीत, अनागत व वर्तमान. जर कार्यसिद्धि न मानली तर त्याचें त्रिविधत्वहि मानतां येणार नाहीं. तेव्हां असा हा विरोध अप्रमाण आहे. म्हणून कार्यसिद्धि मानली पाहिजे. ११४ (खेरीज) मनुष्याला शिंग नसतें त्याप्रमाणेंच असत् वस्तूची उत्पत्ति होऊंच शकत नाहीं. ११५ उपादानकारणाच्या नियमानें कारणांत कार्यसत्ता आहे हें मानणें प्राप्त आहे. ११५ सर्व ठिकाणीं सर्व काळीं सर्व वस्तु होणें असंभव आहे. ११७ जो शक्त आहे तो शक्यच उत्पन्न करील. असत् उत्पन्न करणें असंभव आहे. ११८ कारणाच्या ठिकाणींच कार्य असतें. ११९ (शंका)—भावरूप कार्य सत् मानलें तर भावरूप कार्यांतच भावयोग असणार नाहीं ? १२० (उत्तर)—तिळांतील तेल ज्याप्रमाणें रगडल्यावर दिसतें त्याप्रमाणें प्रकटतेला आपण व्यवहार म्हणतों व अप्रकटता हा अव्यहार म्हणतों; परंतु प्रकटतेपूर्वींहि तिळांत तेल होतेंच, त्याप्रमाणें भावरूप कार्यांत भावयोग असतोच. १२१ (शंका) पण मग हें सत् कार्य नाश कसें पावतें ?

(उत्तर)–कारणांत कार्याचा लय होणें यालाच नाश म्हणतात. १२२ बीज व अंकुर यांपैकीं प्रथम कोण हें शोधण्याचाच हा प्रकार आहे. १२३ आतां अंकुर व बीज यांची अभिव्यक्तीची प्रकटता यावरून मानावी लागेल; त्याचें समाधान दुसऱ्या रीतीनें करतातः–उत्पत्तीची उत्पत्ति मानण्यासारखेंच हें दोषरहित आहे. १२४ कार्याचें लक्षण सांगतात––हेतुमान्, अनित्य, व्यापक नसणारें, क्रियासंयुक्त, अनेक, व आश्रित असतें त्यांस (लिंग) कार्य म्हणावें. १२५ प्रत्यक्षानें, अथवा गुणसामान्य इत्यादींचा भेद नसण्यानें कार्याची सिद्धि होते; किंवा श्रुतींतील प्रधान वर्णनावरूनहि सिद्धि होते. १२६ कार्य व कारण हीं दोनहि त्रिगुण व अचेतन असल्यानें समानधर्मी आहेत. १२७ त्रिगुणामध्यें, प्रीति–अप्रीति व विषादादिभेदानें परस्परांत वैधर्म्य आहे. १२८ लघु इत्यादि धर्मामुळें गुणांचें साधर्म्य आहे. (इतर गुणांच्या चंचलत्वादि धर्मामुळें) तसेंच वैधर्म्य आहे. १२९ प्रकृति व पुरुष या दोघांहून महत्तत्व हें भिन्न आहे. (घट मृत्तिकेहून भिन्न असल्याप्रमाणें) व म्हणून घटादि वस्तूप्रमाणें महतत्त्व हें कार्य आहे. १३० परिणाम पावणें या धर्मामुळेंहि महत्तत्व हें कार्य सिद्ध होतें. (कार्याचा नाश होतो, कारणाचा होत नाहीं). १३१ समन्वयानेंहि तेंच सिद्ध होतें. (समन्वय म्हणजे सदृशगति अथवा अनुगामित्व). १३२ शक्तीनेंहि तेंच सिद्ध होतें. (शक्ति हें साधन आहे. करण आहे. करण प्रकृति नसून महत्तत्त्व आहे). १३३ महत्तत्त्व हें कार्य मानलें तर प्रकृति ही परिणामी आहे व पुरुष हा भोक्ता आहे असा भाव होईल. १३४ [शंका––महत्तत्त्व हें कार्य मानलें नाहीं व प्रकृतिपुरुषांबरहि वरील अनवस्था आणली नाहीं तर काय प्रत्यवाय आहे ? उत्तर–] त्यामुळें प्रकृति–पुरुषभिन्नकार्य शशशृंग अथवा आकाशपुष्पाप्रमाणें असत् व तुच्छ ठरेल. १३५ कार्यावरून कारणाचें जें अनुमान करावयाचें तें, कार्यासहित कारण असलें पाहिजे. याप्रकारें होय (सहितत्वामुळें–साहित्यामुळें होय). १३६ त्रिगुणकार्यापेक्षां महत्तत्त्व हें कार्य असूनहि अव्यक्त म्हणजे सूक्ष्म आहे. १३७ [शंका – महत्तत्त्व सूक्ष्म आहे. म्हणून प्रकृति परमसूक्ष्म आहे, असें मानणें मिथ्या आहे ! उत्तर–]–प्रकृतीच्या कार्यावरून प्रकृतीचें सिद्ध होणें हा अपलाप (असत्कथन) नाहीं. १३८ (आतां पुरुषविचार सांगतात). सामान्यासंबंधीं विवादच नसल्यानें पुरुषाची सिद्धि करण्यास

साधनाची अपेक्षा नाहीं. उदाहरणार्थ, सामान्य धर्म सिद्ध करावा लागत नाहीं. (मी आहें हें प्रत्येक मनुष्य मानतो. उष्णता हा धर्म सर्व मानतात) १३९ शरीरादि व्यक्त वस्तूंहून पुरुष भिन्न आहे. १४० शरीरादि या वस्तु संहत आहेत म्हणजे कार्यनिमित्तक संयोगानें बनलेल्या आहेत; तसा पुरुष नाहीं. १४१ त्रिगुणादिकांपासून पुरुष (विपरीत) भिन्न आहे. १४२ अधिष्ठान म्हणजे भोग्य व भोक्ता यांचा संयोग. प्रकृत्यादिकांच्या परिणामानें जें भोगस्थान निर्माण झालें त्यांत पुरुषाचा अधिष्ठानत्वाचा संबंध येत नाहीं. एवंच सर्वांहून भिन्न आहे. १४३ शरीर हें स्वतःचें स्वतःच भोक्ता होऊं शकत नाहीं. भोक्ता निराळा असला पाहिजे. १४४ मोक्षाची (इच्छा) प्रवृत्ति असणें यावरूनहि हेंच सिद्ध होतें. १४५ जडप्रकाशयोगांतून प्रकाश भिन्न आहे. (प्रकाश म्हणजे ज्ञान). १४६ (आत्मा) निर्गुण असल्यानें ज्ञानधर्मवान् नाहीं. १४७ हें श्रुतीनेंहि सिद्ध आहे (साक्षी चेता केवलो निर्गुणश्च...) व प्रत्यक्षाच्या जरी हें विरुद्ध दिसलें तरी हा अपलाप नाहीं. (कारण श्रुतिसिद्ध तेंच मानणें योग्य). १४८ सुषुप्तिआदि अवस्थात्रयाचें साक्षित्व मात्र पुरुषाच्या ठायीं आहे. १४९ अनेक जन्म व शरीरें यांमुळें अनेक पुरुष असावेत असें सिद्ध दिसतें (वस्तुतः तसें नव्हे). १५० (कारण) उपाधिभेदानें एकाच पुरुषाचा अनेक शरीरांशीं योग होतो. अनेक घटांशीं एकच आकाशाचा योग होतो तसा. १५१ उपाधीचा भेद होऊं शकतो; उपाधिवंताचा भेद होत नाहीं. १५२ याप्रकारें एकत्वानें सर्वत्र वर्तमान असण्याचा जो धर्म त्याच्याविरुद्ध (म्हणजे जन्ममरणादि) धर्म होत नाहीं. १५३ तसेंच एकत्वामुळेंच अन्यधर्मत्वाचा आरोप केल्यानेंहि (जन्ममरणादि) सिद्ध होत नाहीं. १५४ जातिपरत्वामुळें अद्वैतश्रुतीचा द्वैतश्रुतीशीं विरोध नाहीं. १५५ विदित-बंध-कारण जो अविवेक त्या दृष्टीनें रूपभेद नाहीं. १५६ आंधळ्याच्या दृष्टीला जें प्राप्त होत नाहीं तें डोळसाच्या दृष्टीला प्राप्त आहे. (ज्ञानवंताला एकरूप दिसतें. अज्ञान्याला तें दिसत नाहीं.) १५७ वामदेवादि मुक्त आहेत हें म्हणणें अद्वैत नाहीं. कारण कोणीतरी बंधांत स्वतःस मानील तेव्हांच मुक्त आहे याला अर्थ प्राप्त होईल. १५८ [दुसरें असें कीं, वामदेवादि परममोक्षाला पावले नाहींत. कारण—] अनादि कालापासून आजपर्यंत ज्याचा अभाव आहे तें भविष्यकालींहि

असणार नाहीं. १५९ सद्यःकालाप्रमाणें सर्वकालीं अत्यंत निवृत्ति नाहीं. १६० [शंका—पुरुष एकरूप आहे असें सांगितलें तें कोणच्या कालीं ? मोक्षकालीं कीं सर्वकालीं ? उत्तर—] मोक्षकालीं व इतरकालींहि पुरुष हा बंधनिवृत्त आहे. १६१ [शंका—साक्षित्व अनित्य आहे मग पुरुषाचें सदा एकरूप कसें संभवतें ? उत्तर—] साक्षात् संबंध आहे म्हणून साक्षित्व आहे. १६२ (म्हणून) नित्यमुक्तत्व मानणेंच योग्य आहे. १६३ (त्याचप्रमाणें) उदासीनत्वही मानणें योग्य आहे (अकर्ता म्हणून उदासीन). १६४ [शंका—पुरुषप्रकृतिविवेकानें परस्परविरुद्धधर्मी दिसतात. मग पुरुष कर्ता व बुद्धि ज्ञाती हें कसें ? उत्तर—] पुरुषाचें कर्तेपण बुद्धीच्या उपरागामुळें (बुद्धि-प्रतिबिंबामुळें) आहे व बुद्धीचें ज्ञातेपण हें पुरुषाच्या समीपत्वामुळें आहे.

अध्याय दुसरा

१ बद्धाच्या (विमुक्ताच्या) मोक्षहेतूनें व प्रधान जी प्रकृति तिच्या स्वतः-साठीं या जगताची उत्पत्ति आहे. २ [शंका —असें असेल तर मग एकदां सृष्टि उत्पन्न झाली कीं संपलें. मग पुनःपुनः सृष्टीची उत्पत्ति कशाला ? उत्तर] केवळ विरक्ताला (मोक्षाची) सिद्धि प्राप्त होते. ३ अनादि वासना बलवान् झाल्यानें (वैराग्याच्या) केवळ श्रवणानें (त्याची) सिद्धि होत नाहीं. ४ अथवा प्रत्येकाला एकेक सेवक असावा त्याप्रमाणें प्रत्येक शरीराला एक या-प्रमाणें अनंत पुरुष मोक्षयोग्य असतात. ५ प्रकृतीच्या वास्तवरूपत्वानें पुरु-षाच्या अध्यासाचीहि सिद्धि होते (प्रकृति सृष्टि उत्पन्न करते, त्यांत पुरुषावर कर्तृत्वाचा आरोप येतोच; कारण प्रकृतिपुरुष संबंध आहे). ६ [शंका— प्रकृति तरी सृष्टि उत्पन्न करते हें कशावरून ? उत्तर—] (कारणाच्या परिणामानें) कार्य होतें त्यावरून (प्रकृति सृष्टि उत्पन्न करते) असें सिद्ध होतें. ७ [शंका—मग मुक्त पुरुषांत प्रकृति प्रवृत्त कां होत नाहीं ? उत्तर—] चेतन ज्ञानवान् मनुष्य कांटा लागला असतां प्रयत्नपूर्वक काढून टाकतो, त्या-प्रमाणें प्रकृतीपासून मुक्त पुरुष सुटका करून घेतो असा नियम आहे. ८ [शंका—पुरुषहि प्रकृतिसंयोगानें परिणाम पावत असेल ! उत्तर—] प्रकृतियोगानेंहि पुरुषाचें सृष्टि उत्पन्न करणें सिद्ध होत नाहीं. जसें लोखंड स्वतः दाहक नसून अग्निसंयोगानें दाह करतें तद्वत्. ९ [आतां सृष्टीचें मुख्य

निमित्तकारण सांगतात.] राग हें सृष्टीचें कारण आहे. विराग हें सर्व वृत्ति-निरोधनाचें कारण आहे. १० महत्तत्त्वादि क्रमानें पांचभौतिक सृष्टि उत्पन्न होते. ११ सृष्टीचें होणें हें आत्मार्थ (मोक्षासाठीं) असल्यामुळें महत्तत्त्वादि स्वतःसाठीं सृष्टीचा आरंभ करीत नाहींत. १२ आकाशादिकांपासून दिक् व काल उत्पन्न होतात. १३ बुद्धि निश्चयरूपी आहे (महत्तत्त्व व बुद्धि एकच) १४ (आणि) तिचीं कार्यें धर्म ज्ञानादि होत. १५ [शंका—जर महत्तत्त्वाचे धर्मादि उत्तम गुण आहेत तर मग प्राण्यामध्यें अधर्म कां बलवान् होतो ? [उत्तर–] महत्तत्त्वाचा रजोगुणतमोगुणांशीं संबंध आला म्हणजे विपरीत कार्यें होतात. १६ अभिमान हा अहंकार आहे. १७ अकरा इंद्रियें व शब्दादि पंचतन्मात्रा हीं अहंकाराचीं कार्यें होत. (रूपरागादभूच्चक्षुः याप्रकारें) १८ विकारप्राप्त अहंकारापासून त्याचें सात्त्विक कार्य जें अकरावें मन तें उत्पन्न होतें. १९ कर्मेन्द्रियें ज्ञानेन्द्रियें यांसह अंतरिन्द्रिय मन हें अकरावें आहे. २० श्रुतिप्रमाणानें हें अहंकारिक सिद्ध आहे, भौतिक नव्हे. २१ [शंका—" अस्य पुरुषस्याग्निंवागप्येति... " इत्यादि श्रुति आहे, यावरून अहंकारिकत्व सिद्ध होत नाहीं ? उत्तर–] देवतांच्या ठिकाणीं लय होण्यासंबंधीं जी श्रुति आहे ती आरंभक म्हणजे आरंभविषयक नाहीं. २२ [इंद्रियें व विशेषतः मन नित्य नाहीं हें सांगतात.] इंद्रियादिकांची उत्पत्ति श्रुतीनें सिद्ध आहे व त्यांचा नाश दिसतोहि. २३ इंद्रियें सूक्ष्म आहेत. भ्रान्ताला अधिष्ठानांत (गोलकांत) इंद्रियें वाटतात. २४ [बरें ! इंद्रियांच्या शक्तीनें कार्यें होतात असें म्हणाल तर] शक्ति निराळी मानण्यानेंहि इंद्रियें व त्यांची शक्ति हीं निराळीं ठरतात व म्हणून तीं दोन्ही एकच सिद्ध होत नाहींत. २५ प्रत्यक्ष प्रमाणानेंहि वरील कल्पनेला विरोध नाहीं. २६ मन हें कर्म व ज्ञान दोन्ही इंद्रियात्मक आहे. २७ गुणांच्या परिणामभेदानें, एकाच मनुष्याच्या निरनिराळ्या अवस्थांप्रमाणें (मनाचें) नानात्व सिद्ध होतें. २८ रूपादि ज्ञानेंद्रियविषय व रस मलान्त कर्मेंद्रियविषय असे दोहींचे विषय होत. २९ द्रष्टा होणें इत्यादि जें आत्म्याचें कार्य त्याला साधनीभूत हीं इंद्रियें होत. ३० महत्तत्व, अहंकार, व मन या तिघांचा प्रत्यय त्यांच्या त्यांच्या लक्षणावरून येतो. ३१ प्राणआदि पंचवायु हे अंतःकरणत्रयाची सामान्य वृत्ति आहे (म्हणजे भेद आहेत). ३२ क्रमानें व विनाक्रम इंद्रियांची वृत्ति आहे. ३३ क्लिष्ट (सांसा-

रिक दुःख देणारी) व अक्लिष्ट (योगकालची वृत्ति) भेदानें पांच प्रकारच्या वृत्ति आहेत. ३४ त्या वृत्तींच्या विरोधानें शांतोपराग होऊन स्वस्थता प्राप्त होते. ३५ जपाकुसुमाच्या प्रतिबिंबानें स्फटिकमणि अरुण दिसावा व फूल दूर होतांच पुनः पूर्ववत् पांढरा दिसावा, त्याप्रमाणें वृत्ति निवृत्त झाल्या म्हणजे मूळ स्वरूपीं स्वस्थता प्राप्त होते. ३६ अदृष्टाच्या प्रकटतेनें पुरुषासाठीं (इंद्रियांची) साधनांची उत्पत्ति होते. ३७ वत्सासाठीं धेनूला पान्हा फुटतो त्याप्रमाणें तीं (इंद्रियें आपल्या स्वामीसाठीं आपोआप) प्रवृत्त होतात. ३८ अवांतर भेदानें तेरा प्रकारचें साधन आहे (तीन अंतःकरणें व दशेंद्रियें). ३९ इंद्रियांमध्यें असलेल्या अतिसाधकत्व या गुणाच्या योगानें (कुऱ्हाडीप्रमाणें) तेरा प्रकारच्या करणांची सिद्धि होते. ४० नोकरांत जसा मुख्य नोकर त्याप्रमाणें सर्व करणांमध्यें बुद्धि हें प्रधान करण आहे. ४१ त्याचप्रमाणें प्रत्येक इंद्रिय आपापलेच विषय ग्रहण करीत असल्यामुळें बुद्धि ही सर्व करणांत प्रधान करण ठरते. ४२ तसेंच बुद्धि ही सर्व संस्कारांस संपूर्ण आधार आहे. ४३ स्मृतीनें अनुमान करणें हेंहि बुद्धीचें कार्य आहे. ४४ (परंतु) स्वतःच बुद्धीपासून बुद्धि उत्पन्न होत नाहीं. ४५ (मन, अहंकार, बुद्धि इ०) आपापल्या क्रियाविशेषानें सापेक्षतः गुण प्रधानभूत आहेत. ४६ पुरुषाच्या कर्मानें प्राप्त वा लब्ध झालेले, वरील सर्वांचे व्यापार पुरुषासाठींच लौकिक व्यवहाराप्रमाणें होतात. ४७ आणि जरी कर्मदृष्ट्या सर्व सारख्या योग्यतेचीं इंद्रियें आहेत तरी बुद्धि ही लौकिकतेप्रमाणें प्रधान आहे (सर्वच राजाचे सेवक असेल तरी मंत्री हा मुख्य असतो या लौकिकतेप्रमाणें).

अध्याय तिसरा

१ (शांत, घोर, मूढ इत्यादि विशेषणें ज्यांना नाहींत अशा) अविशेष तन्मात्रापासून स्थूलभूतांची उत्पत्ति होते. (अविशेष=तन्मात्रा, विशेष=स्थूलभूतें) २ व त्या सूक्ष्मस्थूल २३ तत्त्वांपासून शरीराची उत्पत्ति होते. ३ व या तेवीस तत्त्वांच्या बीजानें पुरुषाचा संसार बनतो (संसृति=गमनागमन) ४ अविवेकानें अविशेषाचें प्रवर्तन होतें. (अर्थात् संसृतीचें प्रवर्तन होतें.) ५ (विवेकावांचून संसृतीचा नाश न होण्याचें कारण सांगतात) (विवेकी पुरुषावांचून जो त्या) इतरांस (कृतकर्मफलांचा) उपभोग अवश्य असल्यानें

अज्ञान्यांच्या संसृतीचा नाश होत नाहीं. ६ पुरुष हा वर्तमानसंसृतिकालीं सुखदुःखादि द्वंद्वापासून मुक्त असतो. ७ प्रायशः स्थूल शरीर हें मातृपितृज असतें तसें (सूक्ष्मादिकादि) इतरांचें नाहीं. ८ सृष्टीच्या आदिकालीं उत्पन्न होणारें जें लिंगशरीर तेंच सुखदुःखाचें उपभोग घेणारें आहे. तेंच त्याचें कार्यत्व आहे; इतरांचें नाहीं. ९ (अकरा इंद्रियें पांच तन्मात्रा व बुद्धि या) सतरा तत्त्वांचें लिंगशरीर बनतें. १० कर्मविशेषानें (निरनिराळ्या योनि इ.) व्यक्ति-भेद होतात. ११ लिंगदेहाच्या अधिष्ठानाचा आश्रय जो देह त्याच्या ठिकाणीं असलेल्या बादानें षाट्कौशिक देहाचा वाद आहे. १२ [शंका—स्थूलशरीरा-हून भिन्न जें लिंगशरीर त्याचें अधिष्ठानरूप आणखी तिसरें शरीर कशाला हवें ? उत्तर —] ज्याप्रमाणें छाया किंवा चित्र हें स्वतंत्र नसतें त्याप्रमाणें लिंग-शरीर विना—अधिष्ठान असूं शकणार नाहीं. १३ [शंका—लिंगशरीर मूर्तिमान् असलें तरी वायूप्रमाणें आकाशाच्या आधारें राहील. दुसऱ्या शरीराची कल्पना कशाला ? उत्तर—] मूर्त असूनहि संगाविना स्थिर होत नाहीं. ज्या-प्रमाणें सूर्य आकाशसंचारी असला तरी तेजस्वान् पार्थिव द्रव्यसंगानेंच स्थित आहे. १४ कृतिश्रुतीप्रमाणें लिंगशरीर अणुपरिमाण आहे. १५ त्याच-प्रमाणें तें लिंगशरीर अन्नमय आहे अशी श्रुति आहे. १६ लिंगाचें गम-नागमन पुरुषासाठीं होय. जसें आचाऱ्याचें स्वैपाकगृहांत जाणें राजासाठीं असतें. १७ स्थूलशरीर हें पंचभूतरचित आहे. १८ कोणी तें चातुर्भौतिक मानतात. १९ व कोणी एकाच भूतापासून उत्पन्न झालें असें मानतात. २० पृथक्भूतांत प्रत्येकीं चैतन्य निराळें दिसत नाहीं वा ज्ञात होत नाहीं यावरून शरीरांतील चैतन्य स्वाभाविक नव्हे. २१ चैतन्य स्वाभाविक असतें तर प्रपंचाच्या मरणादिकांचा अभाव असता (मरण, सुषुप्ति इ.)२२ (कोणी म्हणतील कीं, मादक वस्तूंतील मादकता ही प्रत्येक द्रव्यांत नसते, परंतु अनेक द्रव्यें एकत्र केलीं कीं मादकता प्रकट होते. तसेंच चैतन्याचें मानावें, तर त्याचें उत्तर असें कीं,) प्रत्येक वस्तूंत सूक्ष्मतेनेंहि ज्या गुणाचा संभव असतो त्याच बस्तु एकत्र केल्यास त्या गुणाची प्रत्यक्ष उत्पत्ति, मद-शक्तीप्रमाणें, दिसते. २३ (आतां पुरुषार्थप्राप्ति सांगतात—) ज्ञानानें मुक्ति होते. २४ ज्ञानविपर्ययानें (अज्ञानानें) बंध प्राप्त होतो. २५ ज्ञान हें मोक्षाचें नियत कारण असल्यानें अविद्या ब विद्या या दोहोंच्या समुच्चयानें

किंवा विकल्पानें मोक्षप्राप्ति होत नाहीं. (उदाहरणार्थ:—) २६ स्वप्न व जागृति या दोहोंमधील मायिक व अमायिक दोन्ही कर्मांच्या समुच्चयानें किंवा विकल्पानें पुरुषाची मुक्ति होत नाहीं. २७ (विकल्पानें अन्यदेव अथवा उत्कृष्ट पुरुषाच्या उपासनेनें पुरुषार्थ सिद्ध होईल असें म्हणाल तर उत्तर असें कीं,) आत्म्यावांचून इतर उपास्य हें आत्यंतिक मायारहित नाहीं. (मग उपासक कसा मायारहित होणार ?) २८ संकल्पित देवता इत्यादिक हीं मायिकच आहेत. २९ [वेदांत जी उपासना सांगितली आहे तीहि मग मायिकच काय ? अशी शंका येईल तर उत्तर असें] भावनासिद्धि (बाढ) होण्यानें श्रद्धावंताला प्रकृतीप्रमाणें (ऐश्वर्य व सामर्थ्य) सिद्धि प्राप्त होतात; पण मोक्षज्ञानावांचून नाहीं. ३० [ज्ञानसाधन जें ध्यान त्याचा अर्थ सांगतात] विषयांची प्रीति म्हणजे राग त्याचा नाश करणें म्हणजे ध्यान होय. ३१ (आणि) वृत्तिनिरोधानें ध्यानाची सिद्धि होते. ३२ त्याचप्रमाणें धारणा, आसन व स्वकर्म यांनीं ध्यान सिद्ध होतें. ३३ रेचक, कुंभकादिकांच्या योगें वृत्तिनिरोध होतो. ३४ स्थिर व सुखसाध्य तें आसन होय. ३५ आपापल्या आश्रमाच्या विहित कर्माचें अनुष्ठान करणें हें स्वकर्म होय. ३६ वैराग्यानें व अभ्यासानें हें स्वकर्मानुष्ठान होतें. ३७ विपर्ययाचे भेद पांच आहेत. ते म्हणजे अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष, व अभिनिवेश. ३८ अठ्ठावीस प्रकारची अशक्तता आहे. (अकरा इंद्रियें, नव तुष्टि, व आठ सिद्धि यांचा नाश होणें ही ती अशक्तता होय.) ३९ तुष्टि नऊ प्रकारची आहे. सिद्धि आठ प्रकारची आहे. ४१ अवान्तर भेद पूर्वीप्रमाणेंच आहेत (अविद्या, अस्मिता इ. हे विपर्ययाचे भेद एकंदर बासष्ट आहेत). ४२ याप्रमाणेंच अशक्तीचे अठ्ठावीस भेद मानावे. ४३ आतां आध्यात्मिकादि भेदानें तुष्टि नऊ प्रकारची आहे. (प्रकृति, उपादान, काल व भाग्य या चार तुष्टींना आध्यात्मिका अशी संज्ञा आहे; व अर्जन, रक्षण, क्षय, भोग, हिंसा इत्यादि दोषांचा उपरम अशा पांच मिळून नऊ झाल्या). ४४ ऊहा, शब्द, अध्ययन, आध्यात्मिक दुःखनाश, आधिभौतिक दुःखनाश, सुखप्राप्ति व दान या आठ सिद्धि होत. ४५ (शंका—अणिमादि सिद्धि नव्हेत काय ? उत्तर—) या इतर सिद्धि विपर्ययाचा नाश न होतां झालेल्या असतात, म्हणून त्या तात्त्विक सिद्धि नव्हत. ४६ (आतां व्यष्टि-

सृष्टीचें बर्णन करतातः—) देव इत्यादि भेद जीमध्यें आहेत अशी ही सृष्टि आहे (देव, तिर्यग्योनि व मानुष असे भेद). ४७ ब्रह्मापासून स्थावरापर्यंत प्रकृतीनें बनविलेली सृष्टि विवेकापर्यंत पुरुषार्थासाठींच उपयोगी आहे. ४८ ऊर्ध्वांच्या ठायीं म्हणजे भूर्लोकाचे वर सत्त्वगुण अधिक असलेली सृष्टि आहे. ४९ भूर्लोकाच्या खालीं तमोगुणाचें आधिक्य आहे. ५० मध्यांत म्हणजे भूर्लोकांत रजोगुणाचें आधिक्य असलेली सृष्टि आहे. ५१ कर्मवैचित्र्यानें प्रकृति ही विचित्र कार्य (करण्याची चेष्टा) करते. जसें गर्भावस्थेपासून जो दास आहे तो सेवा करण्याच्या प्रावीण्यामुळें नानाप्रकारची स्वामिसेवा करतो. ५२ त्या ऊर्ध्व लोकांतहि पुनरावृत्ति आहे व एकापेक्षां एक (उत्तरोत्तर) नीचयोनींचा योग असल्यामुळें तो ऊर्ध्वलोकहि त्यागयोग्य आहे. ५३ सर्वच ठिकाणीं जरामरणादिकांनीं उत्पन्न होणारें दुःख सारखेंच असल्यामुळें सर्वच लोक त्यागयोग्य होत. ५४ कारणांत लय पावल्यानें कृतार्थता नाहीं. पाण्यांत बुडालेला ज्याप्रमाणें पुनः वर निघतो, त्याप्रमाणें लयानंतर पुनः ब्रह्मादिरूपानें उत्पन्न होणारच. ५५ प्रकृति हें कार्य नसलें तरीहि उत्पन्न होण्याचा योग आहे. कारण ती परवश आहे. ५६ तो परपुरुष निश्चयानें सर्वज्ञ व सर्व कर्ता आहे. ५७ सन्निधिमात्रें प्रकृतीचा प्रेरक व सृष्टीचा निमित्तकारण असणारा जो ईश्वर तो सिद्ध आहे. ५८ प्रधान हें सृष्टि आपल्यापासून उत्पन्न करीत असलें तरी भोक्ता होण्याचें सामर्थ्य नसल्यामुळें उंटाच्या पाठीवरील केशराच्या गोण्याप्रमाणें प्रधानाचें सृष्टीकरण परपुरुषार्थच होय. ५९ ज्याप्रमाणें दुधाचें दहीं आपोआप होतें त्याप्रमाणें चेतन पुरुषाच्या प्रयत्नावांचून प्रधानाचा परिणाम महत्तत्त्वादिकांत होतो. ६० अथवा जाणें येणें कालादिकांच्या या कर्मास जाणण्याप्रमाणें प्रकृति ही स्वतःच कर्म करते असें अनुमान होतें. ६१ अभिसंधानावांचून, सेवकाप्रमाणें, स्वभावतःच प्रकृति कर्म करते. ६२ अथवा कर्म अनादि असल्यानें त्याच्या संस्काराच्या आकर्षणानेंहि प्रधानाची व्यवस्थित प्रवृत्ति आहे. ६३ पुरुष हा स्वतंत्र आहे असें ज्ञान होण्यानें, पाकसिद्धि होतांच आचाऱ्याचें सर्व काम संपतें, तद्वत् प्रधानाच्या सृष्टीची निवृत्ति होते (यालाच अत्यन्तप्रलय म्हणतात). ६४ विविक्त ज्ञानरहित जें अज्ञान तें अज्ञान प्रकृतीच्या दोषानें अज्ञानाप्रमाणें बद्ध राहतें. ६५ प्रकृति व पुरुष

या दोहोंचें परस्परांशीं औदासीन्य (वियोग होणें) किंवा एका पुरुषाचेंच उदासीन होणें हा मोक्ष होय. ६६ अशा रीतीनें प्रकृतीपासून विरक्त झालेल्या पुरुषांखेरीज इतर पुरुषांची सृष्टिनिवृत्ति होत नाहीं. जसें ही दोरी आहे, सर्प नव्हे, असें ज्ञान झाल्याखेरीज इतरांचा भ्रम नाश होत नाहीं त्याप्रमाणें. ६७ सृष्टि होण्याला निमित्त जें कर्म त्यायोगेंच मूढ पुरुषासाठीं सृष्टि उत्पन्न होते. ६८ [प्रश्न—कोणच्या कर्मामुळें मुक्ति व बद्धता उत्पन्न होते याला कांहीं नियामक आहे काय ? उत्तर—] पुरुषाची अपेक्षा नसतांनाहि प्रकृतीची प्रवृत्ति होते याला नियामक अविवेक आहे. ६९ [शंका—प्रकृतीचा स्वभावच प्रवृत्ति आहे ना ? मग विवेक असला तरीहि निवृत्ति कशी होते ? उत्तर—] ज्याप्रमाणें नर्तकीला बिदागी मिळतांच ती निवृत्त होते त्याप्रमाणें पुरुषार्थसमाप्ति झाली कीं प्रकृति निवृत्त होते. ७० आपले दोष स्वामीला समजले आहेत असें ज्ञान असणारी कुलवधू ज्याप्रमाणें स्वामीजवळ जात नाहीं, त्याप्रमाणें दुःखपरिणामत्व दोष पुरुषाला कळतांच प्रकृति त्याचेजवळ जात नाहीं. ७१ अविवेकावांचून पुरुषाला एकसारखा बंध वा मोक्ष होत नाहीं. ७२ प्रकृतीशीं संग झाल्यानें तत्त्वतः दुःखानें बंध होतो; जसें दोरखंडाशीं संग झाल्यानें पशु बांधला जातो. ७३ रेशमाच्या किड्याप्रमाणें आत्म्याला सात प्रकारें प्रकृति बांधते (धर्म, वैराग्य, ऐश्वर्य, अधर्म, अज्ञान, अवैराग्य, अनैश्वर्य हे ते सात प्रकार) व एकाच प्रकारानें (म्हणजे ज्ञानानेंच) सोडते. ७४ अविवेक हें बंधाचें निमित्तकारण आहे. स्वतः अविवेक बंध नव्हे. यांत लौकिक दृष्ट्या कांहीं चूक नाहीं. ७५ हें तें (आत्मा) नव्हे, हें तें नव्हे, अशा त्यागाच्या अभ्यासानें विवेकसिद्धि होते. ७६ अधिकारभेदामुळें सर्वांना एकाच काळीं सिद्धि प्राप्त व्हावी असा नियम नाहीं. ७७ दुःखादि नाश होऊन पुनः प्राप्त होतात यामुळें मध्यम विवेकानेंहि (संप्रज्ञात योगानेंहि) उपभोग होतो. (एकदां साक्षात्कार होऊनहि पुनः प्रारब्धसंस्कार संपूर्ण नष्ट झाल्यानें दुःख प्राप्त होतें—उत्तम विवेकानेंच मोक्ष होतो हा हेतु). ७८ जीवन्मुक्तच मध्यम-विवेक-स्थित असतो. हाच प्रमाण समजला जातो. ७९ उपदेशग्रहणयोग्य व उपदेशदानयोग्य म्हणजे शिष्य गुरु व या दोघांच्या श्रद्धेनें सिद्धि प्राप्त होते (जीवन्मुक्त हाच गुरु होण्यास योग्य असा अभिप्राय.) ८० याला श्रुतीचाहि आधार आहे (ब्रह्मैवसन् ब्रह्माप्येति

इत्यादि) ८१ अन्यथा अंधपरंपरा निर्माण होईल (अन्यथा म्हणजे मध्यमविवेकी गुरु नसला तर). ८२ [शंका—ज्ञानानें कर्मक्षय झाल्यावरहि जीवन्मुक्त जीवनधारण कसें करतो ? उत्तर—] कुंभाराच्या चाकाला दिलेला वेग जसा कांहीं काळ आपोआप रहातो त्याप्रमाणें प्रारब्धकर्मसंस्कार-वेगानें जीवन्मुक्त हा शरीर धारण करून रहातो. ८३ लेशहि संस्कार राहिले तरी त्यायोगें पुन: शरीर धारण करावें लागतें. ८४ विवेकानेंच सर्वथा दु:खनिवृत्त होणें हीच कृतकृत्यता आहे. दुसऱ्या कशानेंहि नाहीं.

अध्याय चवथा

१ [एक राजपुत्र चांडाळाच्या घरीं ठेवला गेला होता व त्यामुळें तो स्वत:स चांडालपुत्र समजत असे; परंतु कोणीं शास्यानें त्याला ' तूं राजपुत्र आहेस ' असें सांगतांच त्याला सत्यज्ञान झालें. या कथेला अनुसरून प्रथम सूत्र आहे कीं,] राजपुत्राप्रमाणें तत्त्व-उपदेशानें विवेक उत्पन्न होतो. २ (अथवा) दुसऱ्यासाठीं केलेला उपदेश ऐकूनहि पिशाचाप्रमाणें विवेक उत्पन्न होतो. [श्रीकृष्णांनीं गीतोपदेश अर्जुनास केला तो त्यावेळीं जवळ असलेल्या एका पिशाचानेंहि ऐकला व त्यामुळें त्याला विवेक उत्पन्न झाला.] ३ उपदेश पुन:पुन: अनेकवार करावयास हवा. ४ आपला पिता व पुत्र यांचेवरून अनुमान करून विवेक उत्पन्न होतो (आपला पिता मरण पावला व पुत्र उत्पन्न झाला याप्रमाणेंच मीहि एक दिवस जन्मलों असेन व मरेन इ० विवेकानें वैराग्य उत्पन्न होतें.) ५ कुऱ्याप्रमाणें त्याग किंवा वियोग यांनीं सुखी अथवा दु:खी होतो. ६ साप कांत टाकतो त्याप्रमाणें मुमुक्षु हा प्रकृतीचा त्याग करतो. ७ अथवा तोडून टाकलेल्या हाताचा पुन: अंगीकार करीत नाहीं. ८ जडभरताप्रमाणें धर्मकार्य (हरिणाची दया) करूनहि तें मोक्षसाधन नसेल तर त्यायोगें बंध प्राप्त होतो. ९ कुमारिकेच्या बांगड्यांप्रमाणें पुष्कळांचा संयोग झाल्यानें रागादि विकारांनीं विरोध उत्पन्न होतो. [एक कुमारिका कांडीत असतां तिच्या बांगड्यांचा नाद होऊं लागला. आलेल्या पाहुण्याला " यांच्या घरांत दारिद्र्य आहे. आतां कांडणार तेव्हां भोजन मिळणार " असें वाटेल या भीतीनें तिनें एकेक बांगडी फोडली. जेव्हां प्रत्येक हातीं एकच राहिली तेव्हां नाद बंद झाला.] १० द्वैत म्हणजे दोनच असतांहि

विरोध उत्पन्न होतो. ११ आशारहिताला पिंगला वेश्येप्रमाणें सुख होईल. [पिंगला वेश्या आगंतुकाची वाट पहात बसली. त्यामुळें तिला झोंप आली नाहीं; परंतु ती आशा सोडून स्वस्थ झाली तेव्हां तिला निद्रासुख मिळालें त्याप्रमाणें.] १२ संसाराचा आरंभ न करतांहि, दुसऱ्याच्या घरांत सर्प जेथें छिद्र पहातो तेथें आपलें घर करतो, त्याप्रमाणें ज्ञान्याला सुख होईल. १३ भ्रमराप्रमाणें बहुशास्त्रें व गुरु यांच्या उपासनेंतहि सार तेवढेंच ग्रहण करावें. १४ (एक इषुकार बाण बनवीत असतां जवळून राजाची स्वारी गेली तरी त्याला कळलें नाहीं. त्या) इषुकाराप्रमाणें एकाग्रचित्त झालेल्याच्या समाधीची हानि होत नाहीं. १५ केलेल्या नियमाचें उल्लंघन झाल्यानें लोकाचाराप्रमाणें अनर्थक होतें. १६ (एकदां मृगयेसाठीं गेलेल्या राजाच्या दृष्टीस एक सुंदर कन्या पडली. त्यानें तिला मागणी घातली; तिनें मान्यता दिली; परंतु एक नियम केला कीं, जेव्हां राजा तिला जल दाखवील तेव्हां ती जलांत गुप्त होईल. हा नियम राजानें मान्य केला. एकदां उभयतां दमलीं असतां राणीनें ' पाणी कोठें आहे ? ' म्हणून विचारलें. राजा नियम विसरला. त्यानें पाणी दाखवितांच ती मायारूपिणी कन्या भेकी (बेडकी) होऊन जलांत गुप्त झाली. तेव्हां नियमाचें विस्मरण होतांच भेकीप्रमाणें अनर्थ होईल.) १७ [इंद्र व विरोचन या दोघांना ब्रह्मदेवानें तत्त्वज्ञान सांगितलें; परंतु परामर्श न केल्यानें विरोचनाचा भ्रम गेला नाहीं.] विरोचनाप्रमाणें परामर्शावांचून (विचारावांचून) उपदेशश्रवणानें कृतार्थता नाहीं. १८ इंद्र व विरोचन या दोघांत इंद्राला तेवढा उपदेश उपयोगी झाला. १९ बहुत कालपर्यंत प्रणति, ब्रह्मचर्य (वेदाध्ययन) व सेवा करून सिद्धि होते. २० याला कांहीं कालनियम नाहीं. वामदेवांना गर्भांतच ज्ञान झालें. २१ अध्यस्तरूप जे ब्रह्मादि देव त्यांच्या उपासकांना यज्ञोपासकांप्रमाणें परंपरेनें (क्रमाक्रमानें) उच्चलोकप्राप्ति होईल. (शुद्ध ज्ञान होणार नाहीं !) २२ ब्रह्मलोकापर्यंत लोकप्राप्ति झाली तरी पुनरावृत्ति आहे. छांदोग्योपनिषदामध्यें सांगितल्याप्रमाणें स्वर्ग, मेघ, पृथ्वी, देवता व स्त्री रूपी पंच-अग्निमध्यें आहुति होऊन पुनः जन्म होतो. यावरूनहि हेंच सिद्ध होतें. २३ त्यागयोग्य प्रकृतीचा त्याग व ग्रहणयोग्य विचारानें आत्मज्ञानग्रहण हें विरक्ताचें करणें हंसक्षीरन्यायाप्रमाणें आहे. २४ (अथवा) ज्याला अतिशय ज्ञान प्राप्त झालें आहे त्याच्या संगतीनेंहि त्याच्या

सारखें होतां येतें. २५ ज्याचें चित्त विषयरागानें ग्रस्त आहे असल्या पुरुषाकडे वाटेल तेव्हां जाऊं नये. पोपटाप्रमाणें फसला जाईल. (दाण्याच्या लोभानें पोपट जाळ्यांत सांपडतो हें प्रसिद्ध आहे.) २६ रूपगुणलोभानें शुक फसतो त्याप्रमाणें विषयगुणांचा संग करण्यानें जीव बद्ध होतो. २७ सौभरिमुनीचा राग विषयभोगानें शांत झाला नाहीं. त्या मुनीप्रमाणें भोगानें विषयरागाची शांति होत नाहीं. २८ परंतु प्रकृति व तिचीं कार्यें परिणामीं दुःखात्मक आहेत हा विचार केल्यानेंच विषयराग शांत होतो. २९ [वसिष्ठांनीं राजा अज यास त्याची स्त्री मृत झाली असतां केलेला उपदेश राजाचें चित्त स्थिर नसल्यामुळें रुचला नाहीं त्याप्रमाणें] अज राजाप्रमाणें चित्त मलिन असतां उपदेशाचें बीज रुजत नाहीं. ३० मळलेल्या आरशाप्रमाणें (ज्ञानाचा) आभासहि होत नाहीं. ३१ बरें, उत्तम उपदेश असला व चित्त मलिन असलें तर उत्तम ज्ञान प्राप्त होत नाहीं. चिखल चांगला नसल्यास उत्तम कमलाचें बीज पडूनहि उत्तम कमल उगवणार नाहीं; साधारण कमल उगवेल. ३२ ऐश्वर्ययोगांतहि कृतार्थता नाहीं (कारण क्षय होण्याचें भय आहे, खेरीज उपास्य जे ब्रह्मादिदेव तेहि योगनिद्रेंत असतात. यावरून ऐश्वर्यानें कृतार्थता नाहीं.)

अध्याय पांचवा

(टीपः—या अध्यायांत या शास्त्रांतील इतरांच्या पूर्वपक्षांचें समाधान करण्यासाठीं व आपलें मत सिद्ध करण्यासाठीं उपक्रम आहे म्हणून प्रथम—)

१ मंगलाचरण करतात. कारण शिष्टाचार म्हणून फलदर्शनेच्छेनें व श्रुतिप्रमाणानें मंगलाचरण कर्तव्य आहे. २ ईश्वराच्या अधिष्ठानानें फलनिष्पत्ति नसून कर्मानेंच फलसिद्धि होते. ३ लौकिक पद्धतीप्रमाणें आपल्या उपकारानें अधिष्ठानरूप ईश्वर मानला तर ४ लौकिक संसारी व अपूर्णकाम असा तो ईश्वर ठरेल. ५ किंवा नुसता पारिभाषिक (शब्द) होईल. ६ [शंका—विषयरागावांचूनच सृष्टिकर्ता कां न मानावा ? उत्तर—] रागावांचून सृष्टीची सिद्धिच नाहीं. कारण, (कार्याच्या उत्पत्तीचें जें विशेष कारण) प्रतिनियत कारणच राग हा असल्यानें त्यावांचून सृष्ट्युत्पत्ति संभवत नाहीं. ७ बरें, रागसंयोगासाठीं ईश्वर मानल्यास मग ईश्वर नित्यमुक्त ठरणार नाहीं. ८ [शंका—जड प्रकृतींत मग इच्छा कशी उत्पन्न होते ? याचे दोन प्रकार

संभवतात. प्रधानशक्तीशीं चैतन्याचा योग; किंवा लोहचुंबकाप्रमाणें ईश्वर-सान्निध्यानें इच्छा उत्पन्न होण्याचा योग.: यांपैकीं प्रथम प्रकाराचा विचार करतातः—] प्रधानशक्तिचैतन्यसंग मानल्यास तेथें संगदोष उत्पन्न होतो. ९ सत्तामात्रें चेतनाचें ऐश्वर्य मानलें तर सर्वच पुरुष ऐश्वर्यवान् होतील. मग ईश्वराचें वैशिष्ट्य नाहीं. १० (ईश्वर सृष्टिकर्ता होण्याला) कांहीं प्रमाण नाहीं. त्यामुळें तसें सिद्ध होत नाहीं. ११ संबंधाच्या अभावामुळें (ईश्वराचें) अनुमान होऊं शकत नाहीं. १२ श्रुति ही प्रकृतीचें कार्य (सृष्टि) असेंच सांगते. १३ [आतां अविद्येनें बंध होत नाहीं, या प्रथमाध्यायांतील विधानाचा विचार सांगतात] संगरहित पुरुषाचा अविद्येशीं योग होत नाहीं. १४ अविद्यायोगानें अविद्येची सिद्धि करणें म्हणजे परस्पराश्रय आहे (व यांत अनवस्थादोष आहे). १५ [प्रश्न—बीजांकुरन्यायांत अनवस्था दोष नाहीं, त्याप्रमाणें आविद्यासिद्धि कां मानूं नये ? उत्तर—] संसार सादि आहे याला श्रुति प्रमाण आहे. बीजांकुरन्याय येथें लागू पडत नाहीं. १६ आविद्या म्हणजे विद्या नव्हे ती असा अर्थ केल्यास, ब्रह्माचाहि नाश कल्पावा लागेल. ब्रह्मज्ञानाचा नाश म्हणजे ब्रह्माचाहि नाशच झाला. १७ बरें, विद्येनें अविद्येचा नाश झाला नाहीं तर मग विद्येचें असणें निष्फळ आहे. १८ तसेंच विद्येनें जिचा नाश होतो ती अविद्या असें म्हणाल तर प्रकृति-महत्तत्त्वादि सर्व प्रपंच अविद्याच ठरेल व चक्षुगोचर स्थूल जगत्च दिसूं नये असें होईल. १९ विद्येचेंच तें एक रूप मानावें तर अविद्या व विद्या या सादि सिद्ध होतील. (अविद्या हा बुद्धीचा धर्म आहे; पुरुषाचा नाहीं.) २० प्रकृतिकार्यांत विचित्रता असल्यानें (पुरुषाच्या) कांहीं धर्मासंबंधीं मिथ्या कथन चालणार नाहीं. २१ कर्मानुसार विचित्रता हा जो प्रकृतिधर्म तो श्रुतिप्रमाणादिकांनीं सिद्ध आहे. २२ अन्य प्रमाणांना जेथें अवकाश आहे तेथें प्रत्यक्ष प्रमाण असलेंच पाहिजे असा नियम नाहीं. २३ तेव्हां (धर्म व अधर्म या) दोन्ही ठिकाणीं अनुमान व शब्दप्रमाण (यांना अवकाश) आहे. २४ अर्थानें सिद्धि होत असेल तर (धर्म व अधर्म) या दोहोंना सारखेंच (श्रुति) प्रमाण आहे. २५ धर्म आदिक हे अंतःकरणाचे धर्म आहेत. (अंतःकरण कार्य व कारण रूपापासून होतें.) २६ (सत्त्वादि) गुणांचा अत्यंत नाश नाहीं. २७ [शंका—पण स्वप्नमनोरथांप्रमाणें त्यांना नाशवान्

कां मानूं नये ? उत्तर—] (न्यायाच्या) पांच अवयवांच्या योगानें सुखादिक सिद्ध होतात. (प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय व निगमन हे ते पांच अवयव होत). २८ [जे प्रत्यक्षावांचून इतर प्रमाण मानीत नाहींत त्यांचें म्हणणें असें कीं—] एकदां दोन वस्तूंचा सहचार असला म्हणजे त्यांचा (नेहमीं) संबंध असतोच असें नाहीं. [अप्रत्यक्ष] पदार्थांची व्याप्ति इ. सिद्ध करण्यासाठीं व वरील म्हणणें खोडण्यासाठीं पुढें व्याप्तिलक्षण सांगतात.] २९ साध्य व साधन या दोहोंचें नियत धर्मसहित असणें म्हणजे एकाची किंवा दोहोंची व्याप्ति होय. ३० (सिद्ध) वस्तूची कल्पना करणें प्राप्त असलेमुळें इतर कांहीं सिद्ध होत नाहीं. ३१ कोणी आचार्य असें मानतात कीं, व्याप्य वस्तूच्या मूलशक्तीमुळें व्याप्ति उत्पन्न होते. ३२ पंचशिख म्हणतात आधेयशक्ती (व्याप्य होण्याचा धर्म) चा संयोग म्हणजे व्याप्ति. ३३ [शंका— व्याप्य वस्तूची स्वरूपशक्ति ती व्याप्ति एवढें पुरे; आधेयशक्ति आणखी कशाला ? उत्तर——] पुनर्वाद (पुनरुक्ति) प्रसंग उत्पन्न होत असल्यानें स्वरूपशक्ति म्हणजे व्याप्ति हा नियम नाहीं. ३४ व्याप्याचें व्याप्यस्वरूप असें म्हणणें यांत विशेषण निरर्थक आहे. कारण त्याच शब्दाची पुनरावृत्ति होते. ३५ [आतां दुसरे दोष दाखवितात——] पल्लवादि (वृक्षानें) व्याप्य आहेत असें सिद्ध होत नाहीं (कारण पल्लव कापून टाकले तरी पल्लवच राहतात). ३६ आधेय शक्तीचें व्याप्य होणें सिद्ध होण्यानें, त्याच न्यायानें निजशक्तीनें उत्पन्न होणारी व्याप्ति व्याप्तिरूपानें सिद्ध आहे. ३७ [आतां शब्दशक्तिप्रयोजन वर्णितातः—] अर्थांतील वाच्यशक्ति व शब्दांतील वाचकताशक्ति या दोहोंच्या संबंधानें अर्थबोध होतो. ३८ आप्तोपदेश, वृद्धव्यवहार, प्रसिद्धपदसमानाधिकरण या तिहींकरून शब्दार्थसंबंधसिद्धि होते. ३९ (कार्य व अकार्य) दोहोंत शक्तिग्रह दिसतो, तेव्हां कार्यांतच शक्तिग्रह आहे असा नियम नाहीं. ४० [शंका——लौकिकतः हें ठीक आहे. पण वेदांतील अकार्यबोधन वृथा असल्यामुळें अकार्यांत शक्तिग्रह कसा ? उत्तर——] लोकांत जो व्युत्पन्न आहे त्याला वेदार्थाची प्रतीति होते. ४१ [शंका—वेद अपौरुषेय व वेदार्थ अतींद्रिय असल्यानें आप्तोपदेशादि प्रमाणांनीं शक्तिग्रहसंभव नाहीं ? ४२ (परंतु वेदार्थ अतींद्रिय नाहीं असें दाखवितात) प्रकृष्टफल देणाऱ्या यज्ञादिक कर्मांच्या स्वरूपालाच धर्म म्हणतात (यज्ञादिकर्मांचें

वर्णन वेदांत आहे. तें अतींद्रिय नाहीं. प्रत्यक्ष आहे). ४३ (आतां अपौरुषेयत्वामुळें आप्त-उपदेशाचा अभाव याचा (विचार सांगतात)--वेदार्थांची स्वाभाविक शक्ति असून व्युत्पत्तिद्वारा त्या अर्थाची फोड केली जात असून त्याचाच उपदेश केला जातो. ४४ योग्य व अयोग्य (प्रत्यक्ष व अप्रत्यक्ष) पदार्थांत सामान्य धर्मानें पदांच्या अर्थांचा अनुभव येत असल्यानें शक्तिग्रहणाची सिद्धि होते. ४५ (स तपोऽतप्यत० इ०) श्रुतीप्रमाणें वेद हें कार्य असलेमुळें वेद नित्य नाहींत. ४६ पुरुष वेदांचा कर्ता नाहीं म्हणून ते अपौरुषेय आहेत. (येथें पुरुष म्हणजे ईश्वर अकर्ता आहे, तो कसा तें पुढील सूत्रांत सांगतात.) ४७ मुक्त (रागरहित म्हणून) व अमुक्त (अयोग्य) म्हणून दोघेही वेद निर्माण करण्यास अयोग्य आहेत. ४८ अंकुरादिकाप्रमाणें वेद अपौरुषेय असल्यामुळें नित्य असूं शकत नाहींत. ४९ [प्रश्नः—अंकुर कार्यरूप असण्यानें घटाप्रमाणें पौरुषेय असण्याचें अनुमान कां करूं नये ? उत्तर–] (पौरुषेय म्हणजे शरीरजन्य) अंकुरादि हें, प्रत्यक्ष शरीरजन्य असल्याचें दिसत नाहीं. ५० जें अप्रत्यक्ष (अदृष्ट) आहे त्यांतहि (मी कर्ता अशी) कृतबुद्धि उत्पन्न झाल्यास त्याला पौरुषेय म्हणावें. ५१ (वेद हे नुसते आप्तवाक्यावरील विश्वासामुळेंच प्रमाण नाहींत तर) स्वतःशक्तीच्या प्रकटतेनें वेद हे स्वतःप्रमाण आहेत. ५२ [आतां गुणादिकांना निराळ्या युक्तीनें सिद्ध करतात] मनुष्याच्या शिंगाप्रमाणें असत्‌चें ज्ञान होणें संभवत नाहीं. ५३ विनाशकालीं गुणादिकांचा नाश होतो तेव्हां गुण हे अत्यंत सत् नाहींत. ५४ [शंका—मग असत् व सत् याहून भिन्न जगत् आहे असें कां मानूं नये ? उत्तर––] तेंच सत् व तेंच असत् मानण्याच्या योगानें, व सदसत् भिन्न वस्तु असल्याचें अप्रसिद्ध असल्यानें, तसें मानतां येत नाहीं. ५५ अन्य पदार्थ अन्य रूपानें भासतो हें म्हणणें ‘ वदतो व्याघात’ आहे. (शब्दानें एक प्रतीति पण त्याचा भाव दुसराच हें मिथ्या ज्ञान आहे). ५६ (जगत्प्रकृति कार्यरूप स्वरूपानें सत् आहे; चैतन्यादिकांत अध्यस्तरूपानें असत् आहे; अशा रीतीनें) सत् व असत् हे बाध अबाध आहेत. ५७ (पुनः शब्दविषयांत विशेष विचार करतात) प्रतीति व अप्रतीति ही दोनहि अर्थाचे ठिकाणीं असल्यामुळें शब्द स्फोटात्मक नाहीं. भावार्थ असा कीं, विशिष्ट शब्दाचा अर्थ ज्ञान्याला कळतो तर अज्ञान्याला प्रतीत होत नाहीं, व शब्दाला स्वतःच

तो अर्थ अज्ञान्याला सांगतां येत नाहीं). ५८ शब्द हें कार्य असल्यानें त्याची नित्यता नाहीं. ५९ दिव्यानें घट दिसावा त्याप्रमाणें शब्द-उच्चारणानें पूर्व सिद्धि अभिव्यक्त होते. ६० कार्य सत् आहे असा सिद्धांत केल्यास मग जें सिद्ध आहे तेंच साधन होईल (जगांतील प्रत्येक वस्तु सत् ठरेल, तेव्हां हा दोष आहे.) ६१ (आतां आत्मा अद्वैत मानणाऱ्याचें खंडन करितात.) आत्म्याच्या (भोगत्यागादि) लक्षणांनीं आत्म्याचे भेद दिसत असल्यामुळें अद्वैत नाहीं. ६२ (एकाच आत्म्याचे अनेक प्रकारचे भोग असणें सिद्ध होत नाहीं; व आत्म्याचे भोग्य जे घटपटादि ते अभेद नाहींत तेव्हां) अनात्म्यानें म्हणजे भोग्यप्रपंचानें प्रत्यक्षाला बाध असल्यामुळें आत्म्याचें अद्वैत सिद्ध नाहीं. ६३ वरील दोनहि कारणांनीं अद्वैत सिद्ध होत नाहीं. ६४ [प्रश्न—आत्मैवेदं सर्वं इ० श्रुति द्वैताच्या विरुद्ध आहेत मग त्याचा हेतु काय ? उत्तर—] शरीर व शरीरी एकच मानणाऱ्या अविवेकी लोकांना उपासनार्थ श्रुतींचें सांगणें आहे. ६५ आत्मा व अविद्या अथवा दोनहि निःसंग असल्यानें जगताचें उपादानकारण होत नाहीं. ६६ आनंद व चैतन्य या दोहोंत भेद असल्यामुळें दोनहि एकाच वेळीं एकाचेच धर्म असत नाहींत. ६७ [शंका—मग आनंदरूप प्रतिपादन करणारी श्रुति बरोबर कशी मानावी ? उत्तर—] औपाधिक दुःखनिवृत्तीमुळें आत्म्याला आनंद होतो. यांत आनंद शब्द गौण समजावा. श्रुति गौण आहे. ६८ (त्याचप्रमाणें) जे मंद आहेत त्यांचेसाठीं ही विमुक्तिप्रशंसा (व त्यापासून होणारा आनंद) आहे. ६९ (आतां मनाचें व्यापकत्व नाहीं हें दाखवितात) साधन असल्यामुळें व इंद्रिय असल्यामुळें मन हें व्यापक असल्याचें सिद्ध होत नाहीं. ७० आत्म्याची गति [गमनागमन] यासंबंधीं वर्णनें असल्यानें मन हें विभु [व्यापक] असणें संभवनीय नाहीं. ७१ [आतां मन निरवयव आहे याचें खंडन करितात.] इंद्रियाशीं मनाचा संयोग होत असल्यानें, मन हें निरवयव नाहीं. जसा घट. (कारण संयोग हा सावयवाचाच होतो) ७२ कारणरूप प्रकृति व चेतनपुरुष या दोहोंखेरीज सर्व कार्यरूप पदार्थ अनित्य आहेत. ७३ श्रुतिप्रमाणानें भोगी (पुरुष) हा निरवयव असल्यानें भोग्याचे भाग सिद्ध होत नाहींत. ७४ आत्मा हा धर्मरहित असल्यानें आनंदाची अभिव्यक्ति [प्रकटता] हा मोक्ष नव्हे. ७५ त्याचप्रकारें विशेष गुणांचा नाश हाहि मोक्ष नव्हे. ब्रह्मलोकादिकांप्रत जाणें हाहि मोक्ष नाहीं. कारण क्रियारहित जो आत्मा त्याला

विशेष गति नाहीं. ७७ क्षणिक असणें इत्यादि दोषामुळें, बिषयाकाराचा जो वासनारूप राग त्याचा नाश हा मोक्ष नाहीं. ७८ [आत्म्याचा नाश होतो असें जे नास्तिक मानतात त्यांचें खंडन—] आत्म्याचा सर्वनाश झाल्यास पुरुषार्थ कांहींच होणार नाहीं व म्हणून हा मोक्ष नव्हे. ७९ (शून्यवाद्यांनाहि तेंच उत्तर !) ज्ञानांत सर्व प्रपंचाचा नाश होत असेल तर आत्म्याचाहि नाश होईल व म्हणून वरीलप्रमाणेंच हा मोक्ष नव्हे. ८० उत्तम लोक अथवा देश, धन, सुंदर स्त्री इत्यादिकांचा स्वामी होणें हाहि मोक्ष नव्हे. कारण सर्व वस्तूंचा संयोग व वियोग अंतापर्यंत होतच असतो. ८१ [जीव हा ईश्वराचा अंश असून ईश्वरांत लीन होणें हा मोक्ष आहे असें मानणाऱ्यांचें खंडन—] अंश जर अंशीमध्यें लीन होत असेल तर तो मोक्ष नव्हे. कारण योग होतो तेथें वियोग होतो. ८२ अणिमादि अष्टसिद्धि प्राप्त होणें (त्यांचा योग) हाहि मोक्ष नाहीं. कारण त्या सिद्धींचा नाश अवश्य होणार आहे. ८३ इंद्रादि पदें प्राप्त होणें (त्यांचा योग) हाहि पण मोक्ष नाहीं. कारण तीं अनित्य आहेत. ८४ [आतां जे लोक इंद्रियांना भौतिक मानतात त्यांचें खंडनः—] इंद्रियें हीं आहंकारिक आहेत असें श्रुतिप्रमाण आहे व तीं भौतिक आहेत असें सिद्ध झालेलें नाहीं. ८५ वैशेषिक मानतात त्याप्रमाणें द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय या सहा पदार्थांच्या ज्ञानानें मुक्ति होत नाहीं. प्रकृति आदि आणखीहि पदार्थ आहेत, त्यांचेंहि ज्ञान आवश्यक आहे. ८६ तसेंच नैयायिक सोळा तत्त्वांच्या ज्ञानानें मोक्ष मानतात तेंहि खरें नाहीं. कारण १६ पेक्षां अधिक तत्त्वें आहेत. त्या पंचवीस द्रव्यांचें गुणकर्म जाणलें पाहिजे. ८७ अणूचें कार्य होतें अशी श्रुति असल्यामुळें परमाणूची नित्यता सिद्ध होत नाहीं. (अणु म्हणजेच परमाणु असें येथें समजावयाचें). ८८ (आणि) अणूचीं जर कार्यें होतात तर त्याला निरवयवहि मानतां येत नाहीं. ८९ (अणूचें रूप दिसत नाहीं परंतु) रूप दिसणें हेंच प्रत्यक्ष असा कांहीं नियम नाहीं. वस्तूंच्या गुणधर्मांवरूनहि त्याचा साक्षात्कार होतो. ९० अणु, महत्, ऱ्हस्व व दीर्घ अशीं चार परिमाणें नकोत. अणूमध्यें ऱ्हस्वाचा व महत्मध्यें दीर्घाचा समावेश करून दोनच परिमाणें होतात. ९१ [आतां सामान्यद्वारा पुरुष व प्रकृति यांची प्रत्येकीं एकता ज्ञात होते. म्हणून सामान्याचें वर्णन करतातः—] अनित्य असूनहि " हा तोच घट

आहे " इत्यादि जें स्मरण स्थिरतेमुळें होतें तें प्रत्यभिज्ञान सामान्यविषयक होय. ९२ म्हणून सामान्याचा अपलाप नाहीं. सामान्य पदार्थ सत्य आहे. ९३ भावप्रतीति झाली म्हणजे अन्य निवृत्ति होते असें नाहीं. ९४ प्रत्यक्षाची उपलब्धि झाल्यावर सामान्याहून भिन्न सादृश्य नाहीं तेव्हां सामान्यरूपच सादृश्य मानावें. ९५ [शंका—मग स्वाभाविक शक्तिच सादृश्य मानली तर ती सामान्य कशी ? उत्तर—] स्वाभाविक शक्तीची प्रकटता हें सादृश्य नव्हे. सादृश्यज्ञानाला अन्यधर्मींचा अभाव लागतो. तेव्हां दोहोंत हा निराळेपणा (विलक्षणता) आहे. ९६ संज्ञासंज्ञीचा संबंध हेंहि सादृश्य नव्हे. (कारण) संज्ञा किंवा संज्ञी यांना न जाणणाऱ्याला सादृश्यज्ञान होतें). ९७ संज्ञा व संज्ञी यांचा संबंध अनित्य आहे. कारण तीं दोनीहि अनित्य आहेत. ९८ यावरून धर्मिग्राहक प्रमाणाला बाध येत असल्यामुळें संबंध नित्य नाहीं. (कारण नित्यसंबंधांत बिभाग होत नाहीं.) ९९ समवाय असण्याचें प्रमाण नाहीं, तेव्हां समबाय संबंध नाहीं. १०० दोहोंमध्यें अन्यथा सिद्धि असल्यानें प्रत्यक्ष व अनुमान दोनहि प्रमाणें (समवायांत) नाहींत. १०१ निकटस्थ पहाणाऱ्याला क्रिया व क्रियासंयुक्त या दोहोंची प्रत्यक्ष प्रतीति होते तेव्हां क्रिया ही केवळ अनुमानगम्यच आहे असें सिद्ध होत नाहीं. १०२ [आतां शरीरसंबंधीं निश्चय करितात—] अनेक भिन्न जातींचें उपादान (कारण) होण्याचा संबंध नसल्यामुळें शरीर हें पांचभौतिक नाहीं. १०३ शरीर म्हणजे स्थूलच असा नियम नाहीं. कारण आतिवाहिक (लिंगशरीरहि) शरीर आहेच. १०४ इंद्रियांचा ज्या पदार्थांशीं संबंध नाहीं त्या पदार्थांचीं तीं प्रकाशक होत नाहींत, कारण संबंधावांचून सर्वप्राप्ति होण्याचा प्रसंग असला तरी (व्यवहित) झांकलेल्या पदार्थांचें प्रत्यक्ष प्रकाशन होत नाहीं. १०५ चक्षूंतून तेज दूर जातें म्हणून त्यास तैजस् मानूं नये. कारण (प्राण शरीराबाहेर जाऊन पुनः शरीरांत येतो त्याप्रमाणें) वृत्तिद्वारें सूर्याप्रत जाऊन पुनः शरीरांत प्राप्त होतो. १०६ [वृत्तिद्वारा कसें त्याचें प्रमाण सांगतात] जो अर्थ (वस्तु) दूर आहे तेथपर्यंत इंद्रियगोलक जात नाहीं, शरीरांतच रहातो. तेव्हां दूरस्थ प्रकाशज्ञान होण्याची वृत्ति आहे असें अनुमान सिद्ध होतें. १०७ वृत्ति ही चक्षूचा भागहि नव्हे व गुणहि नव्हे. (दीपशिखेप्रमाणें) द्रव्ररूप परिणाम आहे.

१०८ [शंका—या प्रकारें वृत्तिद्रव्य असेल तर इच्छादि बुद्धिगुणांत वृत्ति-व्यवहार कसा होतो ? उत्तर—] वृत्तीचा संबंध येतो म्हणून वृत्तिद्रव्य म्हणून कांहीं आहे असा नियम नाहीं. (ज्याप्रमाणें द्रव्यरूप वृत्तिसहित बुद्धि जीवन धारण करते, त्याचप्रमाणें इच्छादिसहित वृत्ति राहते). १०९ [प्रश्न—इंद्रियें या लोकीं भौतिक नसलीं तर अन्य लोकीं असतील ?— उत्तर—] लोकभेदानें इंद्रियांचें अहंकारावांचून अन्य उपादान नाहीं. या लोकाप्रमाणेंच सर्व ठिकाणीं. ११० [शंका—मग श्रुति कां भौतिक म्हणते ? उत्तर—] (इंधनानें अग्नि या म्हणण्याप्रमाणें) निमित्तांतहि प्राधान्य सांगण्याच्या इच्छेनें उपादानकारण सांगितलें आहे. १११ ऊष्मज, अण्डज, जरायुज, उद्भिज्ज, सांकल्पिक, सांसिद्धिक, शरीरें असतात असा नियम नाहीं. (हीं मात्र अशीं आहेत खरीं.) ११२ सर्वांत असाधारणपणें पृथ्वी हें उपादानकारण आहे. याचें वर्णन पूर्वीं केल्याप्रमाणेंच समजावें. ११३ [शंका—शरीरांत प्राण मुख्य तेव्हां प्राण हाच शरीराचा आरंभक कां न मानावा ? उत्तर—] इंद्रियांच्या शक्तिविशेषानें प्राणाची सिद्धि असलेमुळें प्राण देहाचा आरंभक होऊं शकत नाहीं. ११४ [शंका—मग प्राण हा जर आरंभक नाहीं तर प्राणावांचूनच शरीरोत्पत्ति कां होत नाहीं ? उत्तर—] भोक्त्याच्या अधिष्ठानानें भोगायतन (शरीर) निर्माण होतें. अन्यथा प्राणहीन शरीरांत दुर्गंध उत्पन्न होतोच (म्हणून प्राण हें देहाचें उपादानकारण नसून निमित्त-कारण आहे). ११५ सेवकद्वाराहि स्वामींचें अधिष्ठान कळतें, एकट्या स्वामीनेंच नव्हे. (प्राणरूपसेवकद्वारा चेतनपुरुषाचें अधिष्ठान सिद्ध होतें). ११६ समाधि (असंप्रज्ञात अवस्था सुषुप्ति (समग्र सुषुप्ति) व मोक्ष (विदेहकैवल्य) या अवस्थांत ब्रह्मरूपता असते. ११७ [शंका—वरील तीनहि अवस्था सारख्याच आहेत. मग मोक्ष कशाला श्रेष्ठ मानायचा ? उत्तर—] पहिल्या दोन अवस्थांमध्यें पुरुषबंध बीजसहित असतो व मोक्षा-वस्थेंत बीजरहित असतो म्हणून मोक्ष श्रेष्ठ. ११८ समाधि-सुषुप्तीप्रमाणें मोक्ष ही तिसरीहि अवस्था ज्ञात किंवा अनुमित आहे; दोनच नव्हत. ११९ [प्रश्न—सुषुप्तीमध्यें वासना प्रबल असतातच. मग तेथें ब्रह्मरूपता कशी मानवी ? उत्तर—] निद्रादोषांत ही वासना आपल्या अर्थाचें स्मरण करवीत नाहींत; व संस्कार (निमित्त) हे निद्रेला बाधकहि नाहींत (निद्राच वासनेला दुर्बल

व कुंठित करते). १२० ज्या संस्कारानें देवादि शरीरांचा भोगाचा आरंभ झाला त्याच संस्कारानें प्रारब्धभोग समाप्त होतो. अनेक कल्पनांचा प्रसंग असूनहि प्रतिक्रिया म्हणजे संस्कारभेद नाहीं. १२१ [शंका—उद्भिज्ज शरीर जें सांगितलें त्यांत बाह्य बुद्धि नाहीं. मग शरीर कसें होतें ? उत्तर—] बाह्य बुद्धि पाहिजेच असा नियम नाहीं. वृक्ष, गुल्म, लता, औषधि, वनस्पति, तृण, वीरुध इत्यादिकांचा भोक्ता व भोगायतन हीं पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें समाजावीं. (सूत्र ११४ पहा). १२२ स्मृतीमध्येंहि असेंच प्रमाण आहे. १२३ [शंका——मग वृक्षादिकांतहि धर्म-अधर्म आहे काय ? कारण तेहि शरीरधारी चेतन आहेत. उत्तर——] विशिष्ट देहाचा तो अधिकार असल्याचें श्रुतिप्रामाण्य आहे, तेव्हां प्रत्येक देहाला तो अधिकार असल्याचें सिद्ध होत नाहीं. १२५ उत्तम, मध्यम व अधम या तीन प्रकारच्या देहांची कर्मदेह, उपभोगदेह व उभयदेह अशी व्यवस्था आहे. १२५ विरक्ताचा देह या तिहींपैकीं कोणचाच नाहीं. १२६ बुद्धीचा आश्रयविशेष जो ईश्वर त्याचे ठिकाणींहि बुद्धीचें नित्यत्व नाहीं. जसें लौकिक अग्नीमध्यें तेजाचें नित्यत्व नाहीं. १२७ तसेंच पुरुष हा बुद्धीचा आश्रय असल्याचें सिद्ध झालेलें नाहीं. १२८ [शंका——पूर्वी सिद्ध पुरुषांत सृष्टिकर्ता होण्याचें सामर्थ्य व ऐश्वर्य असल्याचें वर्णन आहे. त्या सिद्धीला काय प्रमाण आहे ? उत्तर—] औषधादि सिद्धींप्रमाणें यागोसिद्धि. त्या असत् म्हणण्याचें कारण नाहीं. १२९ [आतां चैतन्य हा भूतांचा धर्मच आहे, असें म्हणणाऱ्यांचें खंडन करितात]. प्रत्येक भूतामध्यें स्वतंत्रपणें चैतन्य सिद्ध होत नाहीं. तेव्हां त्या सर्वांच्या एकत्र स्थितींतहि चैतन्य असल्याचें अनुमान होत नाहीं.

अध्याय सहावा

[पांचवे अध्यायीं परमतनिराकरण करून स्वमताची मांडणी केली आहे; त्याचा सारभूत शास्त्रार्थ या सहाव्या अध्यायांत सांगितला आहे.]

१ " मी जाणतों " ही सामान्य प्रतीति होत असल्यामुळें, व आत्मा नसल्याचा पुरावा नसल्यामुळें, पुरुष म्हणजे आत्मा आहे हें सिद्ध आहे. २ विचित्र असलेमुळें (अपरिणामी) हा आत्मा देहादिकांहून निराळा आहे. ३ षष्ठी विभक्तीच्या उपयोगामुळेंहि तेंच सिद्ध होतें. ४ हा षष्ठीचा अर्थसंबंध शिलापुत्र म्हणजे शिलेचा (दगडाचा) पुत्र अशा प्रकारचा नाहीं.

' धार्मिग्राहक ' न्याय प्रमाणानें याचा निषेध होतो (' माझें शरीर ' ही मात्र शिलापुत्राप्रमाणें कल्पना नाहीं.) ५ (देहाव्यतिरिक्त आत्मा याचें वर्णन करून आतां मुक्तीचें वर्णन करतात.) अत्यंत दुःखाची निवृत्ति होण्यानें कृतार्थता होते. ६ [शंका—अत्यंत दुःखनिवृत्ति असेंच कां म्हटलें ? ' सुख-निवृत्तिहि ' असें आणखी कां म्हटलें नाहीं ? कारण मोक्ष म्हणजे सुख व दुःख दोहोंची निवृत्ति होय...उत्तर—] दुःखाचा पुरुषाला जितका (बलवान्) द्वेष आहे तितकी सुखाची अभिलाषा बलवत्तर नसते (तेव्हां दुःखनिवृत्ति असेंच म्हटलें). ७ या जगांत (क्वचित्) कोणी, कोठें सुखी असतो. ८ व तेंहि सुख दुःखमिश्रित समजून विवेकी पुरुष त्या सुखाचीहि दुःखांतच गणना करतात. ९ सुखलाभाचा अभाव म्हणजे पुरुषार्थाचाच अभाव झाला असें मानूं नये; कारण मीं सुखी व्हावें व दुःखी असूं नये अशा दोन प्रकारच्या प्रार्थना हा पुरुषार्थ आहे. १० आत्मा हा निःसंग आहे, इत्यादि प्रतिपादक श्रुति असल्यानें आत्मा निर्गुण आहे. ११ सुखदुःखादि गुण परक्याचे म्हणजे चित्ताचे आहेत. तरीहि अविवेकानें आत्म्याच्या ठिकाणीं त्यांची सिद्धि होते. १२ अविवेक हा अनादि आहे असें न मानलें तर दोन दोष उत्पन्न होतात (उत्पन्न झालेल्या मुक्तालाहि बंध होईल व कर्मापासून उत्पन्न होण्यानें अनवस्थादोष होईल). १३ [शंका—अविवेक अनादि असला तर मग नित्यहि असेल ? उत्तर—] आत्म्याप्रमाणें नित्य असत नाहीं. कारण, नाहींतर, अविवेकाचा नाश होणार नाहीं. १४ [आतां मोक्षकारण सांगतात—] अंधकाराचा (प्रकाशानें) नाश होतो त्याप्रमाणें प्रतिनियत कारणानें (विवेकानें) अविवेकाचें नाशित्व आहे. १५ त्यांतहि अन्वयव्यतिरेकानें प्रतिनियम आहेत (श्रवणादिकांचा अन्वय व कर्मांचा व्यतिरेक). १६ अन्य कोणच्या प्रकारानें बंध होणें संभवनीय नसल्यानें अविवेकच बंधकारण आहे. १७ मुक्ताला पुन्हां बंध योग नाहीं. अनावृत्तीला श्रुति प्रमाण आहे. (भावकार्यस्यैव.......न स पुनरावर्तते). १८ नाहींतर पुरुषार्थ सिद्ध होणार नाहीं. १९ कारण मग (पुनरावृत्ति होणार असेल तर) बद्ध व मुक्त यांत कांहींच भेद रहाणार नाहीं. २० (अन्तराय रूप) अविवेकाच्या नाशाखेरीज मुक्ति नाहीं. २१ " विघ्ननाश होण्यानेंच मुक्ति " यांत पुरुषार्थाशीं अविरोध आहे. २२ (आतां श्रव-

णादिकांनीं सर्वांनाच एकसारखा ज्ञानसाक्षात्कार होत नाहीं. कारण) उत्तम, मध्यम, कनिष्ठ असे तीन प्रकारचे ज्ञानाधिकारी असल्यामुळें (साक्षात्कार एकसारखा होणें) हा नियम नाहीं. २३ (अविवेकनाश) दृढ होण्यासाठीं (श्रवणानंतरच्या) मननादिकांचा नियम आहे. (या साधनांचें वर्णन करतात). २४ आसन कोणचेंहि असावें (नियम नाहीं). सुखपूर्वक स्थिर होणें हें आसन आहे. २५ विषयरहित मन (अंतःकरण) हें ध्यान आहे. २६ (योग व अयोग) अवस्थांत (विशेष) भेद नाहीं (असें कोणी म्हणेल तर तसें नसून) योगावस्थेंत अयोग-अवस्थेपेक्षां उपरागविरोध (बंधनिवृत्ति) विशेष आहे. २७ [शंका--निःसंग पुरुषाचे ठिकाणीं उपराग कसा होतो ? उत्तर--] संगरहितांतहि अविवेकानें उपराग होतो. २८ जास्वंदीचें फूल स्फटिकांत तांबडेपणा आणतें यांत स्फटिकाचा उपराग नाहीं; तरी अभिमान (प्रतिबिंबरूपानें) आहे. २९ ध्यान, धारणा, अभ्यास, वैराग्य इत्यादिकांनीं त्या उपरागाचा निरोध होतो. ३० कित्येक आचार्यांचें मत असें कीं, लय (निद्रा) व विक्षेप (प्रमाण-आदि वृत्ति) या दोहोंच्या निवृत्तीनें उपरागाचा निरोध होतो. ३१ ध्यानाला स्थानाचा नियम नाहीं. जेथें चित्तप्रसन्नतेनें ध्यान होईल तेंच स्थान. ३२ (आतां) महत्तत्त्वादिकांचें कार्य होतें हें कळल्यानें मूल प्रकृति ही या सर्वांचें आद्य उपादानकारण सिद्ध होतें. ३३ [प्रश्न—पुरुषच उपादान मानला तर काय दोष आहे ? उत्तर—] नित्य असूनहि त्याला गुण व संग हीं दोनहि नसल्यामुळें आत्म्याचें, उपादानकारण असणें, संभवत नाहीं. ३४ श्रुतिविरोधी कुतर्क करणाऱ्यांना आत्मलाभ नाहीं. ३५ [शंका--स्थावरादिकांत पृथिव्यादि कारण आहे. मग प्रकृतीला सर्वांचें उपादानकारण कां मानावयाचें ? उत्तर--] परंपरेनें प्रकृति कारण आहे तरी (अणूंचा अणुगम होतो त्याप्रमाणें) प्रधान (प्रकृति) अनुवृत्ति मानली पाहिजे. ३६ सर्व ठिकाणीं कार्यदर्शन होत असल्यामुळें प्रधान विभु आहे. ३७ प्रकृति गतिमान् असल्यानेंहि, अणूप्रमाणें, आद्य-कारण असण्यांत प्रत्यवाय नाहीं. ३८ नऊ द्रव्यें प्रसिद्ध आहेत. प्रधान प्रकृति हें एक अधिक द्रव्य आहे तेव्हां नऊ द्रव्यांचा नियम नाहीं. ३९ सत्त्वादि गुण हे प्रकृतिरूपच असल्यानें ते प्रकृतिधर्म होणार नाहींत. ४० (प्रश्न--विनाप्रयोजन कांहींच होत नाहीं. प्रकृतीनें कोणत्या हेतूनें सृष्टिरचना केली ? उत्तर--) उंटाच्या

पाठीवरील केशराच्या पोत्याप्रमाणें, उपभोगहेतु नसूनहि पुरुषासाठीं प्रकृति सृष्टि करते. ४१ कर्मवैचित्र्यामुळें सृष्टींत विचित्रता आहे. ४२ सम-विषम-भावानें दोन कार्यें (सृष्टि व प्रलय) होतात. ४३ [शंका—प्रकृतीचा स्वभाव जर सृष्टि आहे तर मग ज्ञानपश्चात्‌हि संसार असला पाहिजे ? उत्तर--] विमुक्तबोध (पुरुषसाक्षात्कार) झाल्यानें (मंत्री व राजा या) लौकिका-प्रमाणें (कृतार्थतेमुळें) पुनः प्रकृति सृष्टि करीत नाहीं. ४४ [शंका—प्रकृतीचा स्वभाव सृष्टि असल्यानें मुक्तालाहि पुनः बंध व्हावा ! निदान असा संभव तरी आहे ? उत्तर-—] अज्ञान्याकडे प्रकृतीचें उपसर्पण (गमन) असलें तरीहि (अविवेक) निमित्तकारणाचा अभाव असलेमुळें मुक्ताला उपभोग होत नाहीं. (कारण पुरुषार्थ म्हणजेच हेतु पूर्ण झालेला असतो). ४५ अवस्थाभेदानें पुरुष अनेक आहे असें ठरतें. ४६ उपाधिभेदामुळें अनेक पुरुष वाटतात असें म्हटल्यास पुनः द्वैतच प्रस्थापित होईल. ४७ [शंका—उपाधिही अविद्यारूपच आहे, मग अद्वैतभंग कशाला व्हावा ? उत्तर—] पुरुष व अविद्या या दोहोंचा (नित्य) अंगीकार केल्यानेंहि अद्वैतप्रमाणाला विरोध होतो. ४८ वरील कल्पनेंत विरोध नाहीं असें मानलें तरी अद्वैती यांचा पूर्व व उत्तर पक्ष त्यांतील हेतु सिद्ध होत नसल्यामुळें टिकत नाहीं. (अविद्येचा अंगीकार केल्यानेंच अद्वैतसिद्धांताची हानि होते). ४९ ज्ञानानें आत्मा सिद्ध होतो असें मानलें तर प्रकाशकहि आत्माच व प्रकाश्यहि आत्माच असा कर्म व कर्ता यांचा विरोध येतो. ५० [शंका—मग आत्मा कसा सिद्ध होतो ? उत्तर—] जडाहून निराळें जें चिद्रूप तें जडाला प्रकाशित करतें [म्हणजे जडाचें ज्ञान देतें.] (तो आत्मा). ५१ [शंका—द्वैत मानण्यानें अद्वैतश्रुतींना विरोध होतो ना ? उत्तर—] विषयलित पुरुषांना वैराग्य उत्पन्न व्हावें यासाठीं श्रुतींत अद्वैतप्रतिपादन आहे. तेव्हां आमच्या सिद्धांतपक्षीं द्वैत मानण्यास विरोध येत नाहीं. ५२ अदुष्ट कारणांनीं उत्पन्न होण्यामुळें, व (जगत् सत्य आहे या सिद्धांताला) बाधक प्रमाण नसल्यामुळें, जगताचें सत्य होणें सिद्ध आहे. ५३ जगत् हें सत्‌ वांचून दुसऱ्या कोणत्याहि प्रकारें उत्पन्न होणें शक्य नसल्यामुळें हें सत्‌पासूनच उत्पन्न होतें, म्हणून तें सदा सत्य आहे. ५४ कर्ता अहंकार आहे; पुरुष नव्हे. ५५ भोग हा चेतनाच्या ठिकाणीं असतो. कारण चेतना-

कमान संचित वा जनित तो असा भाग असतो. ५६ निमित्त जो अविवेक त्याच्या सत्‌भावामुळें चंद्रादि लोकांतहि पुनरावृत्ति आहे. ५७ [शंका— चंद्रलोकीं उपदेशानें अनावृत्ति होते असें कां न मानावें ? उत्तर–] मनुष्य-लोकांत नुसत्या उपदेशानें ज्ञानसिद्धि होत नाहीं, त्याचप्रमाणें इतर लोकांतहि समजावें. ५८ श्रवण–मननादि परंपरेनेंच ज्ञानसिद्धि होऊन मुक्ति होते. ५९ आत्मा व्यापक तेव्हां गतिमान् नाहीं. तरीहि परलोकाला गेला इत्यादि जें ऐकूं येतें याला कारण आकाश हें घटाच्या उपाधीमुळें चाललेलें दिसतें. त्याप्रमाणेंच आत्मा उपाधियोगानें भोगदशेला कालवशात् प्राप्त होतो. ६० अनधिष्ठित वीर्यादिक कुजणारे असल्यानें (पूतिभाव) भोगायतन असण्याची सिद्धि होत नाहीं. ६१ अंकुर हा पाण्यानें उत्पन्न होत नाहीं (बीज असलें पाहिजे) त्याप्रमाणेंच अदृष्टद्वारा होणाऱ्या संबंधामुळें भोगायतन निर्माण होत नाहीं. ६२ [वैशेषिक मानतात कीं आत्मा अधिष्ठाता आहे. त्याच्या निषेधार्थ सांगतात] आत्मा निर्गुण आहे व अदृष्टाचा संभव नाहीं. म्हणून हे अहंकाराचे धर्म होत. ६३ अन्वयव्यतिरेकानें जीवत्व हा अहंकार-विशिष्ट पुरुषाचा धर्म आहे. ६४ अहंकाररूप कर्त्याचे अधीन कार्यसिद्धि आहे; ईश्वराधीन नाहीं; तसें मानण्यास कांहीं प्रमाण नाहीं. ६५ [प्रश्न— मग अहंकाराचा कर्ता कोण ? उत्तर—] सृष्टीच्या आदिकाळीं असलेलें प्रकृतिक्षोभक कर्मरूप अदृष्ट हें कालविशेषानें प्रकट होतें, त्याचप्रमाणें अहंकारहि कालमात्र निमित्तानें उत्पन्न होतो. त्याचा कोणी कर्ता नाहीं. ६६ संहारावांचून इतर सृष्टिकार्यें महत्तत्त्वापासून होतात. ६७ प्रकृति व पुरुष यांचा भोग्य–भोक्तृ–भाव कर्मनिमित्तक असला तरी बीजांकुरन्यायानें अनादि आहे. ६८ किंवा पंचशिखांच्या मानण्याप्रमाणें अविवेकामुळें आहे. ६९ सनंदनआचार्य म्हणतात कीं, लिंगशरीर निमित्तक आहे. ७० कोणच्याही प्रकारें असो, परंतु या भोग्य–भोक्तृ भावाचा नाश हाच पुरुषार्थ आहे.

---

(५) योगदर्शन

(पातंजल योगसूत्रें)

[या दर्शनांतील मुख्य ग्रंथ पातंजल योगसूत्रें. त्यांचें भाषांतर प्रथम देऊन नंतर योगशास्त्रासंबंधीं जी सामान्य माहिती द्यावयाची ती देऊं.]

पाद १––योग म्हणजे चित्तवृत्तींचा निरोध करणें, त्यांना स्वाधीन ठेवणें. या वेळीं आत्मा हा केवळ साक्षीभूत स्थितींत राहतो. इतर वेळीं तो चित्तवृत्तीशीं एकरूप असतो. चित्तवृत्ति ही क्लेशभोगी (दुःखी) किंवा अक्लेशभोगी (सुखी) असते. वृत्तीचे फिरून पांच प्रकार होतात. १ प्रमाण २ विपर्यय ३ विकल्प ४ निद्रा ५ स्मृति. प्रमाणें तीन आहेत. १ प्रत्यक्ष २ अनुमान ३ शब्द. जी गोष्ट अशी नाहीं ती जशी आहे असें समजणें याला विपर्यय म्हणतात. उ० शिंपेला रुपें समजणें. विकल्प म्हणजे शब्दापासून जशा वस्तूचें ज्ञान होतें तशी वस्तु मुळांत नसतां तशा अर्थानें शब्द योजणें. उ० राहूचें शिर, सशाचें शिंग इ०. निद्रा म्हणजे ज्या वृत्तींत कल्पनेची शून्यता असते, किंवा जी अभावाच्या कल्पनेवर अवलंबून राहते ती. स्मृति म्हणजे एकदां अनुभविलेला विषय (पदार्थ) चित्तांतून न जाऊं देण्याची शक्ति किंवा तो चित्तांतून गेला असल्यास तो फिरून चित्तांत आणण्याची आत्म्याची शक्ति.

अभ्यास व वैराग्य यांनीं या वरील चित्तवृत्तींचा निरोध करितां येतो. पैकीं प्रथम, अभ्यास म्हणजे चित्ताला कोणतीहि वृत्ति उत्पन्न होणार नाहीं अशा विषयींचा एकसारखा प्रयत्न. हा प्रयत्न फार कालपर्यंत करावा लागतो, निरंतर करावा लागतो, त्यांत खंड पडतां कामा नये. आणि शिवाय ध्येयाविषयीं, साध्याविषयीं, आस्था व भक्ति बाळगून तो अभ्यास केला पाहिजे. तरच तो पक्का व दृढ होतो. वैराग्य याचा अर्थ दृष्ट किंवा अदृष्ट (म्हणजे वेदवर्णित), लौकिक किंवा अलौकिक (पारमार्थिक) अशा सर्व विषयांचें नीरसत्व किंवा पोकळपणा मनाला पटल्यामुळें (ते विषय त्याज्य असें मनाला पटून) ते माझे गुलाम व दास आहेत, मी त्यांची सत्ता मजवर चालूं देणार नाहीं, अशी खंबीर आत्मप्रत्ययाची भावना किंवा जाणीव उत्पन्न होणें. आत्म्यावर दृष्टि स्थिर झाल्यामुळें, विषयगुणाविषयीं निरिच्छता नावड उत्पन्न होते.

संप्रज्ञात नांवाची (चित्तनिरोधनाची) स्थिति किंवा समाधि ही वितर्क, विचार, आनंद, व अस्मिता, या चारांच्या अनुसंधानानें या चार प्रकारची उत्पन्न होते. याहून वेगळी समाधि ती असंप्रज्ञात म्हणावी. सं० समाधि प्राप्त होण्याच्या पूर्वी विराम (निश्चलता) प्राप्त झाल्याच्या प्रत्ययाचा (अनुभवाचा) अभ्यास करावा लागतो. तींत कांहीं संस्कार उरतो. विदेही यांच्या, व प्रकृतींत लय पावलेल्यांच्या, समाधीचें कारण जगाचा (भवाचा संसाराचा) प्रत्यय हें असतें. पण याहून इतर व श्रेष्ठ अशा समाधीचें कारण श्रद्धा, वीर्य, स्मृति, समाधान व प्रज्ञा हीं असतात. मनावर आपल्या क्रियेचा हेतूचा संस्कार पक्का झाल्यामुळें ज्यांच्या समाधीला तीव्र संवेग प्राप्त झाला असेल त्यांना समाधिफलहि त्वरित प्राप्त होतें. कित्येकांचे उपाय मृदु मध्य (मध्यम) अधिमात्र अशाप्रकारें वेगवेगळें असतात. या प्रत्येकाचे फिरून तीन याप्रमाणें नऊ प्रकार होतात. किंवा ईश्वराचे ठिकाणीं अत्यंत निष्ठा ठेवल्यानेंहि समाधि प्राप्त होऊं शकते ईश्वर म्हणजे तो कीं जो क्लेशकर्मविपाक व आशय यांपासून अलिप्त असतो. ईश्वराला अविद्येपासून होणारे क्लेश नाहींत. त्याला धर्माधर्मादि नाहींत. जन्म, आयुष्य, भोग इत्यादि कर्मफलांचा, किंवा कर्मफल प्राप्त होईल अशी बासना आशा धरून राहण्याचा (आशयाचा), प्रसंग ज्याला नाहीं तो ईश्वर. ईश्वर हा पुरुषविशेष होय.

सर्व प्राण्यांना कमी–जास्त प्रमाणानें ज्ञान असतेंच; पण सर्वज्ञत्व अत्यंत पूर्णत्वानें ईश्वराच्याच ठिकाणीं वास करितें. तो सर्वांचा (ब्रह्मादिकांचाहि गुरु आहे, इतर सर्व जन्मले त्या आधींचा तो आहे. त्याला कालाची मर्यादा किंवा उपाधि नाहीं. त्या ईश्वराला प्रणव हें नांव आहे. प्रणव म्हणजे ओंकार. त्या नांवाचा पूजेमध्यें पुनःपुनः उच्चार (जप) करावा व त्याच्या अर्थाचें मनन करावें. असें केल्यानें प्रत्यक्–चेतना अधिगम म्हणजे खऱ्या चैतन्यस्थानाचें ज्ञान होतें आणि योग्याच्या साध्याच्या मार्गांतील अडथळे नाहींसे होतात. हे अडथळे म्हटले म्हणजे १ व्याधि (रोग), २ निष्क्रियता, ३ संशय, ४ प्रमाद, ५ आळस, ६ अविरति (आसक्ति), ७ भ्रांति, ८ अलब्ध भूमिकत्व (समाधि न साधण्याची स्थिति), ९ समाधि लागली तरी ती न टिकणें.

हे चित्तनिरोधनाला अडथळे होत. त्यांचेच जोडीदार दुःख दौर्मनस्य अंगाची अस्थिरता अंगविक्षेप हे आहेत. त्यांचा परिहार व्हावा तर एक सत्यतत्त्वाचा अभ्यास केला पाहिजे. तसेंच सुखी प्राण्यासंबंधीं मैत्री, दुःखितांची करुणा, पुण्यवानाबद्दल हर्ष, आणि पापिजनांची उपेक्षा हीं संपादावीं. त्यानें चित्त प्रसादयुक्त होतें किंवा तीच गोष्ट श्वास बाहेर जोरानें टाकून किंवा आवरून धरूनहि करितां येईल. अथवा एखादा विषय (म्हणजे गंध, रस, रूप, स्पर्श, शब्द हीं ज्यांचीं फलें आहेत अशांपैकीं एखादा विषय) मनांत धरून त्यावर प्रवृत्ति स्थिर केल्यानेंहि समाधि स्थिर होऊं शकते. किंवा दुःखरहित अशा तेजस्वी (तीव्र) भावनेनेंहि तें होतें किंवा चित्तामध्यें कोणी वीतराग [वैराग्यसंपन्न विभूति] आणूनहि तें होतें. किंवा निद्रा स्वप्न यांच्या ज्ञानाच्या अवलंबनानेंहि तें होतें. निदान जी एखादी गोष्ट मनाला विशेष पसंत होणारी तिचें ध्यान करूनहि तें होतें.

अशा रीतीनें ज्यानें चित्तवृत्तिनिरोधन करून समाधि स्थिर केली, त्याला परमाणूपर्यंत सूक्ष्म आणि परम अनंत अशा मोठ्या पदार्थांपर्यंत ज्ञान वश होतें. असें मन एकाग्र झालें म्हणजे त्याला कोणत्याहि ठिकाणीं तद्रूप होतां येतें. (स्फटिक निर्मल असला म्हणजे त्यांत वाटेल त्या पदार्थांचें प्रतिबिंब स्पष्ट पडतें त्याप्रमाणें).

शब्दार्थज्ञान व विकल्प यांनीं संकीर्ण अशा मनःस्थितीला सावितर्क म्हणतात. आणि ती मनःस्थिति निर्वितर्क, कीं जिच्यामध्यें स्मृति नाहींशी झाली, स्वरूप शून्याकार झालें, व कोणत्याहि अर्थाचा भास उरला नाहीं. सविचारी निर्विचारी हा भेदहि यावरून समजावा. लयाच्या क्रमानें प्रकृतींत सूक्ष्म विषयत्वाचें पर्यवसान होतें. या सर्व सबीज समाधि समजाव्या.

निर्विचाराच्या स्वच्छतेनें अध्यात्माचा प्रसाद होतो. त्याच योगानें प्रज्ञा सत्यपूर्ण होते. हें सत्यज्ञान शब्द व अनुमान यांनीं होणाऱ्या ज्ञानाहून वेगळें व श्रेष्ठ असतें. कारण त्या दोहोंपासून होणारें ज्ञान सामान्य विषय असतें. विशिष्ट नसतें. आणि अशा श्रेष्ठ ज्ञानाचा संस्कार एकदां घडला म्हणजे त्यामुळें इतर संस्कार बंद पडतात. आणि शेवटीं या ज्ञानरूप चित्तवृत्तीचेंहि निरोधन झालें म्हणजे सर्वच गोष्टींचें निरोधन होऊन निर्बीज

समाधि प्राप्त होते. आणि तिजमुळें पुरुष स्वरूपनिष्ठ शुद्ध कैवल्य भोगणारा होतो.

पाद २–(साधनपाद)–प्रत्यक्ष (योग) क्रियायोग हा तप-स्वाध्याय व ईश्वर-प्रणिधान या साधनांनीं होतो. या क्रियेचा हेतु समाधि लागणें व क्लेश होतां होईं तों कमी करणें हा असतो. अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष आणि अभिनिवेश हे क्लेश होत. अविद्येपासूनच अस्मितादि उत्पन्न होतात, मग ते प्रसुप्त कमी जोराचे विस्कळित इत्यादि कां असेनात ! अविद्या म्हणजे अनित्याला नित्य, अशुद्धाला शुद्ध, दुःखाला सुख, अनात्माला आत्म असें मानणें, अस्मिता म्हणजे पाहणारी शक्ति (पुरुष) व पाहण्याची शक्ति (बुद्धि) या दोनहि एकच आहेत असें समजणें. राग म्हणजे सुखानुभवानंतर त्याच्या साधनाविषयीं इच्छा. द्वेष म्हणजे दुःखानुभवानंतर त्याच्या कारणाविषयीं लक्ष. अभिनिवेश म्हणजे ती भावना, कीं जींत जाणता ज्ञानी मनुष्यहि शरीरबंध प्रिय मानतो, शरीरबंधन सोडवत नाहीं. हे दोष सूक्ष्म झाले असतांना त्यांना उलटी भावना उत्पन्न करून टाळलें पाहिजे. त्यांचा ताबा चित्तावर होण्यापूर्वीं ध्यानाचा अवलंब केल्यानें ते टळतील. कर्मसंचयाचें कारण क्लेश; तो कर्मसंचय ह्या जन्मींचा किंवा पूर्वजन्मींचा समजावा. तें मूळ जिवंत असेपर्यंत जाति, आयुष्य व भोग हीं फळें अवश्य येणारच. ते जाति, आयुष्य आदि भोग जर पुण्यापासून उत्पन्न झाले तर सुख देतात व पापापासून उत्पन्न झाले तर दुःख देतात. परिणाम ताप आणि संस्कार यांच्या दुःखामुळें, आणि गुण आणि वृत्ति यांच्या विरोधामुळें, विवेकी माणसाला सर्वच दुःखमय वाटतें. दुःख अजून आलें नाहीं तोंच तें दूर करण्याचा यत्न करावा. द्रष्टा व दृश्य यांचा संयोग हा दुःखाचें कारण आहे. दृश्याचा उपयोग भोग व मोक्ष हा आहे, कारण प्रकाशक्रिया विश्रांति हीं त्या दृश्याचीं लक्षणें आहेत व भूतें व इंद्रियें हीं त्याचीं शरीरें आहेत. गुणाचे प्रकार १ विशेष (महाभूतें इंद्रियें), २ अविशेष (तन्मात्रें अंतःकरण). ३ लिंगमात्र (बुद्धि), ४ अलिंग (अव्यक्त) असे आहेत. आत्मा हा केवळ द्रष्टा आहे, शुध्द आहे, तथापि फक्त बुध्दि दाखवील तसें तो पाहत असतो. जें जें दृश्य स्वरूप आहे तें सर्व त्याच्याकरितांच आहे. कृतार्थ पुरुषापुरतें तें नष्ट असलें तरी तें इतर सर्वांकरितां शिल्लकच असणार. तें त्यांनाहि साधारण आहे. विषयी व विषय

यांच्या स्वरूपाचें ज्ञान संयोगामुळें होतें. त्या संयोगाचें कारण अविद्या. संयोगाच्या नाशालाच हानि म्हणतात. तो मोक्ष. बंध सुटण्याचा खरा उपाय विवेक हाच आहे. विप्लव (बिच्छेद) हा नव्हे. अशा विवेकी आत्म्याची प्रज्ञा सात प्रकारची असते. तो विवेक होईपर्यंत योगानुष्ठानक्रियांच्या योगानें अशुध्दीचा क्षय होऊन ज्ञानाचा प्रकाश पडूं लागतो.

योगाचीं अंगें आठ आहेत. तीं अशीं—१ यम, २ नियम, ३ आसन, ४ प्राणायाम, ५ प्रत्याहार, ६ धारणा, ७ ध्यान, ८ समाधि. अहिंसा सत्य अस्तेय ब्रह्मचर्य निर्लोभता हे यम होत. हीं सार्वभौम महाव्रतें आहेत. त्यांच्या संबंधानें जाति देश काल समय इत्यादि भेद करितां येत नाहींत.

शौच (शुद्धीकरण), संतोष, तप, स्वाध्याय, ईश्वरप्रणिधान हे नियम होत. यासंबंधानें शंका आल्यास म्हणजे विपरीत भावना झाल्यास, (हिंसादि भावना प्रबळ होऊं लागल्यास) शौचादि उपायांचा अवलंब केल्यानें समाधि सुकर होते. विपरीत भावना उत्पन्न होणें म्हणजे हिंसादि गोष्टी स्वतः करणें, इतरांकडून करविणें, किंवा त्यांना अनुमोदन देणें. आणि या गोष्टी फिरून लोभ क्रोध मोहांच्या योगानें घडणें इ० समजावें. या वितर्कांचे आणखी दुसरे मृदु, मध्य, व अधिमात्र असे अबांतर तीन भेद आहेत. हे वितर्क, दुःख व अज्ञानरूपी अशीं अनंत फळें उत्पन्न करणारे, आहेत. याला प्रतिपक्ष भावन समजावें. आपण वैरत्याग केला म्हणजे आपणासंनिध इतरहि तें करतात. सत्यनिष्ठा पूर्ण झाली म्हणजे त्याचे शब्द खरे होऊं लागतात. अस्तेय (चोरी न करण्याची बुद्धि) पूर्णत्व पावलें म्हणजे त्याला सर्व रत्नें प्राप्त होतात. ब्रह्मचर्य पूर्णत्व पावलें म्हणजे वीर्यलाभ होतो. अपरिग्रह बुद्धि स्थिर झाली म्हणजे पूर्वजन्माविषयीं सर्व माहिती समजते. शौचा (शुद्धी) मुळें स्वतःच्या शरीराविषयीं अप्रीति (तिटकारा) वाटूं लागते, व इतर शरीरांना स्पर्शहि करूं नये असें वाटतें. आणि सत्त्वाची शुद्धि, मनःप्रसन्नता, एकाग्रता इंद्रियजय, आत्मदर्शन योग्यत्व हीं प्राप्त होतात. संतोषानें बाह्य इंद्रियसुखापेक्षां शेकडों पट अधिक असें अंतःसुख प्राप्त होतें. तपाच्या योगानें शरीर इंद्रियें यांना सिद्धि (पूर्णावस्था-शुद्धावस्था) प्राप्त होते. स्वाध्यायानें इष्ट देवतेची भेट होते, व ईश्वरप्रणिधानानें समाधि सिद्ध होते. ज्याच्या योगानें शरीराची स्थिति (बैठक) स्थिर व सुखाची होते तेंच आसन होय. विशेष ओढा-

ताण न करितां सहज स्थिति ठेवल्यानें व अनंत (शेष) स्वरूपाचें ध्यान केल्यानें आसन सिद्ध होतें; व सुखदुःखशीतोष्ण इत्यादि द्वंद्वांची बाधा होत नाहीं. हें झाल्यावर श्वास व निःश्वास यांच्या गतीचा विच्छेद करून त्यांचें नियमन केल्यानें प्राणायाम होतो. तो दीर्घ किंवा सूक्ष्म असतो, व स्थान (उ० नासिकादि) काल व (श्वास) संख्या इत्यादि लक्षांत घेऊन तसा केला जातो. बाह्य व अभ्यंतर यांच्या संबंधानें चौथाहि एक प्रकार होतो. त्यानंतर प्रकाशावरचें आवरण नाहींसें होतें व मन धारणांना योग्य होतें. इंद्रियांचा आपल्या विषयांशीं संबंध सुटल्यानें चित्ताच्या स्वरूपानुरूप अशी स्थिति इंद्रियांची होणें हाच प्रत्याहार होय. त्यामुळें इंद्रियें वश ठेवतां येतात.

पाद ३—(विभूतिपाद) धारणा म्हणजे चित्त विशिष्टस्थानीं (नाभि-कमलांत) ठेवणें. ध्यान म्हणजे प्रत्ययाची (ज्ञानाची) एकतानता करणें. एखाद्या इंद्रियविषयाशीं एकाग्रता झाली व स्वरूपशून्यता झाली म्हणजे तीच समाधि. ध्यान, धारणा, व समाधि हीं एकाच विषयासंबंधानें झालीं म्हणजे त्याला संयम म्हणतात. त्याच्या जयानें प्रज्ञा—आलोक प्राप्त होतो. (प्रज्ञा विकसित होते). त्या संयमाचा विनियोग चित्तवृत्तीवर करावयाचा. हीं तीन योगांगें पूर्वींच्या पांचापेक्षां अधिक जवळ असतात, व परंपरेनें निर्बीज समाधीला उपयोगीं पडतात. संप्रज्ञातापासून उत्पन्न झालेला संस्कार क्रमानें जसजसा कमी अधिक होत जातो, तसतसा परवैराग्यापासून उत्पन्न होणारा संस्कार क्रमानें अधिकाधिक वाढत जातो. अशा रीतीनें निरोध-काळच्या चित्तावर व्युत्थानसंस्कार व निरोधसंस्कार असे दोन्ही धर्म असतात, म्हणून त्याला या शास्त्रांत निरोधपरिणाम असें म्हणतात. संस्कारानें चित्त प्रशांतवाही होतें. चित्ताचे धर्म सर्वार्थता व एकाग्रता. यांपैकीं पहिल्याचा नाश होऊन दुसऱ्याचा उदय (प्रस्थापन) झाला म्हणजे समाधि होते. चित्ताचे हे दोन प्रत्यय तुल्य म्हणजे समान झाले असतां एकाग्रतेचा परि-णाम होतो. अशा रीतीनें भूतेंद्रियांचे धर्म अवस्था व परिणाम जाणावे. शांत, उदित, व अव्यपदेश्य हे तीनहि ज्याचे धर्म आहेत तो धर्मी होय. त्यांचा क्रम बदलला म्हणजे परिणाम बदलतात. परिणामत्रयांच्या संयमानें अतीत (भूत) व अनागत (भविष्य) यांचें ज्ञान होतें. शब्द अर्थ प्रत्यय यांचा घोटाळा झाला म्हणजे संकर होतो. पण संयमानें त्यांचा स्वतंत्र

उपयोग झाल्यानें सर्व भूतांच्या शब्दाचें ज्ञान होऊं लागतें. संस्काराचा साक्षात्कार होऊन पूर्वजन्मांतील जातीचें ज्ञान होतें. ज्ञानसंयमानें दुसऱ्याचें अंतरंग कळूं लागतें. पण त्या अंतरंगाच्या आधाराचें ज्ञान होत नाहीं. कारण तो विषय योग्यानें आपल्या चित्तांत धरलेला नसतो. देहाच्या रूपाचा संयम केल्यानें, ग्राह्य शक्तिस्तंभनानें, नेत्र व प्रकाश यांचा संबंध तुटतो व योगी अंतर्धान पावतो (दिसेनासा होतो). त्यानेंच शब्द (वाणी) याचेंहि अंतर्धान होतें. कर्म हें सोपक्रम व निरुपक्रम असतें. त्यांचा संयम केल्यानें आपल्या मृत्यूचें ज्ञान होतें. किंवा अरिष्टांच्या (शकुनांच्या) योगानें मृत्यूची वेळ कळते. मैत्री इत्यादिकांचा संयम केल्यानें (अतिमानुष) शक्ति व बल येतात. योग्याला हत्तीचेंहि बळ संयमानें येतें. प्रवृत्तीच्या आलोकनाचा (प्रकाशाचा) उपयोग केल्यानें सूक्ष्म, व्यवहित (लपून राहिलेल्या), व दूरच्या वस्तूंचें ज्ञान होतें. सूर्यसंयमानें सप्त भुवनांचें ज्ञान होतें. चंद्रसंयमानें तारकांच्या व्यूहाचें ज्ञान होतें. ध्रुवसंयमानें तारकांच्या गति समजतात. नाभिचक्रसंयमानें शरीररचना (व्यूहाचें) ज्ञान होतें. कंठसंयमानें क्षुधातृषा यांचें निवारण करतां येतें. कूर्मनाडीसंयमानें स्थैर्य येतें. मस्तकांतील प्रकाशाच्या संयमानें सिद्धदर्शन होतें. किंवा प्रतिभासंयमानें विवेकख्यातिशक्ति उत्पन्न होते व तिच्यामुळें सर्वज्ञताच येते. हृदयसंयमानें चित्तज्ञान होतें. पुरुष व सत्त्व हीं भिन्न आहेत. त्यांचें एकत्र ज्ञान झाल्यानें भोग उत्पन्न होतो. स्वार्थसंयमानें पुरुषज्ञान होतें. प्रतिभेच्या योगानें योग्याला, इंद्रियांनीं होणारें ज्ञान सर्व वस्तूंसंबंधानें होऊं लागतें. ह्याच्या योगानें समाधीला अडथळा होतो, पण व्युत्थानांत (संसारांत) त्याचें (अतिमानुष) फल मिळतें. शरीरबंध शिथिल झाल्यानें व मनःप्रचाराचें ज्ञान झाल्यानें परकायाप्रवेश करतां येतो. उदानवायूवर नियंत्रण घातल्यानें पाणी चिखल काटाकुटा इत्यादींचा स्पर्श होत नाहीं व त्यांतून बाहेर निघतां येतें. समानवायूच्या नियंत्रणानें योगतेज प्रबल उज्ज्वलित होतें. श्रोत्रेंद्रिय व आकाश यांच्या संयमानें दिव्य ध्वनि व दिव्य शब्द ऐकण्याची शक्ति येते. देह व आकाश यांच्या संबंधाच्या संयमानें योग्याला कापसासारखें हलकें शरीर करून आकाशांत उडतां येतें. महाविदेही वृत्तीनें प्रकाश-आवरण निघून मोकळा होतो. स्थूल स्वरूप सूक्ष्म अन्वय अर्थवत्त्व यांच्या

संयमानें भूतांवर जय मिळवितां येतो. त्या योगानें अणिमादि सिद्धींचा प्रादुर्भाव होतो, शरीर-संपत्ति लाभते, व शरीरगुणांचा नाश होत नाहीं. रूप लावण्य बल वज्रदेहीपणा इत्यादि शरीरसंपत्ति समजावी. ग्रहणस्वरूप अस्मिता अन्वय अर्थवत्त्व इत्यादिकांच्या संयमानें इंद्रियविजय होतो. त्यामुळें मनाचा वेग वाढतो, विकरणभाव (रूपपरिवर्तन) व प्रधानजय (सृष्टी-वरील प्रभुत्व) लाभतो. सत्त्व व पुरुष यांच्यांतील भेद ओळखणाराला सर्व भावांवरील सत्ता व सर्व प्रकारचें ज्ञान प्राप्त होतें. या सिद्धीलाहि तुच्छ मानणाराच्या ठिकाणीं सर्व दोषांच्या बीजाचा क्षय होऊन कैवल्य (मोक्ष) लाभ होतो. स्थानिक देवतांनीं उपनिमंत्रण केल्यास विस्मय प्रकट करूं नये किंवा त्यांशीं संबंध ठेवूं नये. कारण तसें केल्यानें पुनः अरिष्ट उद्भवावयाचें. क्षण (काल) क्रम संबंधाविषयीं संयम केल्यानें विवेकज ज्ञान होतें. जाति लक्षण देश यांच्या योगानें होणारा भेद न उमगला तरी त्यांचा वेगळेपणा योग्याला ओळखतां येतो. तारक ज्ञान (योगिविशिष्ट) हें सर्वविषयपरामर्शी असतें व त्याला क्रमबंध नसतो. सत्त्व व पुरुष यांच्यामध्यें शुद्धिसाम्य झालें म्हणजे मोक्ष मिळतो.

पाद ४ (कैवल्यपाद)—जन्म औषधि मंत्र तप समाधि यांनीं सिद्धि प्राप्त होतात. अन्य जाति वगैरेंच्या प्रकृतीची भरती झाली असतां याच जन्मांत दुसरी जाति वगैरे प्राप्त होते. जसा शेतकरी शेतांत पाणी नेत असतां मधला उंचवटा तेवढा काढतो, म्हणजे पाणी आपोआपच त्यामुळें पुढें चालूं लागतें, त्याप्रमाणें धर्माधर्म हे फक्त अविद्या इत्यादिक मधल्या अडचणींना मात्र दूर करतात. आणि मग प्रकृति आपोआपच आपलें कार्य करण्यास प्रवृत्त होते. योगप्रभावानें प्रकृतीचा पुरवठा होऊन योग्यानें जर अनेक देह धारण केले, तर त्यावेळेस तितक्या शरीरांना अहंकारापासून चित्तांचा पुरवठा होतो. योग्याचें स्वतःचें चित्त दुसऱ्या उत्पन्न झालेल्या चित्तांवर अंमल चालविण्याला समर्थ असतें, म्हणून योग्याला अनुकूल असे भोग भोगतां येतात. त्या जन्म इत्यादि सिद्धींपासून उत्पन्न झालेल्या सर्व चित्तामध्यें, समाधीपासून उत्पन्न झालेलें चित्तच कर्मवासनारहित असतें म्हणून तें मोक्षाला योग्य होतें. कांहीं-कांचें शुक्ल कर्म, कांहींकांचें कृष्णकर्म, व कांहींकांचें शुक्लकृष्ण असें मिश्र कर्म असतें. आणि जो योगी असतो त्याचें या सर्वांहून निराळ्याच तऱ्हेचें अशुक्ल

व अकृष्ण असें कर्म असतें. त्या कर्मापासून त्या कर्मांच्या विपाकांना अनुकूल असतील अशाच वासना प्रकट होतात. स्मृति व संस्कार हे दोन्ही एकच आहेत. म्हणून जाति देश व काल यांचेमध्यें पुष्कळ व्यवधान असलें तरी तें व्यवधान न होतां, विपाकाला अनुकूल अशाच वासना प्रकट होतात. इष्ट वस्तूंविषयीं नेहमीं मोह उत्पन्न होतो या कारणावरून वासना ह्या अनादि आहेत. कारण, फल, ठिकाण व आधार या कारणांमुळें अनंतावधि वासनांचा संग्रह झाला आहे. म्हणून या कारणांचा अभाव झाला असतां वासनांचाहि अभाव होतो. जसे वर्तमानकाळचे धर्म स्वरूपानें प्रत्यक्ष असतात, त्याच प्रमाणें भूत व भविष्यकाळचे धर्महि प्रत्यक्ष असतात. मग वर्तमानकाळच्या धर्मांप्रमाणें ते स्पष्ट कां दिसत नाहींत ? तर त्यांचे मार्गच भिन्न असतात म्हणून या व्यक्तसूक्ष्मांना गुण असतात. यांचे परिणाम एकच म्हणून त्यांना एकवस्तुतत्व मानतां येतें. वस्तु साम्य असलें तरी एकाच वस्तूसंबंधानें विचार वेगळे असल्यामुळें त्यांचे मार्ग वेगळे असतात. पदार्थ हे चित्ताहून भिन्न व स्वतंत्र आहेत. एकचित्ताधीन नाहींत. कारण जर ते एका चित्ताचें कार्य म्हणावें तर जेव्हां चित्त दुसऱ्या पदार्थावर जातें तेव्हां पहिल्या पदार्थाचा नाश होतो कीं काय ? (तो होत नाहीं. म्हणून पदार्थ हे चित्ताहून भिन्न असून स्वतंत्र आहेत.) (हें सूत्र तुकारामतात्या यांनीं प्रसिद्ध केलेल्या योगसूत्राच्या आवृत्तींत नाहीं. परंतु तें नानाभाई सदानंद रेळे यांनीं प्रसिद्ध केलेल्या आवृत्तींत आढळलें. या ग्रंथाचा कैवल्यपादनामक जो चवथा व शेवटचा भाग त्यांतील सूत्रांची एकंदर संख्या तुकारामतात्या यांच्या आवृत्तींत ३३ आहे व रेळे यांच्या आवृत्तींत ३४ आहे.) वस्तूचें ज्ञान चित्ताला होण्यासाठीं तिचें चित्तांत प्रतिबिंब पडणें अवश्य असल्यामुळें, तें पडणें अगर न पडणें यावर वस्तूंचें चित्ताला ज्ञान होणें न होणें अवलंबून आहे. पुरुष हा प्रभु व त्याच्यांत कांहीं फेरबदल होत नाहीं. यामुळें त्याला त्या सर्व चित्तवृत्ति ओळखतां येतात. मन हें स्वयंप्रकाश नाहीं. कारण तें दिसण्याला दुसरा (आत्मा) अवश्य असतो. एकाच वेळीं त्याच्याकडून दोन वस्तूंवर लक्ष राहत नाहीं. जर एक ज्ञान दुसऱ्या ज्ञानाला जाणूं शकेल तर फिरून ज्ञानाचें ज्ञान व्हावें लागेल. म्हणजे ती अनवस्था होईल, आणि स्मृतींचा घोटाळा होईल. ज्ञान हें संवेद्य होईल, पण केव्हां ? तर जेव्हां आत्मा हाच स्वतः बुद्धीचें रूप

घेईल तेव्हां. मन हें जेव्हां दृश्य पदार्थ व ती पाहणारा आत्मा या दोहोंनीं उपरक्त होईल तेव्हां तें सर्वात्मक होईल. मन हें असंख्य वासनांनीं चित्रित होतें तरी तें आत्म्याचें कार्य करितें. कारण तें फक्त सहकारित्वानेंच कार्यकर होतें. ज्याला मन व आत्मा यांतला भेद कळला त्याचा भ्रम (चित्त हाच आत्मा असल्याचा) पार नाहींसा होतो. तेव्हां विवेकानें वांकलेलें तें चित्त कैवल्यफलाविषयीं तत्पर होतें. समाधींत असतांना, मधूनमधून अंतराळाच्या छिद्रांतल्याप्रमाणें, 'मी माझें' इत्यादि जें ज्ञान होतें तें अखंड संस्कारांमुळें होतें. तें नाहींसें व्हावयाचें तर त्या संस्कारांचीं बीजें आत्मज्ञानानेंच जाळून टाकलीं पाहिजेत. पूर्ण ज्ञानाची फलेच्छासुद्धां न धरणाऱ्या योग्याला विवेकामुळेंच धर्ममेघ नांवाची समाधि प्राप्त होते; व त्यापासून क्लेश व कर्म हीं निवृत्त होतात. नंतर ज्ञानावरील सर्व आवरणांचा मल निघून गेल्यामुळेंच जाणण्याचें असें फारच थोडें उरतें. म्हणजे सर्वच कळूं लागतें. मग त्रिगुण हे कृतार्थ होतात; व त्यांचा परिणाम, त्यांचा क्रम (अनुलोम-प्रतिलोम, अंगअंगी अशा प्रकारचा संबंध) नष्ट होतो. एक परिणाम संपून तत्क्षणीं दुसरा परिणाम सुरू होणें अशा परिणामांच्या परंपरेला क्रम म्हणतात. अर्थात् पुरुषार्थच शून्य समाप्त झाल्यामुळें त्रिगुणांचा प्रतिप्रसव होत नाहीं. म्हणजे तीच स्वरूपनिष्ठा. तेंच कैवल्यसिद्धींचे प्रकार खालीलप्रमाणें आहेत—१ अणिमा २ लघिमा ३ प्राप्ति ४ प्राकाम्य ५ महिमा ६ ईशिता ७ वशिता ८ कामावशिता. योगविद्याप्राप्तीच्या चार पायऱ्या आहेत. १ योगशास्त्राच्या नियमांचा अभ्यास २ पूर्ण ज्ञानप्राप्ति ३ ज्ञानाच्या उपयोगानें भूतात्मक सृष्टीच्या मोहजालाचा नाश ४ नंतर अहंकाराचा नाश व आत्म्याची बंधमुक्तता.

योगदर्शन (सामान्य माहिती)

सर्वच दर्शनांचा उगम वेदांमध्यें सापडतो असें समजतात, त्याचप्रमाणें योगदर्शनाचाहि ! ऋग्वेदाच्या दहाव्या मंडळाच्या १३६ व्या सूक्तांत मुनि हा शब्द आलेला आहे. " वातरशनमुनि पिंगट व मलिन-वस्त्रें धारण करितो ......मुनिवृत्तीमुळें आनंद वृत्तीनें असणारे आम्ही वायुरूप स्वीकारतों..." या मुनि शब्दांत योगशास्त्राचें वैदिक बीज आहे असें योगशास्त्रज्ञ मानतात. योग याचा सामान्य अर्थ हा कीं, शरीरांतील वायु किंवा मन यांच्या नियंत्रणानें शरीर व बाह्य सृष्टि (निसर्ग) यांच्यावर परिणाम घडविण्याची शक्ति.

अर्थात् ही अतिमानुष शक्ति होय. ही शक्ति यज्ञकर्मांत उपयोगीं पडणारी असणें शक्य आहे. यज्ञदीक्षेशीं या शक्तीचा संबंध आलेला असेल. ' मुनि ' हा जो शब्द वैदिक मंत्रकारानें योजला तो या गोष्टीच्या ज्ञानामुळेंच असेल. उपनिषदांत मात्र योगाला प्रायः अध्यात्मयोग असें नांव आहे. " तं दुर्दर्शं गूढमनुप्रविष्टं गुहाहितं गव्हरेष्टं पुराणं । अध्यात्मयोगाधिगमेन देवं मत्वा धीरो हर्षशोकौ जहाति ॥ " स्वार्थी यज्ञकर्माशीं संबंध आलेल्या योगापेक्षां निःस्वार्थी ज्ञानसंपादनाशीं संबंध आलेला योग अधिक सन्मान्य होय. आणि या योगाची, व उपनिषदांत वर्णिलेले तापस मुनि यति यांची, सांगड पडल्यानें योगाची प्रतिष्ठा वाढली. इतर दृष्टीनेंहि उपनिषदांतील योगविषयक खालील उतारे पहावे. ' अणो रणीयान् महतो महीयान्' इ० (कठ). ' तत् ये इत्थं विदुः येच इमे अरण्ये ' इ. (छां०) ' प्रशांतचित्ताय शमान्विताय ' 'संप्राप्यैनं ऋषयो ज्ञानतृप्ता कृतात्मानो वीतरागाः प्रशांताः' इ० (मुं०). ' अत्रैतदेकशत-नाडीनां ' इ० (प्र०) हितानाम पुरुषस्य नाडयः हृदयात् पुरीततं अभिप्रत-न्वंति (कौ०) ' त्रिरुन्नतं स्थाप्य समं शरीरं हृदि इंद्रियाणि मनसा सन्नि-रुद्ध ' इ० (श्वे०) श्वेताश्वतरोपनिषदाच्या दुसऱ्या अध्यायांत योगप्रक्रिया बरीच आढळते. तसेंच ध्यान, क्रतु (इच्छाशक्ति), तप विज्ञान (व त्यानें येणारी योगदृष्टि), प्रत्याहार, प्राणायाम, ध्यानसाधनाला अवश्य लागणारी परिस्थिति, सिद्धीचे कांहीं गुण, समाधि, धारणा, इत्यादि योग क्रियांचे उल्लेख उपनिषदांत मधून मधून आढळतात. श्वेताश्वतरोपनिषदांत सांख्य व योग यांचा उल्लेख बरोबर जोडीनें येतो. परंतु योगाचा उगम व प्रचार सांख्यांच्याहि पूर्वींचा आहे असें कांहीं तज्ज्ञांचें मत आहे.

योगदर्शन हें एक प्रकारें सांख्यदर्शनाची पुरवणी व पूरकदर्शन आहे. योगदर्शन हें शून्यतावादी नाहीं. कारण प्रकृति व पुरुष हीं दोनहि अवि-नाशी आहेत, आणि कैवल्य याचा अर्थ बरोबर सांगतां येत नाहीं तरी तो निर्वाण किंवा मोक्ष यांहून अधिक शून्यात्मक नाहीं. योगशास्त्रांत इतके पारि-भाषिक शब्द आले आहेत कीं त्या सर्वांचा अर्थ टीकाकारांनाहि लागला आहे असें दिसत नाहीं. कालांतरानें कोणत्याहि शास्त्रांतले पारिभाषिक शब्द कळेनासे होतात, व कांहींचा अर्थ बदलतो. कारण एकामागून एक येणारे टीकाकार आपापले अर्थ बसवूं लागतात. कित्येकांनीं अशी शंका घेतली

आहे कीं, " मूळ योगशास्त्र रचणाराला तरी सर्वच पारिभाषिक शब्दांचा खरा अर्थ व त्यांनीं दर्शविलेल्या पदार्थांची निश्चित कल्पना होती कीं नाहीं कुणाला ठाऊक ! " पण मॅक्समुल्लर म्हणतो, " माझी फार वर्षांच्या अभ्यासानें अशी समजूत झालेली आहे कीं हिंदुशास्त्रकार दर्शनकार निरर्थक शब्द कधींच वापरीत नाहींत. तसेंच केवळ लोकांना भिऊन किंवा खुष करण्याकरितां ते कोणचेंहि मतप्रतिपादन करीत नाहींत. त्यांना प्रामाणिकपणें वाटतें तेंच ते बोलतात. " आतां अनुयायांचा उत्साही उपद्रव सर्वकालीं सर्वत्रच असतो, त्याप्रमाणें योगांगें इत्यादिकांची रचना करणारांनीं पुढें केलें असेल. गोरक्षनाथानें योगासनांची संख्या ८४ लक्षपर्यंत तोंडानें वाढविली आहे ! शब्दावरच भागवावयाचें असेल तर त्याला काय उणें पडणार !

मूळच्या स्वरूपांत योगशास्त्राला क्रियेपेक्षां ज्ञानाचेंच स्वरूप अधिक होतें. अर्थात् हें पहिलें स्वरूप हेंच त्याचें खरें तत्त्वज्ञान. या शास्त्राचा मूळचा व मुख्य हेतु द्रष्टा व दृश्य, पाहणारा व पाहिली जाणारी वस्तु, यांच्यामधील भेद पटविण्याचा होता. योगशास्त्रांत ईश्वर मानला आहे. सांख्यशास्त्रांत ईश्वर नाहीं. तथापि ईश्वराच्या अस्तित्वाचें प्रतिपादन करून सांख्यशास्त्रापासून आपण भिन्न व विरोधी आहों असें दर्शविण्याचा योगशास्त्राचा हेतु नाहीं. योगासंबंधीं ज्या क्रिया सांगितल्या आहेत तीं मुख्य विषयाचीं उपांगें आहेत; पण अर्थातच महत्त्वाचीं उपांगें आहेत. कारण त्याप्रमाणें क्रिया केल्याशिवाय द्रष्टा व दृश्य यांच्यांतील भेद कळण्याच्या रूपानें जें ज्ञान तें मनुष्याला होऊं शकणार नाहीं. पण हीं उपांगेंहि तत्त्वज्ञानात्मकच होत, कारण त्यांत मन व शरीर यांचा संबंध काय आहे हें परोपरीनें प्रकट केलें आहे. शिवाय या क्रियांमध्येंहि पतंजलीनें शरीरक्रियांपेक्षां मनःक्रियांनाच अधिक महत्त्व दिलेलें दिसतें. अशी कोणचीहि योगक्रिया सांगितलेली नाहीं, कीं जिच्याबरोबर कोणचीहि एकादी मनःक्रिया करावयाची नसते. सिद्धींना पतंजलीनें तरी फारसें महत्त्व दिलेलें नाहीं. सिद्धि हें योगाचें साध्य नव्हे, साधनहि नव्हे. अनुषंगानें प्राप्त होणारें फल आहे. इतकेंच नव्हे तर सिद्धि हा कैवल्य किंवा मोक्ष मिळविण्याच्या मार्गांत अडथळाहि होण्याचा संभव असतो असें त्यानें सांगितलें आहे. (अ. ३. ३७). ईश्वराचें अस्तित्व प्रतिपादन करण्याचा योगशास्त्राचा हेतु नाहीं हें वर सांगितलेंच आहे. असें म्हणण्याचें कारण हेंच

कीं, ईश्वराचें अस्तित्व कोणी नाकबूल करील या शंकेला पतंजलीनें स्थानच दिलेलें नाहीं. ईश्वरप्रणिधान ईश्वरभक्ति हाहि समाधिसाधनाचा अनेक मार्गांपैकीं एक मार्ग आहे असें पतंजलि ओझरतें सांगून टाकतो. आणि मग ईश्वर म्हणजे काय असा प्रश्न सहजच आल्यामुळें तो (१·२४) ईश्वराचें स्वरूप काय आहे हें सांगतो. ईश्वर हाहि एक पुरुष आहे, जसें निरनिराळे आत्मे हे पुरुषच होत. पण त्यांतूनहि तो पुरुषविशेष आहे. मात्र असा तसा नव्हे. तर सर्व जगत् दुःखापासून मुक्त करण्याची शक्ति त्याजमध्यें आहे. तो केवळ सत्त्वगुणात्मक आहे, अनादि आहे. त्याची शक्ति व त्याचें ज्ञान हीं स्वतंत्र आहेत. त्याच्या ज्ञानामुळें त्याची शक्ति किंवा त्याच्या शक्तीमुळें त्याचें ज्ञान असें नाहीं. त्याला इच्छा होते तेव्हांच प्रकृतीपासून सृष्टि होते. जीवात्मरूप पुरुषापेक्षां परमात्म पुरुषामध्यें पुष्कळ अधिक व मोठे गुण आहेत. जीवात्मा एकदां मुक्त झाला तरी फिरून दुःखबंधनांत पडण्याचा संभव असतो. तसें ईश्वराचें नाहीं. तो सदाच बंधमुक्त आहे. तोच एकटा एक प्रभु आहे, यांत सर्व कांहीं आलें. तथापि तो सर्व देवांचा देव नव्हे किंवा वेदांत्यांचें परब्रह्म नव्हे. ईश्वर हा सृष्टीचा पालनकर्ता आहे असें योगशास्त्रांत म्हटलेलें नाहीं.

योगदर्शनांतील चित्तविज्ञान

या विषयाला वास्तविक मानसशास्त्रविषयक ज्ञान किंवा मनोविज्ञान असें म्हणावयास पाहिजे. परंतु योगशास्त्रांत मन हा शब्द सहसा वापरला जात नाहीं. न्यायवैशेषिक दर्शनांत जीं नित्य अशीं नऊ द्रव्यें मानलीं आहेत त्यांपैकींच मन हें एक आहे. त्या दर्शनांत तें परमाणुस्वरूप असून मनांची संख्या अनंत आहे. या मताशीं गोंधळ होऊं नये म्हणून आपण योगदर्शनाचा विचार करतांना त्यांचा चित्त हाच शब्द वापरूं. योगदर्शनाला पायाभूत असलेलें तत्त्वज्ञान फार थोड्या फरकानें सांख्यदर्शनाचेंच आहे. आणि सांख्यदर्शनानें जगाचें कारण म्हणून जी त्रिगुणात्मक प्रकृति मानली आहे तिच्याशीं चित्ताचा फार निकट संबंध आहे.

योगाची व्याख्या पतंजलीनें ' चित्तवृत्तिनिरोध ' अशी दिली आहे. या व्याख्येंतील चित्त म्हणजे काय ?. वृत्ति कोणत्या ? आणि निरोध कशाचा

आणि कसा करावयाचा ? याचें विवेचन करणें हेंच योगशास्त्राचें काम आहे. मनोविज्ञानासंबंधीं एखादें इंग्रजी पुस्तक उघडून त्यांतील मनोविज्ञानाची व्याख्या पाहिली तर ती अशी आढळते. 'जाणपणा (Consciousness) च्या स्थितीचें वर्णन आणि स्पष्टीकरण ' किंवा ' मानसिक जीवनाचा अगर स्थितींचा अभ्यास. ' या व्याख्यांची तुलना केली असतां एक महत्त्वाचा फरक ध्यानांत येईल. मनाच्या स्थितींचें वर्णन करून त्यांचा परस्परसंबंध स्पष्ट केला म्हणजे आधुनिक मनोविज्ञानाचें क्षेत्र संपलें. परंतु चित्ताच्या वृत्तींचा निरोध करणें हें योगाचें ध्येय असल्यामुळें, योग नुसत्या अभ्यासावरच थांबूं शकत नाहीं. निरोधाचा विचार करीत असतां उत्पत्तीचा विचार आधीं करावा लागतो. आधुनिक मनोविज्ञान हें या उत्पत्तीचा विचार किंवा अंतिम स्वरूपाचा विचार केवळ आनुषंगिक म्हणून करतें. अशा रीतीनें दोघांच्या ध्येयांत फार महत्त्वाचा फरक असल्यामुळें दोघांचें प्रतिपादनहि भिन्न स्वरूपाचें होतें. यामुळें मनोविज्ञानाच्या परिभाषेंत योगदर्शनाचा तत्संबंधीं भाग सांगणें थोडेंसें कठिण होतें. म्हणून योगदर्शनांतील शब्दांचा अर्थ मनांत घेतांना थोडी सावधगिरी बाळगिली पाहिजे. तरीसुद्धां तुलनेसाठीं स्वतःकरितां मर्यादित क्षेत्र आंखून घेणाऱ्या मनोविज्ञानाचा मधूनमधून विचार करणें बोधप्रद होईल. कारण या मर्यादित क्षेत्राला उद्देशून ज्याची व्याख्या केली असा पदार्थ मध्येंच मर्यादा ओलांडतो, आणि व्याख्या असंबद्ध ठरते, असें पुष्कळ वेळां आढळतें. अशा वेळीं त्या ठिकाणीं योगदर्शन काय करतें हें पहाणें निःसंशय बोधप्रद आहे.

मन आणि चित्त हे शब्द समानार्थी आहेत असें समजून प्रथम असा प्रश्न विचारूं कीं, मन किंवा चित्त म्हणजे काय ? मनोविज्ञानाचें उत्तर असें कीं ज्ञान, भावना, आणि संकल्प हीं ज्याच्या द्वारें होतात तें मन. योगदर्शनाचें उत्तर अगदीं वेगळें आहे. योगदर्शनाच्या मतें सत्त्व, रज, आणि तम या तीन गुणांच्या मिश्रणानें परंतु त्यांत सत्त्वगुणाचा प्रभाव अधिक असलेलें असें महत्तत्त्व हेंच चित्त होय. अर्थातच तें अनंत आणि सर्वव्यापि आहे. मात्र महत्तत्त्व आणि चित्त हीं केवळ स्वरूपतः एक आहेत. तथापि सर्वत्र हे शब्द समानार्थक म्हणून वापरावयाचे नाहींत. महत्तत्त्व हें एक अनंत आणि सर्वव्यापी आहे; तर चित्त हें परिमित असून प्रत्येक पुरुषाला निदान एक

याप्रमाणें चित्तें अनंत आहेत. महत् यालाच कारणचित्त असें म्हणतात. एकरूप अशा मातींतून अनेक घट निर्माण होतात, त्याप्रमाणें या महत्-तत्त्वांतून किंवा कारणचित्तांतून कार्य–चित्तें निर्माण होतात. आणि हें कार्य-चित्त उत्पन्न होतांनाच अस्मिता, मन, दहा इंद्रियें आणि प्राण यांचा उदय होतो. तेव्हां कारणचित्त हें अनंत आणि सर्वव्यापि असून कार्य–चित्तें हीं त्याचींच परिमित स्वरूपें आहेत, हा योगांतील चित्तविज्ञानाचा पहिला सिद्धान्त मानण्यास हरकत नाहीं.

येथें असा प्रश्न येईल कीं, हें सर्वव्यापि कारणचित्त कोठून आणलें ? त्याची गरज काय ? त्याचें उत्तर असें कीं, या चित्ताची फार गरज आहे. आधुनिक मनोविज्ञानालाहि ती भासूं लागली आहे. ज्ञान, भावना आणि संकल्प यांनीं युक्त तें मन ही आधुनिक मनोविज्ञानाची व्याख्या कांहीं एका मर्यादेपलीकडे अपुरी पडते. ज्ञान, भावना, आणि संकल्प या सर्व जाणपणां-तच असूं शकतात. म्हणून जाणपणा (Consciousness) च्या स्थितींचा अभ्यास अशी ही मनोविज्ञानाची व्याख्या वर दिल्याप्रमाणें केली गेली. परंतु पुढें असें आढळून आलें कीं, ज्ञान, भावना इत्यादि मानसिक क्रियां-सारख्याच तंतोतंत क्रिया जाणपणा नसतांनाहि होतात. कांहीं लोक झोपेंत गणित करून उदाहरणाचें उत्तर सांगतात. अशाच आणखी कित्येक गोष्टी अलीकडे मानसशास्त्रज्ञांच्या ध्यानांत आल्या. आतां या क्रियांना मानसिक अवस्था न म्हणावें तरी पंचाईत; बरें, म्हणावें तरी त्या जाणपणाव्यतिरिक्त असल्यामुळें आपल्या मनाच्या व्याख्येंत बसत नाहींत. तेव्हां अशी शक्कल निघाली कीं, अशा मनःस्थितीला ' अजाण जाणपणा ' (Unconscious consciousness) असें म्हणावें. परंतु हे शब्द स्पष्ट परस्परविरुद्ध आहेत. तेव्हां तसा विरोध दिसूं नये म्हणून या दुसऱ्या मनःस्थितीचा ' अंतर्मन ' किंवा (Subjective mind) असा प्रकार मानूं लागले, आणि त्याच्या कार्यावरून अनुमान करतां हें अंतर्मन अनंत आणि सर्वव्यापि आहे असें अनुमान करावें लागलें. योगी मनोविज्ञात्यांची विचारपरंपरा कदाचित् अशीच चालू झाली असेल. त्यांनींहि कारणचित्त हें अनंत आणि सर्वव्यापि मानलें, आणि त्यांतील विशिष्ट विभागाला अस्मितेच्या योगानें परिमित अशा कार्य-चित्ताचें स्वरूप येतें असें ठरविलें, हें समजण्यास कठिण नाहीं. माझें मन,

तुझें मन, आपणां पुष्कळांचीं पुष्कळ मनें, हा भेद कोठपर्यंत ? आपण सर्व जागे आहोंत, आणि अस्मितेनें किंवा अहंकारानें युक्त आहोंत तोंपर्यंत ! गाढ निद्रेंत अस्मितेचा लोप झाला कीं हें अनेकत्व आपल्या कोठें ध्यानांत येतें ? (अर्थात् हा केवळ दृष्टान्त आहे. कारण गाढ झोंपेच्या वेळीं अस्मितेचा लोप झाला तरी तिचा नाश होऊन अनेकत्व नाहींसें होत नाहीं. कारण तसें झालें असतें तर आपण उठल्याबरोबर सर्वांचें ज्ञान सारखें झालें असतें.) वैयक्तिक मनाच्या कल्पनेवरून सर्वव्यापि अशा चित्ताची कल्पना देणें फार कठिण आहे. प्रसिद्ध शास्त्रज्ञ एडिंग्टन यानें विश्वस्वरूपाच्या विचाराचा समारोप करतांना म्हटलें आहे कीं, " सर्व विचार केल्यावर अखेर असें म्हणावेंच लागतें कीं, विश्व हें मनोद्रव्याचें बनलें आहे. पण अशा विधानांचें स्पष्टीकरण करतांना नेहमीं करावें लागतें त्याप्रमाणें मला हें सांगितलें पाहिजे कीं, माझ्या म्हणण्याचा अर्थ मन म्हणजे अगदीं मन असाच नाहीं ! आणि द्रव्य म्हणजे अगदीं द्रव्य असा अर्थ तर नाहींच नाहीं ! (To put the conclusion crudely–the stuff of the world is mind–stuff. As is often the way with crude statements, I shall have to explain that, by ' mind ' I do not here exactly mean mind, and by ' stuff ' I do not at all mean stuff).

सर्वव्यापि, अनंत, त्रिगुणात्मक पण सत्त्वप्रधान अशा कारण चित्ताचेंच व्यक्तिगत कार्यचित्त बनलें आहे. या कार्यचित्ताचाच योगशास्त्राला विशेष विचार करावा लागतो. चित्त म्हणजे काय हें पाहिल्यानंतर वृत्ति म्हणजे काय असा प्रश्न उत्पन्न होतो. योगसूत्रांत प्रमाण, विपर्यय, विकल्प, निद्रा आणि स्मृति अशा पांच वृत्ति सांगितल्या आहेत. वृत्ति शब्दाचा परिचित अर्थ ध्यानांत घेतां प्रमाणाला वृत्ति कां म्हणावयाचें हें समजत नाहीं. परंतु त्याला वृत्ति म्हणण्यांत योगशास्त्राचा विशिष्ट हेतु आहे. इतर दर्शनांत थोड्या–फार फरकानें आत्मा हा द्रष्टा आणि त्याच्या मदतीला मन, बुद्धि, इत्यादि अंतरिंद्रियें अशी व्यवस्था आढळते. थोड्या वर्षांपूर्वीं आधुनिक मनोविज्ञानांतहि केवळ शब्दाच्या फरकानें अशीच व्यवस्था मान्य केली गेली होती. आधुनिक मनोविज्ञानानें मन हें एकच अंतरिंद्रिय मानलें आहे. आत्म्याची चर्चा मनोविज्ञान फारशी करीत नाहीं. परंतु कांहीं वर्षांपूर्वीं

आधुनिक मनोविज्ञात्यांचें असें मत होतें कीं, मनाच्या कांहीं शाखा (Faculties) आहेत. आणि त्या परस्परांपासून स्पष्टपणें भिन्न आहेत. ज्ञानग्रहण करणारी बुद्धि, स्मरणशक्ति, भावनाशक्ति हे मनाचे निरनिराळे भाग किंवा शाखा मानल्या जात असत. अलीकडे हें मत त्याज्य ठरलें आहे! अशा तऱ्हेचे मनाचे बिभाग मानण्याला कांहींच कारण किंवा आधार नाहीं असें मत हल्लीं प्रचलित आहे. बुद्धि, स्मरणशक्ति इत्यादि प्रकार दिसतात, त्या मनाच्या शाखा नसून मनाच्या निरनिराळ्या स्थिति (States) होत, असें हल्लीं मानतात. हें नवीन मत योगदर्शनाशीं जुळणारें आहे. मन, बुद्धि, स्मरणशक्ति इत्यादि अनेक अंतरिंद्रियें तें मानीत नाहीं. अंतःकरण हें एकच आहे; आणि तेंच चित्त होय. बुद्धि, स्मृति इत्यादि केवळ त्याच्या स्थिति आहेत. याच अर्थीं वृत्ति हा शब्द वापरला आहे. चित्त हें ज्वालेप्रमाणें सतत बदलणारें आहे. त्याच्या वृत्ति सारख्या बदलत असतात. कारण गुण हे अस्थिर आहेत. केव्हांहि पहा, ज्ञानग्रहण (खरें=प्रमाण, किंवा चुकीचें=विपर्यय) स्मरण, किंवा निद्रा यांपैकीं कोणत्यातरी वृत्तींत चित्त आढळतें. आणि चित्ताची ही सर्व खटपट पुरुषासाठीं (पुरुषार्थ) चाललेली असते.

परंतु या खटपटीनें वस्तुतः पुरुषाला दुःखच होतें. म्हणून ही खटपट थांबवितां कशी येईल, या वृत्तीचा निरोध कसा करतां येईल, तें योगदर्शन सांगतें. वृत्ति कशा होतात आणि काय काम करतात तें समजलें तरच त्यांचा निरोध करतां येईल. वृत्तींचें कार्य कसें चालतें याचा विचार हाच योगांतील चित्तविज्ञानाचा महत्त्वाचा भाग आहे.

जैन लोकांच्या आत्म्याप्रमाणेंच, योगांतील चित्त हें सर्व शरीराला व्यापून रहातें. आणि इंद्रियांच्या द्वारा त्याचा बाह्य-विषयांशीं संबंध आला कीं, त्याप्रमाणें चित्ताच्या वृत्तींत बदल होतो. हाच बदल, पुढें बुद्धि ह्या वृत्तीच्या द्वारा, आत्म्याकडे म्हणजे पुरुषाकडे पोंहोंचविला जातो, आणि पुरुष हा तो बदल स्वतःचा अनुभव आहे असें मानतो, किंवा त्याच्याशीं स्वतःची एकरूपता मानतो. इंद्रियांच्या द्वारा विषयांमुळें चित्ताच्या वृत्तींत होणारा बदल एवढा एकच बदल असता तर कांहीं पंचाईत नव्हती. मग प्रतिक्षणीं पुरुषाला विषयांचें होणारें ज्ञान हें शुद्ध ज्ञान झालें असतें. परंतु

पुरुषापर्यंत पोंहोंचणारें तें ज्ञान असें शुद्ध नसतें; वाटेंतल्या दुसऱ्या चित्तवृत्ति त्यांत घोटाळे उत्पन्न करतात. त्याचप्रमाणें इंद्रियांच्या शक्तीप्रमाणेंहि ज्ञानांत फरक होतो. काळा चष्मा लावला म्हणजे पदार्थ काळसर दिसतात, परंतु चष्मा हा बाह्य विषयांपैकींच एक आहे. पदार्थांच्या शुद्ध ज्ञानाला व्यक्तिगत दोषांखेरीज चष्म्यासारखे दुसरे पुष्कळ अडथळे आहेत. उदाहरणार्थ, अतिदूरत्व, सामीप्य, सूक्ष्मत्व, मध्यें दुसरा पदार्थ येणें, अभिभव म्हणजे एक तेजस्वी पदार्थ दुसऱ्या तेजस्वी पदार्थामुळें न दिसणें, जसें सूर्यामुळें तारका इत्यादि. परंतु मनोविज्ञानाला यापेक्षां इंद्रियार्थसंनिकर्ष झाल्यानंतर ज्ञानांत दोष उत्पन्न करण्याला ज्या व्यक्तिगत गोष्टी कारणीभूत होतात त्यांचाच विशेष विचार करावयाचा असतो. कावीळ झाली म्हणजे पदार्थ पिवळा दिसतो, डोळ्याच्या शक्तींत विकार उत्पन्न झाला म्हणजे पदार्थ लहान किंवा मोठा, कमी किंवा जास्त अंधुक, असा दिसतो; किंवा एकाच्या ठिकाणीं दोन पदार्थ दिसतात; निरनिराळ्या उष्णतामानाच्या पाण्याचीं तीन भांडीं ठेवलीं आणि कमींतकमी उष्णतामानाच्या भांड्यांत आधीं हात घालून मग मध्यम उष्णतामानाच्या भांड्यांत हात घातला तर तें कढत लागतें, पण उलट सर्वांत जास्त उष्णतामानाच्या भांड्यांत हात घालून मग मध्यमांत घातला तर तेंच पाणी थंड लागतें; अशासारखे अनुभव पदार्थांचें सत्य स्वरूप काय आहे यासंबंधीं संशय उत्पन्न करतात. पाण्याच्या उदाहरणांत दिसतें त्याप्रमाणें कोणत्याहि पदार्थाच्या स्वरूपासंबंधीं आपणाला जें ज्ञान होतें तें, त्या त्या इंद्रियाचे गुण-दोष किंवा त्यांवरील पूर्वीचे संस्कार यांना अनुलक्षून भिन्नभिन्न प्रकारचें होतें. आपलें ज्ञान बरोबर आहे कीं नाहीं हें आपण केवळ बहुमतानें ठरवितों. चुन्याचा रंग पांढराच आहे याला प्रमाण काय ? तर बहुतेक सर्वांना तो तसा दिसतो. बहुतेकांना असें म्हटलें पाहिजे; सर्वांना असें मात्र म्हणतां येत नाहीं. कारण कावीळ झालेल्या माणसांना तो तसा दिसत नाहीं. पण कावीळ झालेल्या माणसांचें ज्ञान खोटें आणि आपलें म्हणजे इतरांचें खरें हें कशावरून ? आपलें बहुमत आहे म्हणून ! त्याचप्रमाणें कावीळ झालेल्या माणसाचा सुद्धां विचार केला तर त्याला कावीळ होण्यापूर्वीं चुना पांढराच दिसतो. पण कावीळ झालेली असतानाची स्थिति हीच सत्य ज्ञान देणारी नाहीं हें तरी कशावरून ?

ज्ञानाच्या बाबतींत वस्तुतः बहुमताचा संबंध असतां कामा नये. आणि तो वगळावयाचा असें म्हटलें तर चुन्याचा रंग खरोखर पांढराच आहे असें मानण्याला काय पुरावा आहे ? योगशास्त्राच्या मतें इंद्रियांच्या द्वारा पुरुषाला ज्ञान होतें तें दोषयुक्तच असतें. हे इंद्रियांचे दोष जसे ज्ञानांत दोष उत्पन्न करतात, त्याचप्रमाणें चित्तवृत्तींचे दोषहि ज्ञानांत दोष उत्पन्न करतात. उदाहरणार्थ, स्मृति ही वृत्ति घ्या. इंद्रियें निर्दोष असलीं तरी स्मृतींत जें मागलें बरेंवाईट ज्ञान असेल, त्याच्या संस्कारांच्या भूमिकेवर नवीन ज्ञानाला जी जागा मिळेल त्या जागेप्रमाणें नवीन झालेल्या ज्ञानाच्या स्वरूपाचा प्रत्यय होतो. रंगावर रंगाचा ठिपका हा डोळ्यांना जो एका रंगाचा दिसतो तोच रंगाच्या पार्श्वभूमिकेवर दुसऱ्या रंगाचा दिसतो; तसेंच या ठिकाणीं होतें. चित्ताच्या वृत्तींचा नेहमीं ज्ञानावर असाच परिणाम होतो, आणि ज्ञान विकृत होतें. या गोष्टीचा व्यवहारांत नेहमीं उपयोग केला जातो. एकाद्या माणसा-कडून आपल्याला कांहीं मिळावयाचें असेल तर तो रागांत असतांना आपण ती गोष्ट काढीत नाहीं. पण त्याच माणसाकडून दुसऱ्या एकाद्याचें नुकसान करावयाचें असेल, तर तो त्या दुसऱ्या माणसावर रागावलेला असतांनाच ती गोष्ट काढली जाते.

हें झालें ज्ञानासंबंधीं. सुखदुःखादि भावनांचीहि अशीच स्थिति आहे. वर सांगितलेल्या पांच वृत्ति सुखदायक किंवा दुःखदायक असतात. पण याहि बाबतींत पूर्वींचे संस्कारच परिणामी ठरतात. मनुष्य आनंदांत अस-तांना श्रीखंडाची गोडी त्याला फार चांगली समजते. परंतु श्रीखंड खात असतांनाच अत्यंत दुःखदायक अशी एखादी गोष्ट जर त्याच्या कानांवर आली तर सुखदायक तर नाहींच पण तेंच श्रीखंड दुःखदायक होतें. तोंडांत तें चिखलाप्रमाणें वाटतें आणि थुंकून टाकावयाला सुद्धां त्रास पडतो. शिवाय सुख भोगतांनासुद्धां हें किती वेळ टिकेल अशी चिंता लागलेली असतेच. योगदर्शनाच्या मतें, या कारणासाठीं, वृत्ति सुखदुःखात्मक आहेत हें जरी खरें असलें तरी एकंदरींत त्या दुःखदायकच आहेत. कारण दुःख भोगतांना दुःखच आणि सुख भोगतांनाहि तें टिकेल कीं नाहीं या काळ-जीनें दुःखच. योग्याला सुख हें विषमिश्रित अन्नासारखें वाटतें. तेव्हां इंद्रि-यार्थ सन्निकर्षजन्य सुखदुःखाच्या पलीकडे जाणें हा एकच त्याला उपाय

आहे. परंतु जोंपर्यंत मागले संस्कार कायम आहेत आणि चित्ताच्या वृत्तींचा खेळ चालू आहे तोंपर्यंत हें चक्र थांबणें शक्य नाहीं. वृत्तिदोषामुळें खोटें ज्ञान आणि त्यामुळें दुःख ही परंपरा कशी थांबवावयाची हाच मुख्य प्रश्न आहे. वृत्तींचे दोष काढून टाकणें शक्य नाहीं. कारण एकमेकींच्या सांनिध्यानेंच त्यांच्यांत दोष उत्पन्न होतात. तेव्हां एकच उपाय शिल्लक राहिला. तो म्हणजे या वृत्तींचा निरोध करणें. आणि तो कसा करावयाचा तें शिकविणें हेंच योगाचें कार्य.

तें अभ्यास आणि वैराग्य यांच्या योगानें साधावयाचें असतें. चित्तवृत्ति क्षीण झाल्या म्हणजे इंद्रियें हीं स्वच्छ कांचेसारखीं होतात. मग स्मृति इत्यादि वृत्तींनीं ज्ञानांत दोष उत्पन्न होत नाहींत; कोणत्याहि पदार्थाचें पूर्ण सत्य ज्ञान उत्पन्न होतें; ज्याचें ध्यान करावें त्या पदार्थाचें स्वरूप चित्तावर बरोबर जसेंच्या तसें उमटतें. परंतु चित्तवृत्ति क्षीण असतांनाहि त्यांचें अस्तित्व अर्थात् असतेंच. आणि यामुळें अस्मितादि दोष कायमच रहातात. एवढेंच नव्हे तर यथार्थज्ञान अंतर्ज्ञान इत्यादि गोष्टींचे अनुभव येऊं लागले कीं, योगी त्यांच्याच पाठीमागें लागण्याचा संभव असतो. आणि तसें झालें तर मुख्य ध्येयाकडे दुर्लक्ष होऊन क्षीण झालेल्या वृत्ति पुन्हां जोर धरतात. ह्या वृत्ति निर्बीज करणें हेंच योगाचें ध्येय आहे. चित्ताचा नाश होऊं शकत नाहीं. परंतु त्यांत सारखी चाललेली वृत्तींची घालमेल थांबवितां येते. हीच निरोधावस्था. वृत्तींचा पूर्ण निरोध झाला कीं अस्मितेला जागा उरत नाहीं. कारण अस्मिता, बुद्धि, इंद्रियें आणि बाह्य पदार्थ हीं सर्व वृत्तींनीं उत्पन्न केलेले दोष आणि गोंधळ बंद झाल्यानंतर, मूलप्रकृतिस्वरूप होतात आणि पुरुषाला कैवल्य प्राप्त होतें.

हठयोग हा मात्र वेगळ्या प्रकारचा योग आहे. त्यांत मनःसमाधीपेक्षां देहदंडनावर भर अधिक आहे. त्याचा उपयोग न समजून अनेक लोकांनीं आपल्याला जायबंदी जखमी करून घेतलें आहे, व कांहींनीं त्यांत आपले प्राणहि गमावले आहेत. हठयोगाची मूळ समजूत अशी कीं, इंद्रियें हीं दुर्दम आहेत म्हणून त्यांना वठणीवर आणण्याला कडकच उपाय पाहिजेत. सरकारी तुरुंगांत नाठाळ मस्तवाल गुन्हेगारांना वठणीला आणून शिस्तीवर घालण्याकरितां मोठे कडक जालीम उपाय योजतात. त्याचे प्रकार दंडाबेडी

वगैरे प्रसिद्ध आहेत. पण एकांतवासाची शिक्षा सहवासप्रिय मनुष्याला याहूनहि अधिक दुःसह होते. त्याचप्रमाणें चित्तयोग हा हठयोगापेक्षां अधिक फलद्रूप होण्याचा संभव आहे. शरीराची दुःखें सोसण्याला जी इच्छाशक्ति मनुष्याला सामर्थ्य देईल तीच मनःसमाधि लावण्यालाहि सामर्थ्य कां देणार नाहीं ? देहदंड हा जेथें दुसरा कोणी आपणावर जुलुमानें लादीत असेल तेथें इच्छाशक्तीचा प्रश्न नाहीं. पण स्वतःच्या इच्छेनें जो योगी लोखंडाच्या अणकुचीदार खिळ्यांच्या शय्येवर निजूं शकेल, त्याला डोळे मिटून आसनबद्ध होऊन मन एकाग्र करणें अवघड जाईल असें वाटत नाहीं. पण वैद्यकशास्त्रांतल्या एका तत्त्वाप्रमाणें रोग बरा करण्याला रोग उत्पन्न करणारेंच औषध, पण वेगळ्या कृतीनें व अनुपानानें, दिलें असतां गुणकारी होतें. तसेंच, किंवा " नाठाळाच्या काठीं देऊं माथा " या न्यायानें, इंद्रियें दुर्दम तर त्यांचा जितका अधिक छळ करावा तितकें पुण्य अधिक अशी कल्पना कांहीं योग्यांची होत असल्यास न कळे.

असो. पातंजलयोगांत देहदंडापेक्षां मनोनिग्रहाच्या उपायांवरच अधिक भर आहे हें योगसूत्रांचा सारांश वर दिला आहे त्यावरून दिसून येईलच. विचारवान् तत्त्वज्ञानी लोकांनीं हठयोगाचा निषेधच केला आहे. श्री शंकराचार्यांनीं ' अपरोक्षानुभूती ' मध्यें तेंच सांगितलें आहे. पतंजलीनें सांगितलेल्या सिद्धि मिळविण्याच्या या क्रिया आपल्या मनावर आपणच ' मेस्मेरिझम ' ' मोहन ' करण्याच्या स्वरूपाच्या आहेत. गौतमबुद्धानें आत्मशुद्धीकरितां आपल्या धर्मांत अनेक उपाय सांगितले आहेत. पण ते हठयोगापेक्षां पुष्कळच सौम्य आहेत. यामुळें बौद्धनियमावली घेतली असतां ती पातंजलयोगसूत्रांच्या पुरवणीसारखी वाटते. पातंजलयोग हा योगाचा नागर प्रकार आणि हठयोग हा योगाचा ग्राम्य प्रकार असाहि भेद कांहीं लोक मानतात. आणि तें योग्यच आहे. देह हें ग्राम्य व मन हें नागर इंद्रिय आहे. योगाच्या फलश्रुतीचें वर्णन ज्यांना चित्ररूपानें करण्याची इच्छा झाली त्यांनीं आजवर असें चित्र काढलें आहे कीं, मनुष्य हा योगारूढ झाला म्हणजे त्याच्या मस्तकाभोंवतीं एक प्रकारचें तेजोवलय उत्पन्न होतें. ज्याला तें वलय दिसेल तो अर्थातच भाग्यवान्; पण कल्पना तरी कांहीं वाईट नाहीं. कारण देहदीप कितीहि उज्ज्वल झाला, तरी ती मातीची पणती ठावकें !

आणि मनोदीप प्रकट झाला म्हणजे तो इन्कँडेसंट किंवा विद्युद्दीपच होय यांत शंका नाहीं. मनाचें ' कर्तुं अकर्तुं ' सामर्थ्य, आणि त्याच्या नियंत्रणानें व शिक्षणानें प्राप्त होणाऱ्या सिद्धि या लक्षांत घेतल्यास क्षणभर आत्म्यापेक्षां मनाचेंच कौतुक अधिक वाटूं लागतें !

ज्ञान व मनन या दोहोंवर योगाची भिस्त आहे. तीं परस्परोपकारक आहेत. ज्ञानाशिवाय मनन नाहीं. मननाशिवाय ज्ञान नाहीं. सामान्य विषयांच्या अभ्यासांतहि आपणाला हीच गोष्ट अनुभवाला येते. योगरूपी पक्षाचे हे दोन पक्ष (पंख) आहेत. दोहोंच्या उपयोगाशिवाय गति उत्पन्न होत नाहीं.

जगांतील कोणत्याहि देशांत या दोन्ही साधनांच्या उपयोगांना महत्त्वच दिलेलें आढळतें. योग हा हिंदुस्थानांतला संस्कृत भाषेचा शब्द. तोच शब्द इतर देशांत कसा आढळेल ? पण त्याचीं मुख्य तत्त्वें सर्वत्र मान्य केलेलीं आढळतात. योगशास्त्र हें बुद्धधर्मीय विद्वानांच्या द्वारानें चिनांत गेलें. आणि या विषयावरील चिनी—तिबेटन ग्रंथांचीं भाषांतरें झालीं आहेत तीं वाचणाऱ्या लोकांना आपण हिंदुस्थानांतील पातंजलयोगदर्शनच वाचीत आहों असें वाटतें. ज्या देशांत बौद्धधर्माचा प्रसार झाला नाहीं तेथील योगशास्त्राचें ज्ञान हिंदुस्थानांतून गेलेलें नसून स्वतंत्रपणें उत्पन्न झालेलें आहे. आणि तसेंहि कां न होईल ? चीन—जपानांत देखील इकडून संस्कृत ग्रंथ गेले नसते तरी तेथेंहि, या शास्त्राचीं तत्त्वें लोकांना स्वतंत्रपणें अवगत झालीं असतींच. कारण कोठेंहि झालें तरी मनुष्याच्या स्वभावाची रचना व विकास हा सारखाच असणार ! सर्व देशांत व समाजांत मनुष्याचें मन हें " एकच आहे. मन मोकळें करा म्हणजे ईश्वर हा तेथील मोकळ्या जागेंत आपोआप येऊन राहतो. " आणि मन मोकळें करावयाचें म्हणजे त्यांतली कोणकोणची अडगळ काढून बाहेर टाकावयाची याची सर्व देशांतल्या लोकांना सारखीच कल्पना आलेली असल्यास काय नवल ? घर खरीद करणारा मनुष्य ज्याप्रमाणें पहिल्या मालकाकडून घर ' मोकळें ' करून मागतो (याला कायद्याच्या भाषेंत ' व्हेकंट पझेशन ' म्हणतात) त्याप्रमाणें ईश्वरहि मनुष्यमात्राला " मनांतलीं जुनीं नाठाळ अडेलतट्टू भांडखोर बिऱ्हाडें आधीं काढून टाकूनच मनाचा ताबा मला द्याल तरच तो मी घेईन " असें

म्हणतो हें स्वाभाविक आहे. तसेंच योगशास्त्रांत भौतिकशास्त्रापैकीं दोन सिद्धांत मान्य केलेले दिसतात. ते असे—१ "एक जागा एकाच वेळीं दोन बेगळ्या वस्तु संपूर्णतेनें अडवूं शकत नाहींत." आणि २ "निसर्गाला शून्यता आवडत नाहीं." रिकामी जागा दिसली कीं निसर्ग ती भरून टाकतो. तात्पर्य, मोक्षाविषयीं कोणाच्या कल्पना जुळोत किंवा न जुळोत, साक्षात्कारावर कोणाचा विश्वास असो वा नसो, परंतु देह हें जरी मनाचें अवश्य अधिष्ठान होय तरी देह ही मनाला अडचणहि आहे म्हणून, हें घर राहावयाला—नांदावयाला हवें तर तें मोकळें असेल तरच त्यांत हवें तसें नांदतां येईल, आणि वेळोवेळीं हात फिरवून घरांत वाढणारीं कोळिष्टकें काढून टाकलीं पाहिजेत, बिळें लिंपलीं पाहिजेत, कृमिकीटक नाहींसे केले पाहिजेत, ही गोष्ट मनुष्याला कोणत्याहि देशांत सारखीच पटलेली आहे. देहशुद्धि व मनाची प्रसन्नता हीं साध्य होण्याला मनुष्यजीवनाचे जवळजवळ तेच उपाय कोठेंहि सांगण्यांत येतात, असें दिसतें. मग कोणी ते वैद्यक-शास्त्रांत घालो, कोणी त्यांना निर्वैद्यक असें आरोग्य शास्त्र म्हणो, कोणी त्यांना ईश्वरोपासनाविधीला जोडून देवो. साध्या माणसाला योगी व्हावयाचें नसतें. पण तोहि दानधर्म स्नान उपवास जपतप पूजा इत्यादि कांहीं कांहीं करतोच. कारण त्यांच्या योगानें सामान्य प्रकारची देहशुद्धि व मनःशुद्धि होते; व योगी नसून केवळ व्यवहारी व संसारी अशाहि मनुष्याला ही उभय प्रकारची शुद्धि अवश्य असते.

कर्नल ऑलकॉट यांनीं योगशास्त्रावरील आपल्या पुस्तकांत परिशिष्टा-दाखल जे निरनिराळ्या देशांतील या प्रकारच्या वाङ्मयांतील, उतारे दिले आहेत ते वाचण्यासारखे आहेत. त्यांतील कांहींचा अगदीं त्रोटक सारांश येथें देतों.

इराणी पंडित मोबेदखुदाजै—"ईश्वरप्राप्तीच्या मार्गानें जाणाऱ्या मनुष्यानें वैद्यकशास्त्राचे नियम पाळावे. होईल तितकी खाण्यापिण्याची परिमितता संभाळावी. त्यानें फाजील धर्मसंस्कार, मतमतांतरें, दर्शनें वगैरेंचा त्याग करून, मनःशांति लाभण्याकरितां अंधाऱ्या निबांत जागेंत बसावें. चौदा प्रकारचीं आसनें करावीं, पद्मासन घालावें, 'निस्त हस्ति मगर यझ-दान' इत्यादि मंत्रशब्द म्हणून निरनिराळ्या प्रकारचीं देहाचीं चलनवलनें करावीं. ईश्वरविषयक शब्द अखंड उच्चारावे, मध्यें विश्रांति घेऊं नये,

नासिकाग्रदृष्टि करून ध्यान करावें. " इ० याहिपुढच्या कांहीं योगक्रिया त्यानें सांगितल्या आहेत. आणि त्यांचा परिणाम फलश्रुति म्हणून त्यानें अशी सांगितली आहे कीं, योगी हा घरीं असो, चार लोकांत असो, किंवा अरण्यांत असो, त्याला ईश्वराच्या आगमनाच्या दिव्य घंटा वाजलेल्या ऐकूं येऊं लागतात.

मौलवी जामी—" मानवा, तूं केवळ एक अणुपरमाणु आहेस. सर्वत्व व पूर्णत्व हें फक्त ईश्वरालाच आहे. पण तूं जर कांहीं काळपर्यंत काळजीपूर्वक ध्यान–मनन करून या सर्वांचा विचार करशील तर तूंहि तद्रूप होशील. "

सिपासियात नामक पंथांत योगासनें सांगितलीं आहेत. प्राणायामाला त्या पंथांत ह ब स इ दाम हें नांव आहे. " महमद बेगातिमान, अझूर, बेग, करमानहि, फार झनाबेहराम, येकनाइ बिन, इत्यादिकांनीं पंडितगिरी टाकून साध्या योगमार्गानें ईश्वरसाक्षात्काराचा लाभ करून घेतला ! "

ग्रीक तत्त्वज्ञानी पायथागोरास म्हणतो—" तत्त्वाभ्यास करतांना सर्व विकारांपासून मनाला मुक्त केलें पाहिजे. संवेदना थांबविल्या पाहिजेत, अंतःकरण स्वसंवादी झालें पाहिजे. संसारी जीवनक्रमापासून मन अगदीं सोडवून घेतलें पाहिजे. तरच ज्ञान होईल. "

प्लेटोचे संवाद—" साक्रेटीस सिमिअस याला म्हणाला—परमशुद्धि म्हणजे, शरीरापासून आत्म्याला शक्य तितका वेगळा वियुक्त विरागी करणें, याहून दुसरी कोणती ? शरीरापासून स्वतंत्र व स्वतःसंभूत असें मन व आत्मा यांनीं होणें हीच परमशुद्धि. " प्लेटो—" अंतर्मुख होऊन मनन करणें हाच सर्वांत मोठा ज्ञानोपाय आहे. त्याच्या योगानें (मिथ्रासच्या गुहेपेक्षां) विश्वाचीं गुह्यें अधिक समजतील. " मिस्टिक्स म्हणजे योगी. तो " सर्व इंद्रियव्यापार थांबवितो आणि ध्यानपूर्वक समाधि लावतो. "

डायोनिशियस, फिलो, प्लॉटिनस, इत्यादि ग्रीक तत्त्ववेत्त्यांच्या ग्रंथांतून योग या शब्दानें नसला तरी योगशास्त्राच्या तत्त्वाचाच पुरस्कार केलेला आढळतो.

सेंट थेरेसा—" खिश्चन " प्रार्थनेचे चार प्रकार आहेत. १ साध्या शब्दांचा उपयोग केलेली प्रार्थना, २ मौन व्रताची प्रार्थना. या प्रकारांत बुद्धि व स्मृति

हीं जागृत असलीं तरी इच्छाशक्ति संवृत होते. ३ पूर्ण ध्यानसमाधि-संयोगी योग-यांत नुसती इच्छाशक्तिच नव्हे तर बुद्धि धारणा स्मृति हीं सर्व ईश्वराशीं संयोग पावतात. मनुष्यत्वाचा विसर पडतो. बुद्धि ही आश्चर्यचकित होते. अशा स्थितींत ईश्वर जीवाला क्षणमात्र भेट देऊन जातो व फिरून मनुष्य मनुष्यत्वाला प्राप्त होतो. ४ चवथी स्थिति शुद्ध समाधीची. तींत श्वास निःश्वासहि थांबतात. शरीरहि गार पडतें. आणि सर्व देह शक्ति व मनःशक्ति दिव्य समाधींत नाहींशा होतात.

कॉर्नेलियस ॲग्रिपा हा आपल्या ' ईश्वरज्ञानाचे तीन मार्ग ' या ग्रंथांत म्हणतो--" दिव्यज्ञानाच्या योगानें मन व ईश्वर हीं एकरूप होतात. सर्व गोष्टी ईश्वरांतच दिसूं लागतात; ईश्वराची शक्तिहि मनुष्यामध्यें संक्रमित होते आणि त्याला भूतसृष्टीचें नियंत्रण करतां येऊन भविष्यकथनहि करतां येतें."

पारालेसस--" श्रद्धेच्या योगानें मनुष्याला गूढ गोष्टींचें दिव्यज्ञान होतें. ईश्वराशीं तद्रूप झाल्यानें त्याचा आत्मा देहांतून बाहेर पडतो, व नंतर त्याचें वर्तन लोकबाह्य असें दिसूं लागतें. पण तो त्या स्थितींत खरोखर मूर्ख नसून विद्वान् पंडिताहूनहि अधिक शहाणा असतो."

चवदाव्या शतकांत क्वायेटिस्ट्स् या नांवाचा एक पंथ होता. त्याची शिकवण अशी कीं, " मनुष्यानें रोज कांहीं वेळ एकांतवासांत बसावें आणि आपली दृष्टि नाभिकमलावर एकाग्र करावी. असें केल्यानें मनाच्या द्वारें त्याच्यामध्यें दिव्यप्रकाश प्रकट होतो व तो आत्म्याला आनंद प्राप्त करून देतो." स्वीडनबोर्ग हा म्हणतो-" श्वासनिःश्वासापासून विचार उत्पन्न होतो. पण त्याबरोबर विचारहि आंदोलन पावतात. दीर्घ विचार आला म्हणजे दीर्घ श्वास व द्रुत विचाराबरोबर द्रुत श्वास होऊं लागतो. रागानें श्वास झंझावातासारखा होतो. आणि आत्मा शांत गहनावस्थेंत असेल तेव्हां श्वासहि तसेच होतात. श्वास व विचार यांच्या या क्रमाचा व्युत्क्रम होऊं शकत नाहीं. म्हणून प्राणायामानें मेंदू व मन यांचे व्यापार नियंत्रित करतां येतात."

बोस्टन येथील मॉर्स नांवाच्या गृहस्थानें योगक्रिया करून त्यापासून काय अनुभव आपणाला आला याचें वर्णन केलें आहे. तें मुद्दाम येथें दिलें आहे:--

"The first essential I recognise is the closest possible approximation to absolute health, bodily and mentally. The second condition is, that I be surrounded with harmonious persons, and congenial influences. These conditions being present, I seat myself at the desk, and try to absent my mind from my surroundings. The first feeling I experience is usually a species of electric current passing mildly and gently down the arms, on the outward sides, culminating in a shock as it reaches the hand. The current appears to spread, to re-act upwards and to permeate the brain, more especially the superior or upper portions. The regions of Ideality, Sublimity, Benevolence, Veneration, Causality, Eventuality, Comparison, and also firmness, and constructiveness, are more or less excited. The current, I have mentioned, induces a pleasant soothing effect; and a stupor, accompanied by sensation of following backwards into nothingness, terminates my consciousness. The entire series of operations, always give me the idea that they have more of the nervous than the muscular connected with them. My return to consciousness is seemingly like rising up out of a deep void, accompanied by a buzzing, dizzy sensation in the head, sometimes accompanied with severe bodily fatigue, but more frequently with nervous exhaustion. You will, therefore, perceive that my mediumship partakes more of the nervous and mental than of the.........Muscular and Automatic.........The value of trance mediumship is a means of communicating with the inhabitants of the spirit world."

त्याचप्रमाणें क्लैयर व्हॉयन्स, निद्राभ्रम, मानसोपचार इत्यादि शास्त्रांतूनहि ज्या क्रियेचीं वर्णनें येतात त्याहि योगशास्त्रांत सांगितलेल्या क्रियांप्रमाणेंच असतात. याहि शास्त्रांत आत्म्याच्या स्वरूपाबद्दल, किंबहुना अस्तित्वाबद्दलहि मतभेद असेल, परंतु त्यांनीं मनालाच मुख्य स्थान दिलें आहे.

(६) न्यायदर्शन

न्यायदर्शनासंबंधीं सामान्य माहिती

वेदांतून निघालेल्या विद्यांचे प्रथमच दोन भाग झाले. एक आत्मविद्या व दुसरी आन्वीक्षिकी. पहिलीला अलौकिक विषयांची विद्या व दुसरीला लौकिक विषयांची विद्या असें स्वरूप हळूहळू आलें. आन्वीक्षिकीलाहि यापुढें क्वचित् कोणीं आत्मविद्या असें नांव दिलेलें आढळतें. याचें कारण असें असेल कीं, आपली कोणतीहि कितीहि लौकिक स्वरूपाची विद्या घेतली तरी तिचा अंतिम हेतु आत्मबोध व मुक्ति हाच होय अशी समजूत किंवा निदान बहाणा तरी असे. यामुळें कोठें आन्वीक्षिकीचा उल्लेख आत्मविद्येच्या बरोबरीनें किंवा स्वतंत्र करण्यांत येई. कौटिलीय अर्थशास्त्रांत वेदविद्या, वार्ता (व्यापारविद्या), दंडनीति (राज्यशास्त्र) यांहून वेगळी आन्वीक्षिकी विद्या आहे असें म्हटलें आहे. आन्वीक्षिकीला आत्मविद्येच्या सहचर विद्येचें स्वरूप येण्याला एक सबळ कारण असेंहि सांगतां येईल कीं, आत्मविद्येंत जर आत्मबोध हा विषय असला तर आत्मविद्येंत जे सिद्धांत मांडले किंवा गृहीत धरले त्यांचें समर्थन शुद्ध तर्कदृष्ट्या कसें करतां येईल हें आन्वीक्षिकी विद्येनें सांगतां येतें. म्हणजे आन्वीक्षिकींत प्रामाण्यशास्त्राचा समावेश होतो. अध्यात्मविद्येच्या संबंधापुरतें आन्वीक्षिकीला दर्शनाचें स्वरूप यामुळें प्रथम आलें होतें, पण तें पुढें फार दिवस टिकलें नाहीं. दोन हजार वर्षांपूर्वी आन्वीक्षिकीचे दोन विभाग मान्य करण्यांत आले. तिच्या लौकिक शाखेला हेतुविद्या, तर्कविद्या, वादविद्या अशीं नांवें मिळालीं, व पुढें तिलाच न्यायशास्त्राचें स्वरूप आलें.

कौटिल्यानें अर्थशास्त्रांत तंत्रयुक्तींतील ३२ पारिभाषिक शब्द दिले आहेत. तसेंच चरकसंहिता, सुश्रुतसंहिता, या वैद्यकग्रंथांतहि अशा वादविषयक शब्दांच्या याद्या दिल्या आहेत. वैद्यकग्रंथांतहि हे शब्द येतात यावरून कोणचेंहि शास्त्र घेतलें तरी त्याला न्याय किंवा शुद्धतर्क हाच आधारभूत असावा लागतो ही समजूत उघड दिसते. तर्कयुक्तींत आलेले शब्द असे आहेत—अधिकरण, विज्ञान, योग, पदार्थ, हेत्वर्थ, उद्देश, निर्देश, उपदेश, अपदेश, अतिदेश, प्रदेश, उपमान, अर्थापत्ति, संशय, प्रसंग, विपर्यय, वाक्यशेष, अनुमत, व्याख्यान, निर्वचन, निदर्शन, अपवर्ग, स्वसंज्ञान, पूर्वपक्ष,

उत्तरपक्ष, एकांत, अनागतावेक्षण, अतिक्रांतावेक्षण, नियोग, विकल्प, समुच्चय, ऊह्य. यांत वैदिक तत्त्वज्ञान व तर्कविद्या या विषयांची सरमिसळ झालेली आढळून येईल. याशिवाय वादविद्येचे प्रकार वगैरे गोष्टींचाहि तत्कालीन ग्रंथांतून उल्लेख आहे. वादोपायांचाहि उल्लेख आहे. वादमार्ग व वादमर्यादा सांगितल्या आहेत. वादमार्गात तर ४४ गोष्टींचा उल्लेख आहे व त्यांत न्यायवैशेषिक वगैरे शास्त्रांतील पुष्कळ परिचित शब्द आहेत. पण त्यापासून वर सांगितल्याहून अधिक वेगळा बोध होण्यासारखा नाहीं म्हणून ते देत नाहीं. आन्वीक्षिकीमध्यें सांगितलेली तर्कविद्या वास्तविक वेदविद्येला पुष्कळच उपकारक होती. कारण वेदविद्येंतील सिद्धांत झाले तरी वादानेंच प्रस्थापित व्हावयाचे. परंतु कृतघ्नता हा मनुष्याचा दोष आजकालचा नाहीं. पूर्वापरचा आहे. कारण या उपकारक विद्येला क्षुद्रता देण्याचें काम तत्कालीन वैदिकांनींच थोडेंबहुत केलें ! मनूनें एके ठिकाणीं आस्तिक लोकांना असा इशारा दिला आहे कीं, " हेतुशास्त्राचा आश्रय करून जो कोणी वेदाच्या शिकवणीला कमी मानील तो नास्तिक व वेदनिंदक समजून त्यावर बहिष्कार घालावा. " तसेंच रामायणांत (अयोध्याकांड) असें सांगितलें आहे कीं, " मुख्य धर्मशास्त्रें विद्यमान असतां वाईट लोक आन्वीक्षिकींत सांगितलेल्या बुद्धीचा अवलंब करतात. " आन्वीक्षिकीचा अभ्यास करणाऱ्याला शृगालयोनि प्राप्त होईल असा शापहि कोणीं दिल्याचें आढळतें ! आणि नैषधचरितांत तर गौतम या शब्दावर अशी कोटी केलेली आढळते कीं, "गौतम हा मुनि कसला ! तो शुद्ध बैल आहे ! " तथापि हे बहिष्कार व हे निषेध पुढें पुढें कमी होऊन आन्वीक्षिकीविद्येची शिफारस होऊं लागली. " वेदविद्येला विरोध नसेल तर राजे व तार्किक यांनीं आन्वीक्षिकीविद्येचा अवश्य अभ्यास करावा" असें मनुसंहितेंतच सांगितलें आहे. तसेंच

" आर्षं धर्मोपदेशं च वेदशास्त्राविरोधिना ।
यस्तर्केणानुसन्धत्ते स धर्मं वेद नेतरः ॥ "

हें मनुस्मृतींतील वाक्य प्रसिद्धच आहे. तसेंच कौटिलीय अर्थशास्त्रांत खालील श्लोक आहे.

" प्रदीपः सर्वविद्यानामुपायः सर्वकर्मणाम् ।
आश्रयः सर्वधर्माणां शश्वदान्वीक्षिकी मता ॥ "

याज्ञवल्क्यानें मुख्य १४ शास्त्रांत न्याय व तर्क यांची गणना केली आहे. व्यास म्हणतो कीं, " आन्वीक्षिकी व तर्कविद्या यांच्याच साहाय्यानें मला उपनिषदांचें यथान्याय्य वर्गीकरण करतां आलें. " महाभारतांतहि अनेक ठिकाणीं या विद्येविषयीं स्तुतिपर वचनें आहेत. आणि दोन हजार वर्षांपूर्वीं न्यायशास्त्र प्रबंधरूपानें तयार होऊन, वेद-विद्येचा अधिकार त्यांत स्वीकारल्याचें स्पष्ट दिसून आल्यावर, त्या विद्येचा निषेध नाहींसा झाला.

सांख्य व योग ही जशी दर्शनांची एक जोडी तशीच न्याय व वैशेषिक ही दुसरी जोडी आहे. न्यायशास्त्र हें एक शुद्ध स्वदेशी शास्त्र आहे. त्याचा जन्म हिंदुस्थानांतच स्वतंत्रपणें झाला याविषयीं शंका नाहीं. पूर्वेकडील खंडांत कांहींच ज्ञान किंवा विद्या पिकूं शकणार नाहीं अशी ज्यांनीं दूषित-ग्रहानें मनाची भावना करून घेतली आहे त्यांनीं, इतर कित्येक गोष्टींप्रमाणें न्यायशास्त्र हें हिंदु लोकांनीं ग्रीकांपासून घेतलें असेंहि विधान करण्यास कमी केलेलें नाहीं. परंतु तो भ्रम आहे. कारण ग्रीसमध्यें तर्कशास्त्राची व्यवस्थित मांडणी केली ती प्रथम ॲरिस्टॉटल् यानें. पण भारतीय न्यायशास्त्र ग्रीक-न्यायशास्त्राशीं जुळतें असें असेल तर तें ॲरिस्टॉटलच्या पूर्वीच्या न्यायशास्त्राशीं म्हणजे ज्या काळीं हिंदी लोक व ग्रीक लोक यांचा परस्परसंबंध आला नव्हता अशा काळच्या न्यायशास्त्राशीं. अनेक देशांत निरनिराळ्या काळीं पण स्वतंत्र-पणें विद्या व ज्ञान यांची परिणति होण्याला कांहींच हरकत नाहीं. पण पौर्वात्य ज्ञानविज्ञानावर आपला छाप मारण्याची पाश्चात्य पंडितांची खोड जातां जात नाहीं.

न्यायशास्त्राचा जवळजवळ अडीच हजार वर्षांचा इतिहास तर आज उपलब्ध आहेच. पण त्यापूर्वींहि तो आणखी किती असेल हें सांगतां येत नाहीं. या समग्र इतिहासांत फक्त कांहीं ठळक तेवढीं नांवें शिल्लक राहिलीं आहेत, पण ज्यांचीं नांवें उरलीं नाहींत असे आणखी नैयायिक किती होऊन गेले याचा पत्ता कोण सांगेल ? न्यायशास्त्राच्या तत्त्वांची गरज अगदीं वेदकालीं, निदान ब्राह्मणकालीं तरी, लागल्याशिवाय राहिलेली नव्हती हें खचित. देवतांची स्तुति करण्याला तर्क व अनुमान यांची गरज नसते. तो मनाचा एकेरी उद्गार असतो. परंतु पुढें ब्राह्मणकालीं यज्ञकर्मांचें फाजील

स्तोम माजलें, कर्मांचें महत्त्व किचकट विधीवर अवलंबून राहूं लागलें आणि विधींचा विचार करतां वचनार्थांत विकल्प दिसून येऊन कांहीं तरी संगति लावावी लागली, तेव्हां जाणतां किंवा अजाणतां, न्यायशास्त्राच्या तत्त्वांच्या उपयोगानेंच त्या अडचणींचा परिहार तत्कालीन लोकांनीं केला असला पाहिजे. 'मीमांसा' हें प्रामाण्यशास्त्र म्हणून कांहीं विशेष बाबतींत मानलें जातें; पण मुळांत मनुष्याच्या मनांतच उपजत असणारीं जीं युक्तिवादाचीं तत्त्वें त्यांजवर तें शास्त्र अधिष्ठित असणार हें उघड आहे. पुढील सर्व तत्त्वज्ञानाचा पाया तर न्यायशास्त्रावरच उभारलेला असून, जे पुष्कळसे वाद प्रत्येक शास्त्राला किंवा दर्शनाला प्राणभूत असल्यासारखे दिसतात किंवा ज्यांचा परामर्ष घेतल्याशिवाय आपल्या सिद्धान्तांना समर्पकता येत नाहीं असें दर्शनकारांनाहि वाटतें, ते सर्व वाद न्यायशास्त्राच्या भूमिकेवरच लढले गेले आहेत. तथापि न्यायशास्त्रांत शुद्ध तत्त्वज्ञान असें थोडेंच आहे. बरोबर याच्या उलट वैशेषिकशास्त्राचें रूप आहे. कारण त्यांत अनुमान—प्रमाणाचा ओझरता परामर्ष घेतला असला तरी, तर्कवादाच्या प्रक्रियेवर त्यानें मुळींच भर दिला नाहीं. जो कोणी मनुष्य तत्त्वज्ञान जाणण्याला प्रवृत्त होईल तो आधीं न्यायशास्त्राचा परिचय करून घेईलच, असें वैशेषिकशास्त्रकारांनीं मानलें असण्याचाहि कदाचित् संभव आहे. वैशेषिकशास्त्रांतील टीकाग्रंथांतून न्यायशास्त्राची चिकित्सा कोठें कोठें आढळल्यास ती आगंतुकच होय. फार तर तें वादाच्या हौसेचें गमक मानतां येईल.

न्यायशास्त्रापेक्षां वैशेषिक हें शास्त्र अधिक जुनें असें मानतात. न्यायशास्त्र व वैशेषिक यांचे उगम स्वतंत्र असले तरी कालांतरानें त्यांचें पूर्ण मीलन झालें. पुढील पुढील टीकाग्रंथ पाहणाराला ते न्यायशास्त्राचे ग्रंथ आहेत कीं वैशेषिकाचे आहेत याविषयीं सहजच भ्रम पडतो. कांहीं ग्रंथांत सुरवातीला गौतम अक्षपाद (न्यायशास्त्रकर्ता) व कणाद (वैशेषिकशास्त्रकर्ता) या दोहोंना मिळूनच नमन केलेलें आहे. वर सांगितलेलें मीलन दहाव्या शतकाचे सुमारास झालें असावें. भासर्वज्ञ, केशवमिश्र, शिवादित्य लौगाक्षिभास्कर हे मुख्य उभयान्वयी ग्रंथकार होत. शिवादित्य यानें आपल्या सत्पदार्थी नामक ग्रंथांत नैयायिकांचे सोळा व वैशेषिकांचे सहा पदार्थ टाकून देऊन आपल्या सात पदार्थांत दोन्ही दर्शनें बसवून दाखविलीं आहेत. वैशेषिक म्हणजे पुराण—नैयायिक,

आणि नुसतें नैयायिक म्हटलें म्हणजे नवनैयायिक, असें साधारणतः समजलें जातें. तथापि पाहूं जाणाराला या दोन दर्शनांत भेदस्थळें अनेक आढळतातच. " उदाहरणार्थ नै० मतें पदार्थ सोळा तर वै० मतें पदार्थ सहाच. वै० ' विशेष ' हा पदार्थ मानतात, नै० तो पदार्थ मानीत नाहींत. वै० हे समवाय हा अतींद्रिय व अनुमेय मानतात, तर नै० तो प्रत्यक्ष मानतात. वै० हे पीलू म्हणजे परमाणू हेच परिणाम पावतात असें मानतात, तर नै० हे पिठर म्हणजे कार्यकारणसमुदाय हेच परिणाम पावतात असें मानतात. वै० हे संख्येला बुद्धिजन्य मानतात, तर नै० हे तिला अपेक्षाबुद्धीनें जाणण्याला योग्य असे मानतात. नै० हे वै० प्रमाणें विभाग हा विभागापासून होतो असें मानीत नाहींत. वै० हे आत्मा अप्रत्यक्ष व अनुमानगम्य असें मानतात तर नै० तो मानस प्रत्यक्ष मानतात. वै० फक्त प्रत्यक्ष व अनुमान हीं दोनच प्रमाणें मानतात, तर नै० प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान व शब्द हीं चारहि मानतात. "

न्यायशास्त्रांत आत्मा, बुद्धि, मन, इत्यादिकांचें ज्ञान कसें होतें याविषयीं थोडीबहुत चर्चा असली तरी ते पदार्थ स्वरूपतः मुळांत काय आहेत याची मात्र चर्चा न्यायशास्त्रांत विशेष नाहीं. तशी चर्चा वैशेषिकशास्त्रांतच आढळते. सुरवातीला न्यायशास्त्रांत जरी सोळा गोष्टी सांगितल्या आहेत तरी ते तत्त्वस्वरूपी सोळा पदार्थ नाहींत. त्यांचें विधान हीं, सूत्रांत पुढें येणाऱ्या विषयांची, अनुक्रमणिका आहे असें म्हटलें तरी चालेल. न्यायशास्त्रकाराचा मुख्य भर चार प्रमाणांवर पडलेला दिसतो. शब्दाचें अनित्यत्व, ईश्वराचें कर्तृत्व, परमाणुवाद, सत्कार्यवाद, अशा कांहीं तत्त्वज्ञानस्वरूपाच्या गोष्टी न्यायसूत्रांत आल्या आहेत; तथापि त्यांच्यावर खरा भर पुढील टीकाकारांनींच देऊन त्यांचा फैलाव केला आहे. न्यान व वैशेषिक यांच दोन शास्त्रांची जोड कां पडली याविषयीं अनेकांनीं अनेक तर्क चालविले आहेत. परंतु या प्रश्नाचें निश्चित असें उत्तर कोणालाहि देतां आलेलें दिसत नाहीं. या दोन शास्त्रांत पूर्वापर असा संबंधहि निश्चितपणें सांगतां येत नाहीं. कारण प्रत्येक शास्त्रानें दुसऱ्याचा क्वचित्च उल्लेख केलेला आढळतो. प्रो० राधाकृष्णन् यांचें मत असें आहे कीं, व्यावहारिक बुद्धि आणि शास्त्रें यांना मिथ्या न मानतां, चिकित्सापद्धतीनें तत्त्वज्ञानाचा विचार करण्याच्या बाबतींत, न्याय

व वैशेषिक या शास्त्रांचें साम्य आहे; आणि याच गोष्टीमुळें तीं इतर दर्श-नाहून स्पष्ट वेगळीं दिसतात. या आगंतुक साधर्म्यामुळें त्या शास्त्रांना सहोदर मानलें जाण्याचा संभव आहे.

याशिवाय आणखी दोन मुद्दे सांगण्यासारखे आहेत. न्यायसूत्रें करणाऱ्या गौतमापूर्वी पहिला एक गौतम होऊन गेला. या दुसऱ्या गौतमानें जरी या शास्त्राची संघटित व्यवस्था केली तरी, त्याच्यापूर्वी न्यायशास्त्र कदाचित् अव्यवस्थित स्वरूपांत कां होईना पण होतें. वात्स्यायनानें न्यायसूत्रावरील टीकेंत असें दर्शविलें आहे कीं, गौतमन्यायसूत्रांतील ‘ पंचावयवी ’ न्यायाच्या पूर्वी न्याय हा ‘ दशावयवी ’ मानला जात असे. दुसरी गोष्ट अशी कीं, ‘न्याय’ हा शब्द या विशिष्ट शास्त्राच्या नांवांत येत असला तरी तो शब्द पुष्कळ जुना आहे. मीमांसाशास्त्रांत न्याय या शब्दाचा सर्रास उपयोग आढ-ळतो. त्या शास्त्रावरील माधवाचार्यांच्या ग्रंथाला ‘ न्यायमालाविस्तार ’ हें नांवच आहे; व तो ग्रंथ जैमिनीच्या मीमांसाशास्त्राचा सारांशरूप आहे. यावरून कित्येक असाहि तर्क काढतात कीं, न्यायशास्त्राचीं बीजें पूर्व-मीमांसा शास्त्रांतच होतीं.

पाणिनीच्या मतें न्याय हा शब्द ‘ ई ’ म्हणजे गमन करणें या धातूपासून निघालेला आहे. तर्कशास्त्राच्या अर्थानें न्याय व निगमन हीं दोन्ही एकच होत.

न्यायसूत्रकार मुनीला गोतम व गौतम असे दोन्ही शब्द लावतात. अक्ष-पाद व दीर्घतपस् अशींहि त्याला आणखी नांवें आहेत. हा गोतम रहुग-णाचा पुत्र व कुरुसंजय राजांचा पुरोहित होता. गोतम हें बहुधा कुलनाम असावें, व हें कुल वैदिक ऋषिकुलांपैकीं होतें. वेदविद्येंत ब्राह्मण श्रेष्ठ होते कीं क्षत्रिय श्रेष्ठ होते हा वाद नेहमींचाच आहे. सांख्यशास्त्राचा प्रणेता कपिल हा ब्राह्मण होता. तसेंच गौतम हाहि ब्राह्मण होता. गोतमाला अक्ष-पाद हें नांव पडण्याचें कारण दंतकथा असें सांगते कीं, तो ऋषि डोळे मिटून ध्यान व मनन करीत चालला असतां विहिरींत पडला; व तींतून त्याला मोठ्या कष्टानें बाहेर काढण्यांत आलें; व त्यामुळें त्यावर पुन्हां आपत्ति ओढवूं नये म्हणून ईश्वरानें त्याच्या पायाला डोळे दिले! गौतमाचें मूळचें गांव मिथिलाप्रान्तांत दर्भंगा गांवाजवळ अठ्ठावीस मैलांवर आहे. त्याला

गौतमस्थान हें नांव आहे. दंतकथेनें अहल्या ही याच गौतमाची पत्नी म्हणतात. कित्येकांच्या मतें गोतम हा गोदना या गांवचा रहिवासी होता. हें गांव गंगा व शरयु या नद्यांच्या संगमाजवळ आहे. गौतमाचा काळ खिस्ती शकापूर्वी पांच सहा शतकें असा मानतात. म्हणजे हा गौतम व बुद्धगौतम हे बहुधा समकालीन ठरतात. गौतमाचीं न्यायसूत्रें हाच न्यायशास्त्रांतील सर्वांत जुना सर्वमान्य ग्रंथ आहे असें समजतात. कित्येकांच्या मतें न्यायसूत्रांतला पहिला अध्याय हाच तेवढा गौतमाचा असून पुढील अध्याय मागाहून इतरांनीं जोडलेले आहेत! न्यायसूत्रांवर कमींतकमी सुप्रसिद्ध अशा सोळा टीका आहेत. त्या टीकाकारांपैकीं वात्स्यायन, वाचस्पतिमिश्र, उदयन, श्रीकंठ, जयंत, बिश्वनाथ, महादेव, वेदान्ती, केशवमिश्र इत्यादि प्रसिद्ध आहेत.

न्यायशास्त्र हें सुरवातीला संहिता व ब्राह्मण या वेदग्रंथांना फारसा मान देणारें नव्हतें. तर्कशास्त्राला वेदाचा प्रतिपक्षीहि मानीत. परंतु पुढें पुढें तर्कशास्त्राचें महत्त्व प्रस्थापित होऊन वैदिक शास्त्रकारदेखील तर्कपद्धतीचा सर्रास उपयोग करूं लागले. तर्काचा उघडपणें उपयोग करणें न करणें ही अभिमानाची गोष्ट होय. परंतु तर्काचें मूलतत्त्व हें मनुष्याच्या बुद्धीच्या भूमींतच रुजलेलें आहे. यामुळें मीमांसक हे जरी वेदशब्द हाच प्रमाण मानतात तरी वेदशब्दाचें प्रामाण्य ठरवितांना ते तर्कपद्धतीचाहि आश्रय करतात. आणि कोणतेंहि दर्शन किंवा शास्त्र आजच्या स्वरूपांत पाहिलें तर त्यांत स्वतःचे निश्चित सिद्धान्त स्पष्ट व सुसंगत करून मांडण्यापेक्षांहि, तर्कबलावर प्रतिपक्षी व आक्षेपक यांचे आक्षेप खोडून काढण्यानें स्वमतप्रस्थापनेवरच त्यांचा विशेष भर दिसतो.

न्यायशास्त्राप्रमाणें मोक्षसाधकानें खालील १६ पदार्थांचा बिचार केला पाहिजे. ते पदार्थ—१ प्रमाण २ प्रमेय ३ संशय ४ प्रयोजन ५ दृष्टांत ६ सिद्धांत ७ अवयव ८ तर्क ९ निर्णय १० वाद ११ जल्प १२ वितंडा १३ हेत्वाभास १४ छल १५ जाति १६ निग्रहस्थान.

प्रामाण्यविचाराला संशय व प्रयोजन यांपासून खरा प्रारंभ होतो, व सिद्धांतानें त्याची परिसमाप्ति होते. पण वरील यादींतील १० ते १६ हे पदार्थ प्रामाण्यनिर्णयाला प्रत्यक्ष उपयोगी नाहींत. ते फक्त वादपद्धति

शिकविण्याच्या उपयोगी आहेत. वादपद्धति म्हणजे मिथ्यावादी लोकांचे आक्षेप मोडून काढणें व सत्याचा संभाळ करणें. ग्रीक न्यायशास्त्रांत व तर्कशास्त्रांतहि अशा अवांतर गोष्टींचा विचार केलेला आढळतो. तिकडेहि सोफिस्ट नांवाचे मिथ्यावादी पुष्कळच माजले होते. त्यांचें खंडन करकरून सॉक्रेटीस, प्लेटो व ॲरिस्टाटल् यांना आपलें तत्त्वज्ञान प्रस्थापित करावें लागलें. ' सोफिस्ट ' याचें भाषांतर ' जल्पक ' असें करितां येईल. पण या बाबतींत सोफिस्ट लोकांनाच दोष देण्याचें कारण नाहीं. कारण पुढें पुढें नैयायिकांनींहि या १० ते १६ पदार्थांचा इतका भरपूर उपयोग स्वतःच केला कीं, त्यामुळें नैयायिकांच्या टीका, भाष्यें, वार्तिकें, वृत्ति, हीं सर्व अरण्याप्रमाणें भयंकर व दुर्गम झालीं. स्वमतप्रस्थापन करतांना झाडाचें खोड एक हात तर त्यावरील चर्चावादविवादांची साल शंभर हात अशी स्थिति झाली ! सहज व खरोखरीच कोणी आपल्यावर आक्षेप घेतला तर त्याला उत्तर देणें हें ठीक आहे. असे आक्षेप थोडेच असावयाचे. पण आपणच नसते आक्षेप उत्पन्न करावयाचे, पूर्वपक्ष सजवावयाचे, आणि त्यांना उत्तरें देऊन घुसळावयाचें, यांमध्यें बुद्धिकौशल्याचा अहंकार मिरविण्यापलीकडे फारशी खरी फलनिष्पत्ति होणें शक्यच नाहीं. मूळ शास्त्राचें प्रमेय किती थोडक्यांत सांगतां येतें, हें त्या त्या शास्त्राचीं सूत्रें किंवा कारिका पाहिल्या म्हणजे कळून येतें. सूत्रांमध्यें संक्षेपाची विनाकारण केवळ अतिशयोक्ति केलेली असते हें खरें आहे. आणि एक शब्द वांचविल्यानें सूत्रकाराला एक पुत्रजन्माचा आनंद होतो हें म्हणणें घेतलें तर प्रत्येक शास्त्राच्या सूत्रकाराला बहुधा शास्त्र निर्माण करतां करतां सहजासहजीं १०८ पुत्रजन्मांचें सुख व आनंद अनुभवावयास मिळाला असला पाहिजे. परंतु सूत्रांपेक्षां कारिकांत अधिक विषय मावतो व अधिक खुलासा करतां येतो. आणि त्यांवरहि यथाप्रमाण सविस्तर टीका लिहावयाची म्हटलें तरी फार मोठे ग्रंथ लिहावे लागणार नाहींत. पण आमच्या इकडे अवघीं शास्त्रें ऊर्फ दर्शनें सहा. आणि त्यांवरील वाङ्मयविस्तार अडीच हजार वर्षांवर पसरलेला आहे. यामुळें मूळ शास्त्रांचीं तत्त्वें म्हणजे चुळकाभर तीर्थ, पण त्यांवरील एकामागून एक झालेल्या टीका म्हणजे तो एक समुद्रच होय असें भासतें. या न्यायशास्त्रपुष्ट टीकाकारांना एका आधुनिक पंडितानें खालील

शब्दांत 'प्रशस्तिपत्र' दिलें आहे ! तो म्हणतो–"पंधराव्या शतकांत नवद्वीप येथें गंगेशोपाध्याय या महापंडितानें तत्त्वचिंतामणि हा न्यायशास्त्रावरचा ग्रंथ लिहिला, व त्यानंतर त्याच्या पंथांत संप्रदायांत इतके कांहीं टीकाग्रंथकार झाले कीं, तो पंडितगिरीचा कळस पण तत्त्वज्ञानाचा सर्वस्वीं ऱ्हास असें त्या काळासंबंधानें म्हणतां येईल." खरी नवी अशी कल्पना एकहि नाहीं. बुद्धिवादांत तेज नाहीं. मूळ तत्त्वांत नवप्रवेश नाहीं. जुन्या तत्त्वांचेंहि निर्दोष यथार्थदर्शन नाहीं. मात्र निरर्थक शब्दप्रयोग, न्याय, संकेत, पूर्वपक्षखंडन, यांमध्यें वाद, जल्प, वितंडा, छल, इत्यादिकांचा बेसुमार उपयोग स्वतःच या नैयायिकांनीं केलेला आढळतो. आक्षेपकांचे भस्मासुर स्वतःच निर्माण केल्यावर त्यांचा संहार करणें हें काम जिकीरीचें होऊन सहजच बसतें. जलक्रीडा करावयास तळ्यांत उतरलेला मनुष्य तासानुतास डुंबतांना शेंकडों हजारों चुळा भरून थुंकतो. पण त्या सर्व व्यापारांत स्वतः त्याच्या पोटांत एक चुळकाभरहि पाणी जात नाहीं. फक्त पाणी आणि मनुष्य यांचा खेळ तेवढा कांठावर उभा राहणाराला पाहावयाला मिळतो. आणि अशा जलक्रीडकांच्या गर्दींत जर एखादा नवा पोहणारा तळ्यांत उतरला तर तो मात्र या जलक्रीडेंत उडालेलें पाणी नाकातोंडांत जाऊन बुडावयाचा !

न्यायसूत्रें

अध्याय १ : आन्हिक १

प्रमाण, प्रमेय, संशय, प्रयोजन, दृष्टान्त, सिद्धान्त, अवयव, तर्कनिर्णय, वाद, जल्प, वितंडा, हेत्वाभास, छल, जाति, निग्रहस्थान यांच्या तत्त्वज्ञानानें निःश्रेयसलाभ होतो. २ दुःख, जन्म, प्रवृत्ति, दोष, मिथ्याज्ञान यांचा उलट्या क्रमानें एकामागून एक नाश झाला म्हणजे अपवर्ग (म्ह० मोक्ष) होतो. ३ प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान आणि शब्द हीं प्रमाणें होत. ४ इंद्रियें व पदार्थ यांच्या संयोगानें उत्पन्न झालेलें व निश्चित, बिनचूक, आणि अव्यपदेश्य (म्ह० नामा संबंध रहित) असें जें ज्ञान तें प्रत्यक्ष होय. ५ प्रत्यक्षानंतर होणारें ज्ञान तें अनुमान. तें तीन प्रकारचें–पूर्ववत् (म्ह० कारणजन्य)

शेषवत् (म्ह० कार्यदर्शनजन्य) आणि सामान्यदर्शनजन्य. ६ पदार्थाच्या साद्दश्यानें होणारें ज्ञान तें उपमान. ७ आप्ताचा उपदेश हें शब्दज्ञान. ८ तो उपदेश दृष्ट व अदृष्ट या दोहोंसंबंधानेंहि असूं शकतो. ९ आत्मा, शरीर, इंद्रियें, अर्थ, बुद्धि, मन, प्रवृत्ति, दोष, प्रेत्यभाव, फळ, दुःख, अपवर्ग हीं प्रमेयें होत. १० इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुखदुःख व ज्ञान या आत्म्याच्या खुणा. ११ चेष्टा, इंद्रियें व अर्थ यांना आश्रयीभूत तें शरीर. १२ घ्राण, रसना, चक्षु, त्वक् आणि श्रोत्र हीं भौतिक इंद्रियें होत. १३ पृथ्वी, आप, तेज, वायु आणि आकाश हीं भूतें होत. १४ गंध, रस, रूप, स्पर्श आणि शब्द हे पृथ्वी इत्यादिकांचे गुण असून इंद्रियांचे विषय होत. १५ बुद्धि, उपलब्धि, ज्ञान हे एकार्थवाचकच शब्द आहेत. १६ एकाच वेळीं एकाहून अनेक ज्ञानक्रिया आत्म्याला होत नाहींत ही मनाची खूण. १७ वाणी, बुद्धि आणि शरीर यांच्या क्रियेचा प्रारंभ म्हणजे प्रवृत्ति म्हणावी. १८ दोष म्हणजे ज्यांच्या योगानें प्रवर्तन होतें ते. १९ प्रेत्यभाव म्हणजे पुनर्जन्म. २० फल म्हणजे प्रवृत्ति व दोष यांचा परिणाम. २१ ज्याच्यायोगानें बाधना किंवा असमाधान उत्पन्न होतें तें दुःख. २२ या दुःखाचा पूर्ण निरास म्हणजे मोक्ष. २३ संशय म्हणजे पदार्थांच्या निश्चित स्वरूपाविषयीं विरोधी मतांनीं उत्पन्न झालेला भ्रम. तो अनेक प्रकारांनीं उत्पन्न होतो. उदाहरणार्थ, समानधर्म पाहून, विशेष धर्म पाहून, विरोधी ज्ञानानें, उपलब्धि व अनुपलब्धि यांच्या अव्यवस्थेनें, किंवा स्पष्ट खूण न कळल्यानें. २४ ज्या उद्देशाला धरून प्रवृत्ति होते तें प्रयोजन म्हणावें. २५ तज्ज्ञ व अतज्ज्ञ यांना ज्याविषयीं एकच प्रकारचें ज्ञान होतें तो दृष्टान्त. २६ तन्त्र, अधिकरण, अभ्युपगम, यांच्यावर आधारणारें ज्ञान तो सिद्धान्त. २७ सिद्धान्त चार प्रकारचा (१) सर्वतंत्र, (२) प्रतितंत्र, (३) अधिकरणनिष्ठ, (४) आणि अभ्युपगमनिष्ठ. २८ सर्वतंत्रसिद्धान्त तो कीं जो कोणत्या तरी एका दर्शनाचा स्वतःचा आहे, व दुसरीं दर्शनें त्याला विरोध करीत नाहींत. २९ प्रतितंत्रसिद्धान्त तो कीं, जो अनेक दर्शनांना समान असून विरोधी दर्शनांनीं अमान्य केलेला असतो. ३० अधिकरणसिद्धान्त म्हणजे तो कीं जो मान्य केला असतां त्यामुळें दुसरा एखादा सिद्धान्त मान्य करावा लागतो. ३१ अभ्युपगमसिद्धान्त तो कीं जो प्रथम विशेष चिकित्सा न करितां

स्वीकारिला जातो व नंतर ज्याचें विशेष परीक्षण केलें जातें. ३२ प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय, निगमन हे तर्काचे अवयव होत. ३३ जें सिद्ध करावयाचें त्याचा निर्देश म्हणजे प्रतिज्ञा म्हणावें. ३४ दृष्टान्तादाखल दिलेल्या उदाहरणांतील सादृश्याबरून साध्याची सिद्धि ज्यानें होते तो हेतु. ३५ तीच गोष्ट वैधर्म्य दर्शनानेंहि झाल्यास तोहि हेतुच समजावा. ३६ साध्याशीं साधर्म्य असल्यामुळें तो धर्म ज्यांत आहे अशा दृष्टान्ताला उदाहरण म्हणावें. ३७ ज्यांत वैधर्म्य आहे असा दृष्टान्तहि उदाहरण होऊं शकेल. ३८ उपनय म्हणजे उदाहरण दिल्यानंतर हें असें आहे किंवा हें असें नाहीं अशा अर्थाचें केलेलें विधान. ३९ निगमन म्हणजे कारण सांगितल्यानंतर मूळच्या प्रतिज्ञेंतील विधान सिद्ध झालें अशा अर्थाचें पुनरुक्त विधान. ४० एखाद्या पदार्थाविषयीं त्याचें सत्यस्वरूप कळलेलें नसून कारणांची उपपत्ति सांगणें, व हें सत्यज्ञान होण्याकरितां करणें, याचें नांव तर्क. ४१ पक्ष आणि प्रतिपक्ष यांचा विवेक करून, संशयाचा निरास होऊन, अर्थनिश्चय करणें याचें नांव निर्णय.

अध्याय १ : आन्हिक २

१ वादामध्यें कोणत्याहि उलटसुलट दोन बाजूंपैकीं एकीचा स्वीकार केलेला असतो. ती स्वीकृत गोष्ट तर्कपद्धतीच्या पांच अवयवांतून निघालेली असते. ती स्वीय सिध्दान्ताच्या विरुध्द नसते. आणि प्रमाणतर्कादि साधनांनीं त्यांत प्रतिपक्षाचें खंडन केलेलें असतें. २ जल्प म्हणजे तो कीं ज्यांत वादाचीं सर्व लक्षणें असतात; परंतु तो वाद केवळ जय मिळविण्याच्या इच्छेनें आणि छलादि निषिद्ध वादमार्गांनें केलेला असतो. ३ वितण्डा म्हणजे केवळ प्रतिपक्षावर कोणीकडून तरी हल्ला करणें. ४ हेत्वाभास हे खालील प्रकारचे आहेत. १ सव्यभिचार, २ विरुद्ध, ३ प्रकरणसम, ४ साध्यसम, ५ कालातीत. ५ सव्यभिचार हेत्वाभास तो कीं ज्यांत हेतु हा एकाहून अनेक अनुमानें सिद्ध करतो. ६ विरुद्ध हेत्वाभास तो कीं ज्यांत जें सिद्ध करावयाचें आहे त्याच्या विरुद्धच कारण दिलें जातें. ७ प्रकरणसम हेत्वाभास तो कीं ज्यांत असें कारण दिलें जातें कीं त्यामुळें सिद्ध करण्याची गोष्टच पुन्हां वादरूपानें उत्पन्न होते. ८ साध्यसम हेत्वाभास तो कीं ज्यांत साध्याप्रमाणें हेतूलाहि

सिद्धतेची आवश्यकता रहाते. म्हणजे दिलेलें कारणच सिद्ध करावयाचें रहातें. ९ कालातीत हेत्वाभास तो कीं ज्यांत जें कारण दिलेलें असतें तें त्या काळीं लागू पडत नाहीं. कदाचित् दुसऱ्या काळीं लागू पडलें असतें. १० छल म्हणजे जो सिद्धान्त पुढें आला त्याचा वेगळा किंवा भलता अर्थ समजून त्याच्या आधारावर विरोध करणें. ११ तो छल तीन प्रकारचा—१ वाक्छल-शब्दांसंबंधीं, २ सामान्यछल—पदार्थ जातीसंबंधीं, ३ उपचारछल—रूपकांदिकांसंबंधीं. १२ वाक्छल तो कीं ज्यांत प्रतिपक्षानें अनिश्चितार्थानें योजलेला शब्द त्याच्या मनांत कोणता अर्थ आहे हें माहीत असूनहि वेगळ्या अर्थानें घेऊन युक्तिवाद करणें. १३ सामान्य छल म्हणजे तो कीं ज्यांत प्रतिपक्षानें बोललेला अर्थ संभवत असतां, त्याहून त्याचा अधिक व्यापक अर्थ मुद्दाम करून त्यानें जें म्हटलें तें अशक्य ठरविणें. १४ उपचारछल म्हणजे तो कीं ज्यांत लाक्षणिक अर्थानें योजिलेला शब्द वाच्यार्थानें घेऊन प्रतिपक्षी म्हणतो तसा तो नाहीं असा वाद घालणें. १५ अहो पण, उपचारछल हा वर सांगितलेल्या वाक्छलाचाच एक प्रकार आहे असेंहि म्हणतां येईल ? १६ उत्तर—पण तें खरें नाहीं. कारण त्या दोहोंत कांहीं फरक आहे. १७ आणि त्या दोहोंत फार थोडाच फरक आहे म्हणून ते दोन वेगळे नाहींत असें म्हणाल, तर छल हा एकच प्रकारचा असतो असें म्हणण्याची पाळी येईल. १८ जाति म्हणजे तो वादप्रकार कीं ज्यांत केवळ साधर्म्य किंवा वैधर्म्य यांच्या आधारावर विरोध केलेला असतो. १९ निग्रहस्थान म्हणजे जेव्हां प्रतिपक्षाला अज्ञानामुळें कांहींच कळत नाहीं, किंवा कळून तो जाणून बुजून विरोध करतो, तेथें 'आतां वाद पुरे करा, पुढें चालविण्यांत अर्थ नाहीं' असें म्हणणें. २० या निग्रहस्थानाचे व जातीचे पुष्कळच प्रकार आहेत.

अध्याय २ : आन्हिक १.

१ शंका—अहो पण, समान किंवा असमान असे अनेक धर्म एकत्र किंवा वेगवेगळे दिसले म्हणून संशय येण्याचें काय कारण ? २ तसेंच विरोधी पुरावा अथवा चुकीचें प्रत्यक्षज्ञान झाल्यानें किंवा मुळींच प्रत्यक्षज्ञान न झाल्यानें तरी संशय कां यावा ? ३ कारण विरोधी पुरावा असला तरी

उभयपक्षांची आपापल्या मताबद्दल खात्री असतेच कीं नाहीं ? ४ तसेंच अव्यवस्था असली म्हणून काय झालें ? अव्यवस्थेंतहि व्यवस्था असूं शकते. अव्यवस्थित ज्ञान झालें तरी तें आपल्या पुरतें व्यवस्थितच म्हणतां येणार नाहीं काय ? ४ तसेंच संशयाचें कारण जर चालूच राहणार, तर संशयहि कधीं न संपणाराच ठरणार. मग अशा संशयाची तक्रार करून काय उपयोग ? उत्तरः—संशय उत्पन्न होऊं शकत नाहीं हें जसें खरें नाहीं, तसेंच तो कधीं न संपणारा असाहि असूं शकत नाहीं, त्याचें निराकारण होऊं शकतें. ६ अनेक पदार्थांचे समान धर्म पाहून प्रथम संशय उत्पन्न होवो; पण असें असूनहि पदार्थांचा निश्चित निर्देश नसतो असें नाहीं; व या निर्देशानेंच संशय-निराकरण होऊं शकतें. ७ आणि जेथें जेथें संशय येईल तेथें अशाच प्रकारें त्याचें निराकरण करून घ्यावें. ८ अहो पण, प्रत्यक्षादि ज्ञान हें कसें प्रमाण होऊं शकतें ? कारण तीं प्रमाणें त्रिकाळ राहूं शकत नाहींत ? ९ कारण प्रत्यक्षप्रमाण हें जर पूर्वकालीन असेल तर तें पदार्थ व इंद्रिय यांच्या संयोगानें झालें असें म्हणतां येणार नाहीं ? १० आणि तें मागाहून सिद्ध झालें असें म्हटलें, तर त्या प्रत्यक्षप्रमाणानें इंद्रियविषय सिद्ध झाले असें म्हणतां येणार नाहीं ? म्हणजे प्रमाणानें प्रमेयसिद्धि झाली असें म्हणतां येणार नाहीं ? ११ किंवा पदार्थदर्शन व प्रमाण हीं दोन्ही एकाच वेळीं घडतात असें म्हणाल तर पदार्थांत निश्चित क्रम नाहीं ? म्हणून ज्ञानांतहि क्रम रहाणार नाहीं ? उत्तरः—प्रमाण हें त्रैकालिक नाहीं म्हणून असिद्ध म्हणाल तर त्याचा प्रतिषेधहि (असिद्ध ठरविण्याचा प्रयत्न) तसाच असिद्ध ठरणार. १३ शिवाय कोणतेंहि प्रमाण कशालाच लागत नाहीं असें म्हटलें तर—म्हणजे ज्ञानप्रामाण्य हें सर्वथा अशक्य असें म्हटलें तर—तुमचा प्रतिषेध तरी तुम्हाला कसा सप्रमाण ठरवितां येईल ? १४ तुमच्या प्रतिषेधाला एखाद्या प्रमाणाचा तरी आधार आहे असें म्हणाल, तर तितक्या पुरतें तरी ज्ञान-प्रामाण्य तुम्हांला कबूलच झालें ! १५ तात्पर्य, ज्ञानप्रमाणें हीं त्रैकालिक नाहींत म्हणून केलेला त्यांचा प्रतिषेध योग्य होत नाहीं. ढोल वाजला म्हणजे त्याच्या नुसत्या शब्दानें तेथें ढोल आहे असें सिद्ध होतें, तसेंच हें आहे. १६ प्रमाण हें इतर वस्तु तोलणाऱ्या ताजव्यासारखें आहे. १७ प्रतिपक्षी जर असें म्हणेल कीं, एक ज्ञानप्रमाण फिरून दुसऱ्या ज्ञानप्रमाणानें सिद्ध

केलें पाहिजे, तर तें दुसरें तिसऱ्या एका प्रमाणानें सिद्ध केलें पाहिजे असा प्रसंग येईल! १८ किंवा तो असें म्हणेल कीं, जर एका प्रमाणाला फिरून दुसरें प्रमाण लागण्यामुळें अनवस्थाप्रसंग येण्याची भीति तुम्हांला वाटेल, तर प्रमेय हें कोणत्याहि प्रमाणावांचून सिद्ध होतें असेंच कां म्हणत नाहीं ? १९ उत्तरः—हें बरोबर नाहीं. ज्ञानप्रमाण हें दिव्याप्रमाणें स्वतःप्रमाण असतें. दिवा हा आपोआप दिसतो म्हणून तो नाहीं असें म्हणतां येत नाहीं. त्याचप्रमाणें प्रमाण हें स्वतःप्रमाण आहे तरी आहेच. त्यामुळें तें नाहीं असें म्हणतां येत नाहीं. २० कांहीं प्रसंगीं इतर प्रमाणांची गरज नसते व कांहीं ठिकाणीं ती असते, म्हणून तुमचा सिद्धान्त अनिश्चित ठरतो. २१ अहो पण, प्रत्यक्ष प्रमाणाचें लक्षण दिलें तें योग्य नाहीं. कारण तें अपूर्ण आहे ! २२ कारण आत्मा व मन यांचा संयोग झाल्याशिवाय प्रत्यक्ष ज्ञान होत नाहीं ! २३ शिवाय तसें असेल तर स्थलकाल, आकाश इत्यादि गोष्टीहि प्रत्यक्ष ज्ञानाचीं कारणें म्हणून उल्लेखिलीं जावीं ! २४ उत्तरः—प्रत्यक्षाच्या व्याख्येंतून आम्ही आत्मा वगळलेला नाहीं; कारण ज्ञान म्हणजे तीं आत्म्याचीच खूण होय. २५ तसेंच मन हेंहि व्याख्येंतून वगळलेलें नाहीं. कारण ज्ञानक्रिया एकाच वेळीं होत नाहींत. निरनिराळ्या वेळीं होतात असें सांगितलें आहे. २६ तसेंच इंद्रियें व पदार्थ यांचा संयोग हें प्रत्यक्षाचें विशेष कारण म्हणून सांगितलें आहे. २७ हा संयोग हेंच मुख्य कारण होय; कां कीं, मनुष्य झोपेंत किंवा असावधान असतांहि प्रत्यक्ष ज्ञान असें होऊं शकतें. २८ इंद्रियें व पदार्थ यांच्या योगानें विशेष प्रकारचीं ज्ञानें वेगळीं म्हणून ओळखलीं जातात. २९ अहो पण, असें कसें म्हणतां ? पूर्वीचें एक सूत्र (१।१।१६) यांत सांगितल्याप्रमाणें एकाच वेळीं अनेक प्रत्यक्ष ज्ञानें न होणें हीच तर मनाची खूण म्हणून तुम्हीं सांगितली आहे ! आणि झोपेंत प्रत्यक्ष ज्ञान होतें म्हटलें तर अनेक प्रकारचें ज्ञान एकदम होऊं शकेल हा विरोध नाहीं काय ! ३० उत्तरः—त्या सूत्राचा असा विरोध येत नाहीं; कारण इंद्रियग्राह्य पदार्थ तितका शक्तिमान् असेल तरच ज्ञान होतें. ३१ अहो पण, प्रत्यक्ष म्हणतां तें अनुमान ठरतें ! कारण, तुमच्या प्रत्यक्षानें सर्वच्या सर्व प्रतीत न होतां अंशमात्र प्रतीति होते ! आणि अंशावरून सर्वाचें किंवा पूर्णाचें ज्ञान होणें हें अनुमान झालें ! ३२ उत्तरः—हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, जें प्रत्यक्ष-

ज्ञान होतें असें ' अंशमात्र ' या शब्दानें तुम्ही कबूल करतां तें तरी तुमच्या कबूलीप्रमाणें झोपेंतच झालें कीं नाहीं ? ३३ अहो पण, या सर्वाविषयीं किंवा पूर्णाविषयीं संशय राहिलाच कीं नाहीं ? ३४ उत्तर—सर्व किंवा संपूर्ण नसेल तर अंशमात्राचेंहि प्रत्यक्ष ज्ञान होणार नाहीं. ३५ अंशमात्रानें पूर्णाचें आकलन होणारच. व्यवहारांत आपण पहातों कीं वस्तु ओढणें ढकलणें या गोष्टी तिच्या अंशमात्राला स्पर्श करून होतात. ३६ एक एक शिपाई पाहून सैन्याचें किंवा एक एक झाड पाहून अरण्याचें ज्ञान होतें. त्याला संबंध मिळून सैन्य किंवा अरण्य अशा निराळ्या पूर्ण पदार्थाचें समग्र ज्ञान लागत नाहीं. पण हें प्रस्तुत ठिकाणीं लागू नाहीं. कारण अणु हे शिपाई किंवा झाड यांच्याप्रमाणें इंद्रियगम्य नाहींत. शिपाई व सैन्य यांचा जसा संबंध तसा अणु व पदार्थ यांचा नाहीं. ३७ अहो पण, अनुमान हेंहि यथार्थज्ञानाचें साधन होऊं शकत नाहीं ? कारण अनुमान हें केव्हां केव्हां चुकणारच ? उदाहरण—पाणी तुंबलें यावरून पावसाचें अनुमान केलें तर तें चुकेल ? कारण प्रतिबंधानेंहि पाणी तुंबेल ? उत्तर—तसें नाहीं. कारण जें अनुमान म्हणून तुम्ही म्हणतां तें निर्दोष अनुमानच नव्हे. कारण अनुमानाला दिलेला जो हेतु तो अनेकांना साधारण म्ह० इतर गोष्टींनाहि लागू पडणारा—असल्यानें तो एकाच विशिष्ट प्रकारच्या अनुमितीला लावून हीच एक निश्चित अनुमिती असें म्हणाला तर तें बरोबर होणार नाहीं. ३९ अहो पण, वर्तमानकाळ असा नाहींच ? कारण, उदाहरणार्थ, वस्तु खालीं पडत असतां ती पडल्याचा काळ कळतो व पडणार असल्याचा कळतो; प्रत्यक्ष पडत असल्याचा (वर्तमान) कळत नाहीं ? ४० उत्तर—पण वर्तमानकाळ न कळला तर तत्सापेक्ष जे भूत व भविष्यकाळ ते कसे कळणार ? ४१ भूत व भविष्य हे केवळ त्यांच्या एकमेकांच्या संबंधानें प्रतीत होत नाहींत. ४२ जर वर्तमानकाळ नसेल तर प्रत्यक्षज्ञानच संभवणार नाहीं. ४३ भूत व भविष्य दोन्ही काळ आपणाला कळतात, कारण कृतता (हें झालें असें) व कर्तव्यता (हें होणार आहे असें) अशी कल्पना करतां येते. ४४ अहो पण, उपमान हें यथार्थज्ञानाचें साधन होत नाहीं ? कारण तें पूर्ण साहृश्यानें सिद्ध होत नाहीं ? व अंशमात्र साहृश्यानेंहि सिद्ध होत नाहीं ? ४५ उत्तर—साहृश्य हें बहुतांशीं असलें तरी तेवढ्यानेंहि उपमान सिद्ध होतें.

४६ तसेंच उपमान हें अनुमानाहून वेगळें नाहीं. कारण दोहोंतहि दृश्यावरून अदृश्याचें ज्ञान होणें हीच गोष्ट घडते. ४७ अज्ञात असा गवय हा उपमान-विषय होऊं शकत नाहीं. ४८ उपमानामध्यें 'तो असा आहे,' असे शब्द योजले जातात म्हणून अनुमान व उपमान हीं एकच नाहींत. 'तो असा आहे,' हे शब्द व्यापक आहेत. ४९ अहो पण, शब्दप्रमाण हें अनुमानच होय ? कारण शब्दप्रमाणानें समजणाऱ्या पदार्थाचें अनुमानच करावें लागतें ! तो प्रत्यक्ष दिसत नाहीं ? ५० कारण प्रत्यक्षाच्या दृष्टीनें शब्द काय, अनुमान काय दोन्ही एकच ? ५१ शिवाय दोहोंचा संबंध तोच आहे ? ५२ उत्तर—हीं दोन्ही एकच नाहींत. कारण शब्दप्रमाणांत आप्तवचन हा महत्त्वाचा भाग असतो. ५३ शब्दप्रमाण व त्यानें जाणण्याचा विषय यांजमध्यें स्वाभाविक असा संबंध कांहींच नाहीं. कारण अन्न, अग्नि व कुऱ्हाड हे शब्द उच्चारतांच त्यांच्याबरोबर त्यांच्या योगानें पोट भरणें, अंग भाजणें, किंवा लाकूड तुटणें ह्या क्रिया घडत नाहींत. ५४ अहो पण, शब्द व त्याचा अर्थ यांजमध्यें निश्चित संबंध नाहीं असें कसें म्हणतां ? ५५ उत्तर —संबंध आहे पण तो संकेतामुळें होय. संकेतामुळेंच शब्दाचा अर्थ समजतो. ५६ पण हा संकेत सोडला तर शब्द व अर्थ यांच्यामध्यें सार्वत्रिक व अबाधित असा संबंध नाहीं. ५७ अहो पण, वेद शब्द तरी कोठें विश्वसनीय आहे ? कारण त्यालाहि असत्य, परस्परविरोध, व निरर्थक पुनरुत्पत्ति हे दोष संलग्न आहेतच कीं नाहीं ? ५८ उत्तर—नाहीं. वेद शब्द केव्हां केव्हां खरा ठरत नाहीं याचें कारण यज्ञक्रिया, यज्ञकर्ता, किंवा यज्ञद्रव्य यांच्यामध्यें कांहीं वैगुण्य असतें. ५९ यज्ञ वगैरे कर्मांच्या बाबतींत तो करण्याच्या ठरलेल्या वेळांहून भिन्न वेळ सांगितली तरच विरोध येईल. ६० पुनरुक्ति हाहि वेदांत दोष नव्हे. कारण ती पुनरुक्ति निरर्थक असत नाहीं. तर तिजपासून समजुतीला मदतच होते. ६१ शिवाय वेदांचे वाक्यविभाग करणें हें अवश्य असतें. ६२ वेद शब्द हा विधि, अर्थवाद, अनुवादवचन, इत्यादि तत्त्वानुरूप वेगवेगळ्या अर्थानें लावावयाचा असतो. ६३ पैकीं विधि हा विधायक म्हणजे अमुक करावें असें सांगणारा असतो. ६४ अर्थवाद हा स्तुतिपर, निंदापर, सावधानसूचनापर, किंवा रूढिपर असतो. ६५ अनुवाद म्हणजे विधिवचन पुन्हां सांगणें. ६६ अहो पण, अनुवाद आणि पुनरुक्ति यांत भेद काय झाला ? कारण दोहोंत

पुनरुक्त असे शब्द आलेच कीं नाहींत ? ६७ उत्तर—दोन्ही एकच कशीं होतील ? कारण अनुवादांत जी पुनरुक्ति होते तिचा अर्थ कोणतीहि करण्याची गोष्ट अधिक जलद करावी असा उपदेश करण्याचा असतो. ६८ वेद हा मंत्र किंवा आयुर्वेद यांप्रमाणेंच प्रमाणभूत आहे. त्या सर्वांचे कर्ते हे आप्तच होत.

अध्याय २ : आह्निक २.

१ अहो पण, प्रमाणें चारच कां म्हणतां ? ऐतिह्य, अर्थापत्ति, संभव व अभाव अशीं आणखीहि नाहींत काय ? उत्तर—२ वाटेल तर तसें माना, पण ऐतिह्याचा अंतर्भाव शब्दप्रमाणांत होतो आणि बाकीच्यांचा अनुमान—प्रमाणांत होतो. ३ कोणी म्हणतात कीं, अर्थापत्ति हें प्रमाण नव्हे. कारण तिनें होणारें ज्ञान अनिश्चित असतें. ४ हें असें होत असेल तर त्याचें कारण असें कीं, जी खरी अर्थापत्ति नव्हे ती अर्थापत्तिच होय असें ते घेऊन चालत असतील. ५ शिवाय स्वतः आक्षेपच चुकीचा आहे. कारण तोहि अनिश्चिततेवरच उभारलेला आहे. ६ वरें, तुमचा आक्षेप जर निश्चित ज्ञानाधिष्ठित म्हणाल, तर त्याच कारणासाठीं आमची अर्थापत्तिहि अनिश्चितार्थ नाहीं. ७ कोणी म्हणतात, अभाव हें ज्ञानसाधन होऊं शकत नाहीं, कारण त्यानें कोणत्याच पदार्थांचें असें ज्ञान होत नाहीं. ८ पण त्याला उत्तर असें कीं, इतर पदार्थांना ओळखण्याला जी खूण आहे ती ज्याला नाहीं असा पदार्थ अभाव हा निर्दिष्ट करतो. ९ यावर ते म्हणतील कीं जेथें पदार्थ ओळखण्याला खूणच नाहीं तेथें अभाव ओळखण्याला खुणेचा अभाव कसा उपयोगीं पडणार ? त्यावर उत्तर हें कीं दुसरीकडे खूण दिसते ती येथें दिसत नाहीं, यावरून त्या खुणेनें निर्देशिलेला पदार्थ येथें नाहीं हें ज्ञान अभावप्रमाणानेंच होतें असें म्हटलें पाहिजे. १० यावर कोणी म्हणेल कीं, ज्या पदार्थांना खूण असते त्यांच्यापुरतें हें ठीक आहे; पण ज्यांना खूणच नाहीं त्या पदार्थांचें ज्ञान होण्याला अभाव हें प्रमाण उपयोगांत आणतां येणार नाहीं. ११ याला उत्तर असें कीं, हें बरोबर नाहीं. कारण खूण नसणें हीच स्वतः खूण किंवा लक्षण होतें. आणि तें लक्षणानें युक्त अशा पदार्थांचा विचार करीत असतांना पदार्थांचा अभाव जाणण्यास लक्षण म्हणून उपयोगीं पडतें. १२ शिवाय पदार्थांची उत्पत्ति सिद्ध करण्यासाठींच प्रागभाव (म्ह० उत्पत्ती-

पूर्वीचा पदार्थाचा अभाव) हें प्रमाण उत्पत्तीच्या ज्ञानाला साधन होतें. १३ शब्द हा नित्य नाहीं. कारण त्याला प्रारंभ आहे, तो इंद्रियग्राह्य आहे, आणि तो कार्यरूप आहे. १४ अहो पण, घटाभाव आणि घट सामान्य (जाति) हीं नित्य आहेत ? आणि नित्य पदार्थ देखील अनित्याप्रमाणेंच कार्यरूप म्हणतातच कीं नाहीं ? १५ उत्तर—तुम्ही म्हणतां तसा विरोध नाहीं. कारण पूर्ण नित्य व अंशतः नित्य यांत फरक असतोच. १६ फक्त त्याच इंद्रियगम्य गोष्टी अनित्य असें अनुमान करतां येतें कीं, ज्यांचें ज्ञान त्या अमुक जाति—सामान्याच्या आहेत असें होतें. १७ शिवाय पदार्थांच्या कारण द्रव्याला विशेष प्रदेशाच्या (स्थान) संबंधामुळें नांव प्राप्त झालें तरी त्याचें नित्यत्व नाहींसें होत नाहीं. १८ शब्द हा अनित्य आहे कारण त्याच्या उच्चारापूर्वीं त्याचें ज्ञान होत नाहीं, किंवा त्याच्यावर कांहीं आवरण असल्यामुळें ज्ञान होत नाहीं असेंहि नाहीं. १९ यावर कोणी असें म्हणेल कीं आवरणाचा अभाव आपल्याला कळत नाहीं त्याअर्थीं तें आहे. २० शिवाय आवरणाचा अभाव दिसत नसून सुद्धां तो अभाव आहे असें जर तुम्हांला म्हणतां येतें, तर आवरणाचा भाव दिसत नाहीं ? म्हणून तें आवरण नाहीं असें नाहीं असें म्हणण्यास हरकत नाहीं ? २१ उत्तर—हें बरोबर नाहीं. कारण प्रत्यक्ष ज्ञानाचा अभाव हा स्वतः अभावरूप असल्यामुळें त्याच्या अभावाचें प्रत्यक्ष ज्ञान होत नाहीं असें म्हणण्यांत अर्थ नाहीं. २२ कोणी म्हणतात कीं शब्द हा नित्य आहे; कारण त्याला स्पर्श करतां येत नाहीं ? २३ यावर उत्तर असें कीं, कर्म हेंहि स्पर्शगुणयुक्त नसून अनित्यच आहे. म्हणून हें म्हणणें बरोबर नाहीं. २४ उलटपक्षीं अणु हा स्पर्शगुणयुक्त असूनहि नित्य आहे. २५ कोणी म्हणतात शब्द हा नित्य आहे, कारण शब्द जर नित्य नसता तर ज्ञान—संप्रदानाची परंपरा कशी चालू राहिली असती ? २६ यावर उत्तर असें कीं, हें असेंहि म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण एकापासून दुसऱ्याला शब्दज्ञान होईपर्यंत मध्यंतरीं तो अनुपलब्ध असतो. २७ यावर पुन्हां आक्षेप असा कीं शब्द न शिल्लक उरला तरी अध्यापन शिल्लक रहातेंच कीं नाहीं ? २८ यावर उत्तर असें कीं, गुरूच्या तोंडांतून निघणारा अध्यापनाचा शब्द, किंवा शिष्यानें पुनरुच्चारित शब्द, यांपैकीं कोणताहि अर्थ घेतला तरी शब्द हा अनित्यच ठरतो. २९ कोणी म्हणतात कीं, शब्दा-

चा पुनरुच्चार शक्य आहे म्हणून तो नित्य आहे? ३० यावर उत्तर असें कीं, हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण नित्याहून अन्य अशा अनित्याची सुद्धां पुनरावृत्ति होऊं शकेल. ३१ कांहीं म्हणतात कीं हें अन्य कोठलें काढलेंत? कारण अन्य हें अन्याहून अन्य म्हणजे अनन्य असल्यामुळें अन्यता असूं शकत नाहीं? ३२ यावर उत्तर असें कीं, अन्यता नसेल तर अन्यता व अनन्यता या परस्पर सापेक्ष असल्यामुळें अनन्यताहि रहाणार नाहीं. ३३ कांहीं म्हणतात शब्द हा नित्य आहे, कां कीं तो एकदां प्रकट झाल्यावर नष्ट व्हावयाला कांहींच कारण नाहीं? ३४ पण असें म्हणाल तर शब्द ऐकूं न येण्याचें कारण हें तो सतत ऐकूं येत राहण्याचेंच कारण असें ठरेल. पण हें बरोबर नाहीं. ३५ शिवाय शब्द ऐकूं न येण्याच्या कारणांचें ज्ञान असतें. ३६ तसेंच वाजणाऱ्या घंटेला हात लावला तर ती वाजावयांची थांबते. यावरून शब्द थांबण्याचें कारण कळत नाहीं असें नाहीं. ३७ एखादा पदार्थ सतत अस्तित्वांत राहिला, आणि तो नष्ट कां व्हावा याचें कारणच समजत नाहीं असें असलें, तरच तो पदार्थ नित्य म्हणावा. ३८ शब्दांचा तत्त्वरूपी आधार हा अस्पर्श आहे हें उलट कारण होऊं शकत नाहीं. ३९ शब्दांचें इतर गुणांशीं साहचर्य आहे असें म्हणतां येत नाहीं. कारण शब्दाचे अनेक प्रकार असूं शकतात. अहो पण, शब्दाला विकार होतो आणि आदेश (म्हणजे एक जाऊन त्याचे ठिकाणीं दुसरा येणें) होतो; यावरून शंका उत्पन्न होते? ४१ उत्तर—तसें नाहीं. शब्दप्रकृतींत वृद्धि झाली तर विकारांतहि वृद्धि झाली पाहिजे. पण तशी होत नाहीं. ४२ शिवाय मूळच्या शब्दापेक्षां विकार हा बरोबरीचा, लहान किंवा मोठाहि होऊं शकतो. ४३ तात्पर्य—अस्ति नास्ति पक्षीं अनुमानाला सबळ कारण नाहीं. म्हणून दृष्टान्तानें कांहींच सिद्ध होत नाहीं. ४४ तसेंच विकार होतात असें आम्हीं म्हटलें ते निरनिराळ्या (शब्द) प्रकृतींपासून होतात. ४५ अहो पण, अक्षर आणि त्याचा विकार यांमध्यें द्रव्य व गुणविकार यांतील भेदाप्रमाणें भेद असतोच? ४६ उत्तर—तसें नव्हे. कां कीं या ठिकाणीं विकार धर्म होत नाहीं. ४७ आणि ज्यांना एकदां विकार झाला त्यांना पुनः त्यांचें पूर्वस्वरूप प्राप्त होत नाहीं. ४८ अहो पण, सुवर्णालंकारांना त्यांचें पूर्व-स्वरूप (सुवर्णरूप) प्राप्त होतेंच कीं नाहीं? ४९ उत्तर—हा दृष्टान्त बरोबर नाहीं. कारण सुवर्णाचे अलंकार

झाल तरी त्यांचें मूळचें म्हणजे सुवर्णस्वरूप कधींच नष्ट होत नाहीं. अक्षरांचें तसें नाहीं. ५० जर अक्षर–शब्द हा नित्य असता तर त्याला विकार झाला नसता, पण तो अनित्य आहे म्हणून तो विकार होण्याइतका टिकूं शकत नाहीं. ५१ अहो पण, अक्षर–शब्द हा नित्य असूनहि त्यांना विकार होतो हें नाकबूल करतां येत नाहीं ? कां कीं कांहीं नित्य पदार्थ अतींद्रिय असतात व कांहींमध्यें त्यांच्या धर्मांत विकार होतो ? ५२ तसेंच अक्षर–शब्द अनित्य मानला तरी त्यांचा विकार संभवनीय आहे व त्यांचें ज्ञानहि संभवनीय आहे ? ५३ उत्तर—तसें नव्हे. आमचें म्हणणें असें कीं ज्या ठिकाणीं विकाराचा धर्म असतो तेथें नित्यत्व असत नाहीं. आणि तुमचा जो विकार म्हणून होतो तो मूळ प्रकृतीच्या नाशानंतर कांहीं वेळानें होतो. ५४ तसेंच इतर ठिकाणीं जेथें विकार होतो, तेथें त्यांचें मूळ द्रव्य निश्चित असतें. परंतु अक्षरशब्द प्रकृतीचें तसें नाहीं. ५५ अहो पण, निश्चिती नाहीं कां म्हणतां ? कारण अनिश्चिती हीच एक प्रकारची निश्चितीच आहे ? ५६ उत्तर–पण अनिश्चिती ही निश्चिती आहे असें म्हणण्यानें आमच्या आक्षेपाचा परिहार होत नाहीं, कां कीं निश्चिती व अनिश्चिती यांचा स्पष्ट शुद्ध विरोध आहे. ५७ अक्षर–शब्दांच्या गुणांत फरक होतो, किंवा तो नाहींसा होतो किंवा विभक्तीकरणामुळें लांब आंखूड होतो इत्यादिकांवरून त्यांत विकार होतो असें दिसतें. ५८ अक्षरशब्दांना प्रत्यय लागला म्हणजे त्याचें पद होतें. ५९ नामशब्दाचा खरा अर्थ काय अशी शंका घेतां येते. कारण त्यानें व्यक्ति, आकृति, जाति, इत्यादिकांचा बोध होतो. ६० कांहीं म्हणतात कीं नामानें फक्त व्यक्तिच दर्शविली जाते, कारण फक्त व्यक्ति संबंधानेंच ‘ हा ’ ‘ तो ’ तसेंच ‘ समुदाय ’ ‘ देणें ’ ‘ घेणें ’ ‘ संख्या ’ ‘ वृद्धि ’ ‘ वर्ण ’ ‘ समास ’ ‘ अनुबंध ’ इत्यादि असे शब्द उपयोगांत आणतां येतात. ६१ पण ‘नाम’ हा शब्द व्यक्ति दाखवीत नाहीं, कां कीं तशा प्रकारची व्यक्तिच निश्चित होत नाहीं. जाति लक्षांत घेतल्याशिवाय व्यक्तीचें निश्चित ज्ञान होत नाहीं. ६२ जरी एखाद्या शब्दाचा वाच्यार्थ व्यक्ति निश्चित करीत नसेल तरी तो लाक्षणिक अर्थानें व्यक्तिसंबंधांत योजतां येतो. याविषयीं अनेक उदाहरणें देतां येतात. कांहींचें म्हणणें नामशब्दानें आकृति दर्शविली जाते. कारण आकृतीवरूनच पदार्थसत्त्व ओळखलें जातें. ६४ दुसरे कित्येक म्हणतात

कीं, शब्दानें जातिच दर्शविली जाते, कारण तसें नसतें तर मातीच्या गाईला आकार व व्यक्तिता असूनहि ती मोडल्यानें गोवध झाला असें कोणी म्हणत नाहीं. ६५ याला उत्तर असें कीं, नाम–शब्दानें केवळ जातिच दर्शविली जाते असें नाहीं. कारण जाति प्रकट होण्याला तरी आकृति व व्यक्ति हीं लागतातच. ६६ म्हणून आमचें म्हणणें असें कीं, नामशब्दानें जाति, व्यक्ति व आकृति सर्वच दर्शविलीं जातात. ६७ जिला निश्चित आकार आहे व जिच्यामध्यें विशेष प्रकारचे गुण स्पष्ट दिसतात तिला व्यक्ति म्हणतात. ६८ आकृति ही जातीची एक खूण आहे. ६९ अनेक व्यक्तींसंबंधानें एकच कल्पना जिच्यामुळें उत्पन्न होते ती जाति होय.

अध्याय ३ : आन्हिक १

कोणतेंहि इंद्रिय हा आत्मा नव्हे, कां कीं एकच वस्तु एकाच वेळीं पहातां येते व तिला स्पर्श करतां येतो. २ अहो पण, इंद्रियें व त्यांचे विषय यांच्यामध्यें निश्चित संबंध असतो ? म्हणून प्रत्येक इंद्रिय आपापला वेगळा विषय ग्रहण करतें ? ३ उत्तर—पण म्हणूनच, म्हणजे तसा निश्चित संबंध आहे म्हणूनच, इंद्रियें म्हणजे आत्मा नव्हे असें आम्ही म्हणतों. ४ शरीर हाच आत्मा असता तर शरीराचें दहन झाल्याबरोबर पातकांचा नाश झाला असता. ५ (याच सूत्राचा दुसरा अर्थ–शरीर हाच आत्मा असता तर एकाचें शरीर दुसऱ्यानें जाळलें–नष्ट केलें तरी पाप लागूं नये असें होईल.) ५ अहो पण, जरी आत्मा ज्यांत आहे असें शरीर जाळलें–जळलें–तरी पाप घडणार नाहीं ? कारण तुमचा आत्मा हा नित्य आहेच ? ६ उत्तर–तसें नव्हे. तसें केल्यानें पाप घडेल याचें कारण आत्म्याच्या कार्यांचा आश्रय असें जें शरीर त्याचा वध केल्यासारखें होतें म्हणून. ७ आत्मा हा इंद्रियांहून वेगळा आहे, कारण एका डोळ्यानें पाहिलेलें तेंच दुसऱ्या डोळ्यालाहि दिसतें. ८ अहो पण, डोळे ‘ दोन ’ असें कां म्हणतां ? दोन्ही डोळे मिळून एकच इंद्रिय, पण फक्त नाकाच्या हाडामुळें त्याचे दोन विभाग आहेत असें वाटतें ? ९ उत्तर–पण तुम्ही म्हणतां तसें खरें असतें तर, म्हणजे दोन्ही डोळे मिळून एकच इंद्रिय असतें तर एक डोळा फुटल्यानें संबंध इंद्रियेंच नष्ट झालें असतें. १० अहो पण, असें कां म्हणतां ? अंशाचा नाश झाला

म्हणून तो ज्याचा अंश असा आहे अशा संबंधाचा नाश होत नाहीं ? ११ उत्तर—तुमचा हा दृष्टान्त लागू पडत नाहीं. तो तुम्हांलाच विरोधी आहे. १२ आत्मा इंद्रियांपासून वेगळा आहे. कारण एका इंद्रियाला दुसऱ्या इंद्रियव्यापारामुळें विकार होतो. १३ यावर कित्येक म्हणतील कीं, असा विकार होण्याचें कारण इंद्रियविषयसन्निकर्षाचें स्मरण रहातें म्हणून. १४ पण असें म्हटल्यानें आम्ही म्हणतों तेंच सिद्ध होतें. कारण स्मरण हा आत्म्याचाच धर्म आहे. १५ कोणी म्हणतील कीं आत्म्याची सिद्धि करण्याला लाबलेलीं कारणें हीं मनालाहि लागू पडतात, म्हणून आत्मा मनाहून वेगळा नाहीं. १६ याला उत्तर असें कीं तसें नाहीं. ज्ञानसाधन ज्याला आहे असा आत्मा आहे. म्हणून तेवढ्यामुळें केवळ शब्दच्छल करून मनाला आत्म्याची संज्ञा लावतां येत नाहीं. १७ शिवाय तुमचें म्हणणें अनुमानाला विरुद्ध आहे. १८ पूर्वानुभूत गोष्टींच्या स्मरणानें उपजलेल्या मुलाला आनंद व दुःख हीं होतात. म्हणून आत्मा आहे. १९ अहो पण, मुलांच्या या भावनांचे विकार कमळपत्राच्या उघडझापीप्रमाणें स्वाभाविक आहेत ? २० उत्तर—तसें नाहीं. निर्जीव पदार्थांतील फेरबदल हे उष्ण—शीत—पर्जन्यादि कारणांमुळें होतात. २१ गेल्या जन्मीं दूध प्यालेलें असल्यामुळेंच या जन्मीं दूध पिण्याची इच्छा मुलाला होते. २२ कोणी म्हणतात कीं, हें खरें नाहीं. ज्याप्रमाणें लोखंड लोहचुंबकाकडे ओढलें जातें त्याचप्रमाणें नवीन जन्मलेलें मूल मातृस्तनाकडे आकर्षिलें जातें. २३ त्यावर उत्तर असें कीं, हें बरोबर नाहीं. कारण दुसऱ्या कोणत्याच गोष्टीसंबंधीं अशी प्रवृत्ति दिसत नाहीं. २४ शिवाय वासनाहीन अशा स्थितींत कोणीच जन्माला येत नाहीं. २५ कोणी म्हणतात कीं आत्मा अनादि नाहीं. कारण इतर कांहीं पदार्थ जसे आपल्या गुणांबरोबरच निर्माण केले जातात त्याचप्रमाणें आत्माहि वासनेबरोबरच उत्पन्न होत असेल ? २६ परंतु तसें नाहीं. कां कीं मुलाची या जन्मींची वासना पूर्वजन्मीं अनुभविलेल्या गोष्टींच्या कल्पना मनांत उरल्यामुळें उत्पन्न होते. २७ मानव शरीर हें पार्थिव आहे. कारण अन्य भूतांच्या गुणांची त्याच्या ठिकाणीं उपलब्धि होते. २८ पृथ्वी, आप आणि तेज या तिहींचे गुण त्यांत दिसून येतात म्हणून शरीर त्रिगुणात्मक आहे असें म्हणतां येईल. २९ वरील तीन गुणांशिवाय श्वासोच्छ्वासाचा गुण शरीरांत आहे म्हणून तें चातुर्भौतिक म्हणतां येईल. ३० तसेंच वास, ओले-

पणा, पचनक्रिया, श्वासोच्छ्वास, व चलनवलनासाठीं अवकाश हेही गुण आहेत म्हणून त्याला पांचभौतिकहि म्हणतां येईल. ३१ श्रुतींतहि असेंच सांगितलें आहे. ३२ कनीनिका (डोळ्याचें) बुबुळ निर्मळ असेल तर रूपदर्शनहि होतें. तसेंच यावांचूनहि रूपदर्शन होत असतें. अशा दोन्ही रीतींनींहि रूपदर्शन होत असल्यामुळें इंद्रिय कोणतें असा संशय उत्पन्न होतो. ३३ डोळा हा मोठी व लहान दोन्ही प्रकारची वस्तु पाहूं शकतो. म्हणून डोळा हा भौतिक पदार्थ नाहीं असें कोणी (सांख्य) म्हणतात ? ३४ उत्तर—वरील गोष्ट पदार्थ व किरण यांचा विशेष प्रकारचा संनिकर्ष झाल्यामुळें घडते. ३५ अहो पण, पदार्थकिरणसंनिकर्ष हा दिसत नाहीं मग तें कारण कसें होऊं शकतें ? ३६ उत्तर—तसें नाहीं. कारण तर्कानें ज्याची सिद्धि होते त्याचें प्रत्यक्षज्ञान झालें नाहीं—तरी त्याचा अभाव सिद्ध होत नाहीं. ३७ प्रत्यक्ष ज्ञान होणें हें पदार्थ व त्याचे विशेष गुण यांवर अवलंबून असतें. ३८ रंग हा अनेक पदार्थांत स्पष्टरूपानें असतो आणि तोच त्याचा विशेष गुणहि असतो, तेव्हांच रूप प्रत्ययाला येतें. ३९ आणि इंद्रियसमूह, जो मनुष्याला अर्थसाधन होतो, त्याला कर्म हें कारण असतें. ४० डोळ्याचा किरण स्पष्ट असतो; परंतु तो दिसत नाहीं, हें खरें. पण भर दिवसां उल्कापात झाला तरी तो कोठें दिसतो ? ४१ या उदाहरणांत अर्थ नाहीं. कारण रात्रीं उल्कापात दिसतो तसा किरण दिसावा पण तोहि दिसत नाहीं ? ४२ नेत्रकिरण न दिसण्याचें कारण त्याचा अभाव हें नाहीं; तर तो अभिव्यक्त नाहीं हें आहे. कारण पदार्थ दिसतो तो बाह्यप्रकाशाच्या मदतीनें दिसतो. ४३ नेत्रकिरण न दिसण्याचें कारण बाहेरचा उजेड त्याला खाऊन टाकतो हें नाहीं; कां कीं किरण अभिव्यक्त असेल तरच हें खाऊन टाकणें शक्य होईल. ४४ शिवाय आपल्याला हें दिसतेंच कीं, रात्रीं हिंडणाफिरणाऱ्या प्राण्यांच्या डोळ्यांतून किरण निघतात तसेच मनुष्याच्याहि डोळ्यांतून निघत असले पाहिजेत. ४५ कित्येकांच्या मतें पदार्थांशीं किरणसंयोग प्रत्यक्ष न झाला तरी डोळ्याला तो दिसूं शकेल; कारण कांच, अभ्रक, स्फटिक, इत्यादि पदार्थ मध्यें आले असतां किरण पदार्थापर्यंत पोंचूं शकत नाहींत तरी पदार्थ दिसतोच ? ४६ याला उत्तर असें कीं, तसें नाहीं. कारण किरणाच्या वाटेंत कोणता पदार्थ आला यावर ते अवलंबून आहे. वाटेंत कांच असेल तर दिसेल, पण भिंत असेल तर दिसणार नाहीं.

४७ कांच इत्यादिकांनीं किरणाला खरा अडथळा होऊं शकत नाहीं. म्हणून किरणपदार्थसंनिकर्ष खरा आहे. ४८ मध्यें स्फटिक आला तरी त्या पलीकडच्या ज्वालाग्राही पदार्थाला सूर्यकिरण जाळूं शकतो. ४९ अहो पण, हें कशानें घडतें ? तर स्फटिकाला सूर्याचे गुण प्राप्त होतात म्हणून. ५० आरसा व पाणी या दोहोंचा स्वभाव प्रसाद म्हणजे स्वच्छता हा आहे. त्यांतून रूप दिसतें. त्याप्रमाणेंच स्फटिकांतून किरण पलीकडे जातो. ५१ ज्या गोष्टी प्रत्यक्ष दृष्ट किंवा अनुमित असतात त्यांना निषेध किंवा नियोग हे लावतां येत नाहींत. ५२ अनेक पदार्थ अनेक स्थानीं असतात. तसेंच एका वस्तूचे अनेक विभाग असले तर त्यामुळेंहि त्यांना वेगवेगळें स्थान प्राप्त होतें, म्हणून इंद्रियें वेगवेगळीं आहेत कीं नाहींत अशी शंका सहजच येते. ५३ म्हणून कांहीं म्हणतात कीं, इंद्रियें अनेक नाहींत; कारण प्रत्येक इंद्रिय त्वचेशीं संलग्न असतें ? ५४ उत्तर— तसें नाहीं; कां कीं निरनिराळ्या पदार्थांची एकदम उपलब्धि होत नाहीं, म्हणून त्वचेचा संबंध असला तरी सर्व इंद्रियें मिळून एकच इंद्रिय नाहीं. ५५ त्वक् हें एकच इंद्रिय नाहीं. तसें असतें तर इतर इंद्रियांचें कारणच पडलें नसतें. त्वगिंद्रिय हें विशिष्ट स्थितींतलेंच पदार्थ जाणतें. ५६ इंद्रियें पांच आहेत ? कारण इंद्रियार्थांचे पांच प्रकार आहेत. ५७ अहो पण, असें कसें म्हणतां ? इंद्रियार्थ पांचाहून अधिक आहेत, त्याअर्थीं इंद्रियें पांचाहून अधिक आहेत ? ५८ उत्तर——हा आक्षेप बरोबर नाहीं. कारण गंधादि हे कधींही गंधत्वादींना सोडून रहात नाहींत. ५९ कांहीं म्हणतात कीं इंद्रिय हें एकच आहे. कारण इंद्रियांचे विषय वेगवेगळे वाटले तरी विषयत्व या गुणाच्या दृष्टीनें ते एकच आहेत. ६० हेंहि म्हणणें बरोबर नाहीं. इंद्रियांचे बुद्धि-लक्षण, अधिष्ठान, गति, आकृति, जाति या पांचांना अनुलक्षून पांच प्रकार असतात. ६१ (बुद्धिलक्षणाला अनुलक्षून प्रकार—शब्द, स्पर्श, रूप, इ०; अधिष्ठान—उदा० चक्षुरिंद्रिय डोळ्यांच्या बुबुळांत, शब्देंद्रिय कानाच्या ठिकाणीं इ०;) इंद्रियांच्या ठिकाणीं भूतांचे विशेष गुण आढळतात, यावरून इंद्रियें हीं भूतांशीं एकरूप आहेत. ६२ गंध, रस, रूप, स्पर्श आणि शब्द यांपैकीं पहिले चार पृथ्वीचे गुण आहेत. ६३ रस, रूप, स्पर्श हे जलाचे; रूप व स्पर्श हे तेजाचे; स्पर्श हा वायूचा; आणि शब्द हा आकाशाचा गुण आहे. ६४ अहो पण, असें कसें म्हणतां ? कारण एकाच भूताच्या ठिकाणीं एका-

हून अधिक गुण आढळत नाहींत ? ६५ शिवाय भूतांपैकीं प्रत्येकाला क्रमाक्रमानें एक एक गुण असतो; म्हणून एका भूताच्या ठिकाणीं इतर गुण आढळत नाहींत ? ६६ कधीं कधीं एका भूताच्या ठिकाणीं इतर गुण आढळतात याचें कारण भूतें हीं एकमेकांत मिसळलेलीं असतात ? ६७ उत्तर—तसें नाहीं. कारण पृथ्वी आणि आप् हीं प्रत्यक्ष दिसतात, (पण तीं नेहमीं मिसळलेलीं दिसत नाहींत.) ६८ प्रत्येक भूतामध्यें कोणता तरी एक गुण उत्कर्षानें आढळतो. म्हणून इंद्रियाच्या विशिष्ट भूताचा जो गुण तो त्या इंद्रियाचा गुण असतो. ६९ त्यांची इंद्रियांत वांटणी इंद्रियांच्या सूक्ष्मत्वाच्या अनुरोधानें केली जाते. ७० इंद्रिय सगुण असेल तेव्हांच त्याला इंद्रिय म्हणतात. ७१ शिवाय स्वगतगुणाचें ज्ञान स्वत: इंद्रियांना होत नाहीं. ७२ कोणी म्हणतात कीं तसें नाहीं; कारण शब्दगुणाचें श्रोत्रेंद्रियाला ज्ञान होतें ? ७३ याला उत्तर असें कीं, शब्दगुणाची उपलब्धि होते. कारण इतर भूतांच्या गुणांहून शब्दगुण हा विलक्षण आहे. आकाशापासून होणारें जें श्रोत्रेंद्रिय त्याला इंद्रियत्व येण्यासाठीं शब्दगुणाची आवश्यकता नाहीं.

अध्याय ३ : आन्हिक २

१ बुद्धीचें कर्म आणि आकाश या दोहोंशीं साधर्म्य असल्यामुळें ती नित्य आहे कीं अनित्य आहे असा संशय येतो. २ कोणी म्हणतात कीं बुद्धि नित्य आहे. कारण तिला विषयांचें प्रत्यभिज्ञान (पुन्हां ओळख पटणें) होतें. ३ हें कारण बरोबर नाहीं. कारण त्यांत साध्य-समा हा दोष येतो. (कारण ओळख पटते ती बुद्धीला कीं आत्म्याला ?) तुम्हीं जें कारण देतां त्याला साध्या इतकीच सिद्धतेची गरज आहे. ४ ज्ञान हा बुद्धीचा गुणहि नाहीं किंवा तें बुद्धिस्वरूपहि नाहीं. कारण अनेक प्रकारचीं ज्ञानें एकाच वेळीं होऊं शकत नाहींत. ५ आणि प्रत्यभिज्ञा होत नाहीं तेव्हां बुद्धिच नष्ट झाली असें म्हणण्याचा प्रसंग प्राप्त होतो. ६ व हीं निरनिराळीं ज्ञानें एकदम होत नाहींत याचें कारण, मनाचा इंद्रियांशीं संबंध येतो तो एकदम येत नाहीं; एकामागून एक येतो. ७ मन दुसऱ्या विषयानें आकर्षिलें गेलें असेल तेव्हां प्रत्यभिज्ञान होत नाहीं. ८ सांख्यमताप्रमाणें बुद्धि ही नित्य व सर्वव्यापी असल्यामुळें ती गतिशून्य आहे; त्यामुळें भिन्न इंद्रियांशीं भिन्नवेळीं संयोग होऊन भिन्न

ज्ञान ती उत्पन्न करूं शकणार नाहीं. अणुस्वरूप मनच तें काम करूं शकेल. ९ सांख्यमताप्रमाणें बुद्धि ही एकच असली तरी गुणांनीं विकार पावून स्फटिकांतील रंगांप्रमाणें अनेक रूपें धारण करते. १० पण स्फटिकाचें उदाहरण येथें लागू नाहीं. कारण स्फटिकांत प्रतीत होणाऱ्या व्यक्ति क्षणोक्षणीं नवीन उत्पन्न होत असतात. ११ अशा बाबतींत निश्चित नियम नाहीं; म्हणून जेथें तें लागू पडेल तेथें तें घ्यावें. आपलें शरीर हें वाढतें किंवा कमी होतें; पण दगड किंवा स्फटिक वाढत किंवा कमी होत नाहींत. म्हणून वाढणाऱ्या पदार्थानें वाढलेल्या पदार्थाची जागा घेतली जाते असें होत नाहीं. १२ शिवाय वृद्धि व क्षय यांचें ज्ञान होतें. म्हणून रूपांतरांची सांधजोड नाहीं असें नाहीं. १३ कोणी म्हणतात कीं, दुधाच्या नाशाचें कारण न समजतांच दुधाचें दहीं होतें, त्याचप्रमाणें एका स्फटिकापासून दुसरा होतो असें समजावें ? १४ उत्तर—पदार्थ नाश पावण्याचें शेवटचें कारण कळण्याच्या खुणा असतात. १५ दुधाचें दहीं होतें त्या बाबतींत दुधाचा नाश होत नाहीं. फक्त त्याचा गुण बदलतो. १६ पूर्वद्रव्य नाहींसें होऊन दुसरें त्याच्या-जागीं येतें अशी जी द्रव्यांतर होतांना समजूत होते, तिचें कारण त्या द्रव्यान्तराला अनेक कारणांचा समूह असतो. १७ तात्पर्य—निश्चयानें कोणतेंच अनुमान विधान करतां येत नाहीं; कारण वस्तुनाश हा कांहीं ठिकाणीं दिसतो पण कांहीं ठिकाणीं दिसत नाहीं. १८ ज्ञान हा पदार्थांचा धर्म नाहीं, किंवा इंद्रियाचाहि नाहीं. कारण तें त्यांच्या नाशानंतरहि शिल्लक उरतें. १९ पदार्थांचें ज्ञान मनाला एकदम होत नाहीं; म्हणून ज्ञान हें मनाचा धर्म नाहीं. २० कोणी म्हणेल कीं ज्ञान हा आत्म्याचा धर्म म्हटला तरीहि असाच प्रकार घडेल ? २१ याबर उत्तर असें कीं, एकदम ज्ञान न होण्याचें कारण मनाचा अनेक पदार्थांशीं एकादम संयोगच होत नाहीं. २२ अनादि अशा आत्म्याचा जर ज्ञान हा धर्म मानला तर ‘ ज्ञानाची उत्पत्ति ’ हा शब्द बरोबर होणार नाहीं. २३ त्याचप्रमाणें ज्ञानाच्या नाशाचें कारण उपलब्ध नसल्यामुळें ज्ञान आत्म्याबरोबरच नित्य मानावें लागेल ? २४ यावर उत्तर असें कीं, बुद्धीचें अनित्यत्व मान्य केल्यास एका शब्दानें दुसऱ्यांचा नाश होतो त्याप्रमाणें एका बुद्धीनें (ज्ञानानें) दुसरीचा नाश होतो असें म्हणतां येईल ! २५ कोणी म्हणतात कीं, आत्म्याच्या ज्ञानसमवेत अशा प्रदेशाशीं

मनाचा संबंध जुळल्यानें स्मृति होते; त्यामुळें अनेक स्मृति एकदम होत नाहींत ? २६ उत्तर—तसें नाहीं. कारण मनाची वृत्ति शरीरांतल्या पुरतीच आहे. २७ आक्षेप—हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण तेंच तर सिद्ध करावयाचें आहे ? २८ उत्तर—हा आक्षेप बरोबर नाहीं. कारण स्मरण करीत असतांहि शरीराचें धारण होतेंच. (मन आत्म्याच्या भागाशीं संलग्न झालें तर हें शक्य होणार नाहीं.) २९ आक्षेप—तसें नव्हे. मनाच्या अत्यंत जलद गतीमुळें हें शक्य होतें. ३० उत्तर—तसें नव्हे; कारण स्मरणकालाला निश्चित मर्यादा नसते. ३१ आत्म्याकडून मिळालेली प्रेरणा, यदृच्छा, किंवा मनाचा जाणतेपणा यांपैकीं कोणत्याहि कारणानें मनाचा आत्म्याशीं विशिष्ट प्रकारचा संयोग होत नाहीं. ३२ कोणी म्हणतात कीं, मन दुसऱ्या विषयांत गुंग झालें असलें तरीं पायाला कांटा बोंचला म्हणजे जसें तें चटकन् तिकडे जातें, त्याचप्रमाणें हा विशेष प्रकारचा संयोग होतो. ३३ स्मरण एकदम होत नाहीं. कारण त्याचीं कारणें जीं प्रणिधान (लक्ष), इंद्रियचेतना, इत्यादि यांचें ज्ञान एकदम होत नाहीं. ३४ इच्छा व द्वेष हे ज्ञात्याचेच (आत्म्याचे) धर्म आहेत; कारण कर्मारंभ व कर्म निवृत्ति यांचीं तीं कारणें आहेत. ३५ कोणी म्हणतात, इच्छा व द्वेष हे शरीराचेच धर्म होत. कारण ते शरीरप्रवृत्ति व निवृत्ति यांवरूनच ओळखले जातात. ३६ उत्तर—तसें नाहीं; कारण आरंभ व निवृत्ति या गोष्टी कुऱ्हाड वगैरे सारख्यांतहि दिसतात. ३७ नियम व अनियम हे आत्मा व कुऱ्हाड यांतील भेद दर्शवितात. ३८ पूर्वीं सांगितलेल्या कारणांकरितां मन हे ज्ञानाचें स्थान नाहीं. कां कीं तें परतंत्र आहे, आणि दुसऱ्याच्या कर्माचें फल त्याला भोगतां येत नाहीं. ३९ म्हणून ज्ञान हें शिल्लक राहिलेला जो आत्मा त्याचा धर्म मानला पाहिजे. ४० आत्म्याचे ठिकाणीं ज्ञात्याचे धर्म आहेत, आणि त्यालाच स्मरणशक्ति आहे. ४१ स्मरणशक्ति जागृत होते ती खालील गोष्टींनीं होते. प्रणिधान (लक्ष), निबंध (संदर्भ), अभ्यास (मुद्दाम केलेली पुनरुक्ति), लिंग (खूण), लक्षण, सारखेपणा, स्वामित्व, आश्रयाश्रितभाव, आनंतर्य (एकामागून एक घडून येणें), नियोग, एककार्यत्व, साधा विरोध, अतिशयोक्ति, प्राप्ति, व्यवधान सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, भय, अर्थित्व (प्रार्थना), क्रिया, प्रेम, धर्म, अधर्म. ४२ क्षणिक अशा क्रिये-

पासून ज्ञान उत्पन्न होतें म्हणून तें विनाशि आहे. ४३ अहो पण, जर ज्ञान हें क्षणिक मानलें तर कोणत्याहि पदार्थाचें ग्रहण व्यक्तरूपानें होणार नाहीं ? जसें वीज नुसती चमकून गेली असतां रंगाचें ज्ञान निश्चित होत नाहीं तसें ? ४४ उत्तर---पण तुमच्याच युक्तिवादानें तुम्हीं जें सिद्ध ठरवूं पाहतां तेंच तुमच्या गळ्यांत येतें. ४५ जरी ज्ञान हें क्षणिक असलें तरी, दिव्यांतून निघणाऱ्या तशाच क्षणिक स्वरूपाच्या किरणांतून निश्चित ज्ञान होतेंच कीं नाहीं ? ४६ अहो पण, एकाच पदार्थांत त्याच्या स्वतःच्या धर्माप्रमाणें इतर पदार्थांचे धर्महि जर प्रतीत होऊं लागले, तर तो त्याचा धर्म असें कसें ओळखावें ? ४७ ज्ञान आणि रंगादि गुण हे सारखे नाहींत. शरीराचे रंगादि गुण हे शरीर टिकेपर्यंत शिल्लक रहातात पण ज्ञान हा शरीराचा स्वाभाविक धर्म नव्हे. ४८ अहो पण, कर्मविपाकामुळें इतर धर्म उत्पन्न होतातच ना ? ४९ उत्तर---कर्मविपाकानें निरनिराळे विरोधी धर्म उत्पन्न झाले तरी आमच्या म्हणण्याला बाध येत नाहीं. ५० अहो पण, ज्ञान हा स्वाभाविक धर्म आहे ? कारण तो सर्व शरीरभर अनुभवाला येतो ? ५१ उत्तर--- तसें नाहीं. कारण नखें--केश वगैरेंच्या ठिकाणीं ज्ञान नसतें. ५२ अहो पण, शरीराची मर्यादा त्वचेपर्यंतच असल्यामुळें तिच्या पलीकडचें ज्ञान केश व नखें यांना नसतें ? ५३ उत्तर---ज्ञान हा शरीराचा धर्म नाहीं; कारण शरीराचे जे इतर सुप्रसिद्ध धर्म आहेत तसा हा नाहीं. ५४ अहो पण, रंग वगैरे गुणांमध्यें परस्पर-वैधर्म्य असतें ? ५५ उत्तर---पण रंग वगैरे गुणांचें इंद्रियांनीं ज्ञान होतें. ५६ मनाला एकदम अनेक प्रकारचें ज्ञान होत नाहीं. म्हणून तें एकच आहे. ५७ अहो पण, अनेक क्रियांचें ज्ञान एकदम होऊं शकतें ? ५८ उत्तर--- पण त्याचें कारण, फिरत्या कोलिताप्रमाणें मन निरनिराळ्या इंद्रियांशीं इतक्या जलद संबंध जोडूं शकतें कीं, ती क्रिया एकच भासावी. ५९ आणि याच कारणाकरितां मन हें अणुहि ठरतें. ६० शरीर हें पूर्वजन्मींच्या कर्माचें फळ आहे. ६१ अहो पण, शरीर हें मूर्ति दगड यांप्रमाणें भौतिकच नाहीं काय ? ६२ उत्तर--- तसें नाहीं. कारण येथें साध्यसमा हा दोष होतो. ६३ अहो पण, माता व पिता हीं त्या शरीराचीं कारणें नव्हेत काय ? ६४ तसेंच आहार हेंहि शरीराचें कारणच आहे ? ६५ उत्तर--मातापित्यांचा संगम झाला तरी कर्मविपाक तसा नसेल तर शरीरोत्पत्ति होणार नाहीं. ६६ पण

शरीरोत्पत्तिच काय, शरीर व आत्मा यांचा संयोग होणें हें देखील कर्मावर अवलंबून आहे. ६७ हेंच उत्तर वैचित्र्यावरहि समजावें. ६८ जर शरीर व आत्मा यांचा संयोग फक्त अदृष्टामुळें होत असेल तर अपवर्गानंतरहि तोच प्रसंग येऊं शकेल ! ६९ आणि मनाच्या कर्माच्या फलामुळें संयोग होत असेल तर तो केव्हांच थांबणार नाहीं. ७० आत्म्याच्या प्रयाणाला कारण न दाखवितां आलें तर शरीर हें नित्य मानावें लागेल. ७१ अहो पण, अणूचा काळेपणा हा जसा असूनहि अग्नीनें नाहींसा होतो त्याप्रमाणें मोक्षस्थितींत शरीर एकदां नाहींसें झालें म्हणजे तें कायमचेंच नाहींसें होईल ? ७२ उत्तर—तसें नाहीं. कारण मग जी गोष्ट सिद्ध केली नाहीं ती कबूल करावी लागेल.

अध्याय ४ : आह्निक १

१ प्रवृत्ति ही वर सांगितल्याप्रमाणें समजावी. २ दोषस्वरूपहि पूर्वी सांगितलेंच आहे. ३ त्यांच्या तीन राशि किंवा वर्ग आहेत—(१) राग किंवा प्रेम (२) द्वेष (३) मोह ४ अहो पण, ते सर्व प्रकार नसून एकाचींच तीन विरोधी रूपें आहेत ? ५ उत्तर—नाहीं. हें कारण चुकीचें आहे. ६ या दोषांपैकीं मोह (अज्ञान) हा सर्वांत वाईट. कारण ज्याला मोह होत नाहीं त्याला इतर दोन दोष जडत नाहींत. ७ अहो पण, मोह व इतर दोष यांच्यामध्यें फरक आहे ? कारण एक कारण व दुसरें कार्य असा त्यांचा संबंध येतो ? ८ उत्तर— त्यांचा कार्यकारण संबंध नाहीं. कारण दोषांतील एक प्रकारच म्हणून मोह सांगितला आहे. ९ तसेंच पदार्थ सजातीय असून शिवाय त्यांच्यामध्यें कार्यकारणसंबंध असला तरी कोठें बिघडतें ? १० आत्म्याचें नित्यत्व मानलें तरच पुनर्जन्म मानतां येतो. व्यक्त पदार्थापासून व्यक्त पदार्थ कसा उत्पन्न होतो याविषयीं प्रत्यक्ष प्रमाण मिळतें. १२ अहो पण, तसें म्हणाल तर एका घटापासून दुसऱ्या घटाची उत्पत्ति होते काय ? १३ उत्तर—नसेल, पण घट ज्यापासून होतो तो पदार्थ तरी व्यक्तच आहे. १४ अहो पण, अभावापासून भाव होऊं शकेल ? कारण पूर्वनाशाशिवाय तदुत्तर प्रादुर्भाव होत नाहीं ? १५ उत्तर—तुमचें बोलणें परसस्परविसंगत आहे. १६ अहो पण, विसंगत कसें ? कारक शब्द अतीत व अनागत यांना लक्षणार्थानें लावला जातो ? १७ उत्तर—असें नाहीं. कां कीं पदार्थ

खरोखर नष्ट असेल तर त्यापासून उत्पत्तिच होणार नाहीं. १८ नाश हा शब्द विशिष्ट क्रमदर्शक आहे म्हटलें तर हरकत किंवा आक्षेप येऊं शकत नाहीं. १९ कित्येक म्हणतात, ईश्वर हाच कर्मफलाचें एकटें कारण आहे. कारण मनुष्यानें कर्म करून सुद्धां कित्येक ठिकाणीं त्याचें फल मिळत नाहीं असें दिसून येतें. २० यावर दुसरे उत्तर देतात कीं असें नाहीं; कारण कर्म नसेल तर फलनिष्पत्तिहि नसते. २१ कांहीं कर्मफलें ईश्वर देतो; म्हणून असें म्हणतां येतें कीं, मनुष्यकृत कर्म हेंच फलाचें कारण होऊं शकत नाहीं. २२ कंटकादि दुःखद पदार्थ पाहून (चांगल्याबरोबर वाईटहि आहे हें वैचित्र्य लक्षांत घेऊन) कांहीं म्हणतात कीं, पदार्थ उत्पन्न झाले ते कोणीहि उत्पन्न केले नाहींत; आपोआप झाले. २३ पण तसें म्हणतां येत नाहीं ? कारण अनिमित्त हेंच कित्येकांच्या मतें उत्पत्तीचें कारण आहे. २४ वरील म्हणणें प्रतिषेधकारक नाहीं. कां कीं, निमित्त व अनिमित्त यांच्यामध्यें अर्थांतर म्हणजे भेदभाव आहे. २५ कोणी म्हणतो कीं सर्वच नाशिवंत ? अनित्य आहे ? कारण उत्पत्ति व नाश हे सर्वांचेच धर्म आहेत ? २६ उ०—नाहीं. कां कीं अनित्यता ही तरी नित्य आहे कीं नाहीं ? २७ कित्येक अनित्यत्व हें नित्यस्वरूप नाहीं असें म्हणतात. याला ते दृष्टांत देतात कीं जळण संपलें म्हणजे अग्नि नाहींसा होतो. म्हणून अनित्यत्व हें नित्य नाहीं. २८ ठराविक कारणांमुळें ठराविक प्रकारचें ज्ञान होतें; यामुळें नित्यत्व नाकबूल करतां येत नाहीं. २९ कोणी म्हणतात कीं, पंचभूतें नित्य असल्यामुळें सर्वच नित्य आहे. ३० तसें नाहीं; कारण उत्पत्ति व विनाश यांचीं कारणें आपल्याला समजतात. ३० आक्षेप—हें उत्तर बरोबर नाहीं; कारण भूतांपासून उत्पन्न होणाऱ्या पदार्थांत भूतांचीं लक्षणें असलीं पाहिजेत ? आणि भूतें तर नित्य आहेत ? ३२ उत्तर—तसें नाहीं; कारण उत्पत्ति आणि तिचें कारण हीं आपल्याला दिसतात. म्हणून भौतिक पदार्थ अनित्य आहेत. ३३ शिवाय सर्व वस्तु जर नित्य असतील तर व्यवस्थेची उपपत्ति लागणार नाहीं. ३४ कोणी म्हणतात कीं, सर्व वस्तु पृथकांचा समूह असाच आहेत; कारण भिन्न वस्तूंचीं लक्षणें पृथक् असतात ? ३५ तसें नाहीं. कारण अनेक लक्षणांनींसुद्धां एकच वस्तु बनलेली असते. ३६ शिवाय लक्षणें हीं कोणाचीं तरी असलींच पाहिजेत; म्हणून आमच्या म्हणण्याचा प्रतिषेध होत नाहीं. ३७

अहो पण, एक वस्तु ही दुसरीचा अभाव असते; याप्रमाणें प्रत्येक वस्तूचें अभावरूप वर्णन करतां येतें. म्हणून सर्वच अभाव आहे ? ३८ उत्तर–तसें नाहीं. कारण दुसऱ्या संबंधानें अभाव असला तरी वस्तुस्वभाव सिद्ध असतात. म्हणजे स्वतःसंबंधानें वस्तूचा भाव असतो. ३९ आक्षेप–स्वभावसिद्धि मान्य करतां येत नाहीं. कारण भावाला दुसऱ्या वस्तूची अपेक्षा असते ? ४० उत्तर–परस्परविरुद्ध असल्यामुळें हें म्हणणें अयुक्त आहे. ४१ कारण न देतां, किंवा देऊन सुद्धां, सत्तत्व किती संख्यांनीं दाखवितां येईल तें सांगतां येत नाहीं. ४२ कोणी म्हणतात कीं, तसें नाहीं. कां कीं कारण हें सुद्धां त्या एकत्वरूप सत्तत्त्वाचाच एक अवयव आहे ? ४३ उत्तर–सत्तत्त्व निरवयव असल्यामुळें त्यांतील कारणरूप असा एक वेगळा अवयव मानतां येत नाहीं. ४४ लगेच किंवा उशीरां उत्पन्न होणाऱ्या फलासंबंधीं संशय आहे. ४५ कोणी म्हणतात कीं, कारण नाहींसें झाल्यामुळें कालांतरानें फलनिष्पत्ति होणें शक्य नाहीं ? ४६ उत्तर–कालांतरानें उत्पन्न होणारें फल हें वृक्षावर पुढें उत्पन्न होणाऱ्या फलासारखें आहे. ४७ कोणी म्हणतात कीं, अस्तित्व आणि नास्तित्व यांचा विरोध असल्यामुळें उत्पत्तीपूर्वीं फलासंबंधी तें आहे, नाहीं, किंवा आहे नाहीं, असें कांहींच म्हणतां येणार नाहीं ? ४८ उत्तर–उत्पत्ति आणि नाश हीं आपल्याला दिसतात. यावरून उत्पत्तीपूर्वीं फल नसतें असें म्हणतां येतें. ४९ पण उत्पत्तीपूर्वीं तें नसलें तरी बुद्धीनें सिद्ध असतें. ५० कोणी म्हणतात कीं, वृक्षफळाचा दृष्टांत गैरलागू आहे. कारण आपल्या फलाला वृक्षाप्रमाणें निकट आश्रय नाहीं. कारण कर्म एकीकडे आणि फल एकीकडे असा स्थानभेद होतो ? ५१ उत्तर–हा आक्षेप बरोबर नाहीं; कारण आत्मा हा सुखाचा आश्रय आहे. ५२ आक्षेप–तसें नाहीं. कारण श्रुतींत सांगितलेल्या पुत्र, पशु, स्त्री, सेवक, सोनें, अन्न इत्यादि फलांचा आश्रय आत्मा हा होऊं शकत नाहीं ? ५३ उत्तर–खरें फल सुख हेंच आहे. वर सांगितलेल्या गोष्टींना फल म्हणतात. कारण सुख हें फल त्या गोष्टी उत्पन्न करतात. ५४ निरनिराळ्या दुःखांशीं त्याचा संबंध असल्यामुळें जन्म हें दुःख आहे. ५५ आक्षेप–तसें नाहीं. कारण मधून मधून सुखहि मिळतें ? ५६ उत्तर–हा आक्षेप बरोबर नाहीं. कारण तें सुख भोगीत असतांहि दुसऱ्या सुखाची

काळजी (पर्येषणा) चालूच राहिल्यामुळें दुःखाची निवृत्ति नसते. ५७ शिवाय सुख असें जें भासतें तें दुःखाचाच एक प्रकार आहे. ५८ कोणी म्हणतात कीं, ऋण, क्लेश आणि प्रवृत्ति यांचें चक्र सारखें चालू असल्यामुळें अपवर्ग अशक्य आहे ? ५९ वेदानें सांगितलेला ऋण हा शब्द प्रधान अर्थानें लावतां येत नाहीं. म्हणून तो लक्षणेनें लावावा. ६० यज्ञादिकांचें आत्म्याच्याच ठिकाणीं समारोपण (सोंपविणें) केलेलें असल्यामुळें आमच्या म्हणण्याला विरोध येत नाहीं. ६१ मरणाच्या वेळीं यज्ञाचीं उपकरणें गोळा करावीं हा विधि निष्काम माणसाला लागू नसल्यामुळें त्याच्या बाबतींत फलाचा अभावच असतो. ६२ अपवर्ग म्हणजे स्वप्नरहित अशा गाढ झोंपेप्रमाणें क्लेशरहित स्थिति. ६३ ज्याचे क्लेश नष्ट झाले आहेत त्याची प्रवृत्ति बंधनकारक होत नाहीं. ६४ कोणी म्हणतात कीं, हें शक्य नाहीं; कां कीं क्लेश सतत चालू रहाणार. कारण ते स्वाभाविक आहेत. ६५ कोणी म्हणतात, उत्पत्तीपूर्वीच्या अभावाच्या अनित्यत्वाप्रमाणें स्वाभाविकाच्या ठिकाणीं सुद्धां अनित्यत्व असतें. ६६ किंवा अणूच्या काळेपणाप्रमाणें ते अनित्य असतात. ६७ आमचें म्हणणें असे कीं असें कांहीं एक मानण्याचें कारण नाहीं. कारण राग इत्यादिकांचें संकल्प हेंच कारण असतें.

अध्याय ४ : आह्निक २.

१ दोषांचीं कारणें कळलीं म्हणजे त्यांपासून अहंकार नाहींसा होतो. २ रूपादि विषयांपासून फलाची अपेक्षा केली म्हणजे ते दोषांना कारण होतात. ३ अवयवीची संपूर्णत्वाच्या नात्यानें आसक्ति धरली म्हणजे त्यापासून दोष उत्पन्न होतात. ४ विद्या आणि अविद्या असें द्वंद्व असल्यामुळें संशय उत्पन्न होतो. ५ अवयवी हा पूर्वींच कारण दाखवून सिद्ध केला आहे म्हणून त्याच्या अस्तित्वाविषयीं संशय नाहीं. ६ अहो पण, अवयवी पदार्थाला रहाण्याला अवयवाहून भिन्न असें ठिकाण नाहीं ? म्हणून तो नाहीं याविषयीं संशय नाहीं ? ७ तसेंच अवयवी असा पदार्थ नाहीं. कारण अवयवीवर अवयव हा पूर्णपणें किंवा अंशतःहि राहूं शकत नाहीं ? ८ तसेंच अवयवी हा अवयवामध्येंहि असत नाहीं ? ९ म्हणून आधाराच्या अभावीं अवयवी असूं शकत नाहीं ? १० आणि

अवयव हे अवययी नाहींत ? ११ उत्तर—तसें नाहीं. भेद शब्दाचा प्रयोग वस्तुतः एकरूप असलेल्या पदार्थासंबंधानें योग्य नाहीं, म्हणून प्रश्नच उद्भवत नाहीं. १२ तसेंच एक अवयव हा दुसऱ्या अवयवाला आधार होऊं शकत नाहीं, व झाला तरी तो सर्व अवयवीला आधार कसा होऊं शकेल ? १३ मंद दृष्टीच्या मनुष्याला केश हे सुटे दिसत नाहींत, पण त्यांचा झुबका दिसूं शकतो. त्याच दृष्टांतानें अवयवीचें ज्ञान होऊं शकतें. १४ इंद्रियाचा जो विषय नसतो त्यासंबंधानें इंद्रियाची प्रवृत्ति होत नाहीं; कारण इंद्रियाचा तीक्ष्णपणा किंवा मांद्य हीं त्या इंद्रियाच्या खास विषयापुरतींच असतात. त्या पदार्थापलीकडे तें इंद्रिय जाऊं शकत नाहीं. १५ अहो पण, असें असेल तर अवयवी व अवयव हे प्रलयापर्यंत शिल्लकच रहातील ? १६ उत्तर—तसें नाहीं. कारण मुळीं प्रलयच नाहीं; कां कीं अणु हे नित्य सद्भावरूपच आहेत. १७ अणु म्हणजे तो कीं ज्याचे तुकडे होत नाहींत. १८ कोणी म्हणतात कीं, अशी गोष्टच होणार नाहीं. कारण अणु झाला तरी तो आकाशामुळें विभागरूपच आहे ? १९ तसें न मानलें तर आकाश हें सर्वव्यापी कसें ठरेल ? २० कार्यरूप द्रव्याच्या ठिकाणीं आंत व बाहेर हे शब्द लागू पडतात; परंतु अकार्य (नित्य) द्रव्याला दुसरें कारण नसल्यामुळें त्यासंबंधीं हे शब्द लागू पडत नाहींत. २१ आकाश हें सर्वगत आहे. कारण शब्दाचा सर्व ठिकाणीं संयोग होतो. २२ आकाशाचे तीन धर्म आहेत. (१) आकाश हें दाबून घट्ट होत नाहीं. (२) इतर पदार्थांना तें प्रतिबंध करीत नाहीं. आणि (३) बिभु आहे. २३ अहो पण, अणूला जर आकार आहे तर अवयव असणारच ? २४ तसेंच दुसऱ्या अणूशीं संयोग होतो म्हणून तो विभाज्य असला पाहीजे ? २५ उ०—तसें नाहीं. कां कीं अणु हा विभाज्य मानाल तर फिरून त्याच्या भागांचा विभाग करण्याचा प्रसंग येऊन अनवस्था होईल. २६ कित्येक म्हणतात कीं, पदार्थांना विचाराव्यतिरिक्त सत्यत्व नाहीं ? जसें वस्त्राला त्यांतील तंतुव्यतिरिक्त अस्तित्व नसतें ? २७ उत्तर—हें म्हणणें तुम्हांलाच बाधक आहे. २८ आश्रय व आश्रयी यांचें स्वतंत्र ज्ञान नसतें. २९ कोणत्याहि पदार्थाची सिद्धि प्रमाणानें होते. ३० वस्तु सत्य नाहीं ही गोष्ट प्रमाणानें सिद्ध करतां येत नाहीं, व प्रमाण नाहीं म्हणून असिद्ध मानतां येत नाहीं. ३१ कोणी म्हणतात कीं, प्रमाण व प्रमेय यांची कल्पना ही

स्वप्नांत पाहिलेल्या पदार्थांच्या कल्पनेप्रमाणें आहे ? ३२ गंधर्वनगर व मृगजळ हीं तशींच असतात ? ३३ उत्तर—तुम्ही म्हणतां हें सिद्ध करतां येणार नाहीं. तसें मानण्याला कारण दाखवितां येणार नाहीं. ३४ कां कीं स्वप्नविषय हे स्मृतिविषय किंवा संकल्पविषय यांसारखे असतात. ३५ तत्त्वज्ञानानें मिथ्याज्ञानाचा नाश होतो; जसा जागृतीनें स्वप्नदर्शनाचा होतो तसा. ३६ अशा रीतीनें त्याच्या मुळाशीं असलेलें सत्यपदार्थरूप कारण असतें हें समजल्यामुळें मिथ्याज्ञान नाकबूल करतां येत नाहीं. ३७ मिथ्याज्ञान हें दोन प्रकारचें असतें; कारण तत्त्व (उपमेय) आणि प्रधान (उपमान) हा भेद त्याच्या मुळाशीं असतो. ३८ तें (सत्यज्ञान) विशेष प्रकारच्या समाधीचा अभ्यास केल्यानें प्राप्त होतें. ३९ कोणी म्हणतात कीं, समाधीला विशेष गोष्टींचें प्राबल्य लागतें म्हणून ती शक्य नाहीं. ४० तसेंच क्षुधा वगैरे देहधर्मामुळेंहि ती शक्य नाहीं ? ४१ उत्तर—तसें नाहीं. कां कीं समाधीची उत्पत्ति ही केवळ अदृष्टफलानुबन्धीच असते. ४२ अहो पण, समाधीचा अभ्यास अरण्य, गुहा, ओसाड वाळवंटें यांत करावा असें सांगितलें आहे तें कां ? ४३ अपवर्गामध्यें सुद्धां हाच प्रसंग येऊं शकेल ? ४४ उत्तर-तसें नाहीं. बाह्य पदार्थांच्या ज्ञानापासून शरीर असेल तरच त्रास होईल. ४५ पण अपवर्गांत तें नसतें. ४६ म्हणून यमनियम इत्यादिकांनीं, आत्मसंस्कार आणि योगशास्त्रांत सांगितलेल्या बिधि आदिक उपयांनीं, आत्म्याची शुद्धि करावी लागते. ४७ मोक्ष मिळावयाचा तर सत्यज्ञान मिळविणें, त्याचा अभ्यास करणें, आणि तज्ज्ञ व ज्ञाते यांच्याशीं संवाद, हीं करावीं. ४८ तसेंच शिष्य, गुरु, सहाध्यायी आणि मुमुक्षु—म्हणजे जे लोक कोणाचा हेवादावा न करणारे—यांच्याशीं बसून चर्चा करावी. ४९ सत्यज्ञान मनांत प्रकट होण्याकरितां जरूर तर आपला आपल्याशींहि पूर्वपक्ष-उत्तरपक्ष करावा. ५० तसेंच तत्त्वाध्यवसाय संभाळतां यावा म्हणून जल्पवितंडादींचाहि उपयोग करावा. कारण कांटेरी कुंपण घातल्यानेंच बीजांकुरांचें रक्षण होतें. ५१ तसेंच सत्यज्ञान प्रतिपादावयाचें असेल, आणि जल्पवितंडादि प्रकारांनीं अधिक्षेप करणारांचा मोड करावयाचा असेल, तर आपणहि त्या प्रकारांचा उपयोग करावा.

अध्याय ५ : आह्निक १ व २.

यांतील सूत्रांचें भाषांतर करून दिलें नाहीं. कारण त्यांत केवळ तर्कवादाची चर्चा आहे. न्यायदर्शनांत प्रथम अशी भूमिका स्वीकारली आहे कीं, सत्यज्ञान होण्यानें मोक्ष मिळतो. पण सत्यज्ञान होण्याला ते तें विद्यमान पदार्थ, त्यांचे परस्परसंबंध, व त्या संबंधावरून आणि आप्तवचनांवरून होणाऱ्या ज्ञानाचा उपयोग करावा लागतो. म्हणून न्यायसूत्रांच्या पहिल्या चार अध्यायांत या सर्व गोष्टींचे सूक्ष्मरूपानें सिद्धान्त मांडले आहेत. पैकीं शब्दप्रमाणांचा विचार फार थोडक्यांत होऊं शकतो. तसाच उपमानाचाहि. याहून अधिक विचार प्रत्यक्ष प्रमाणाचा करावा लागतो व तसा तो न्यायसूत्रांत केला आहे. तथापि अनुमानप्रमाण हें जसें सर्वांत अधिक उपयुक्त तशाच त्यांत गफलतीहि फार. यामुळें तर्कवाद हा न्यायसूत्रकारांना अगदीं स्वतंत्र असा विषय मानून, त्याची अनेक अंगांनीं साधकबाधक चर्चा त्यांना करावी लागली आहे.

सरळ सिद्धान्त मांडून अनुमान करणें ही गोष्ट सोपी दिसते. त्या अनुमानाच्या तीन किंवा पांच पायऱ्या नियमाप्रमाणें मांडल्या म्हणजे झालें असें सकृद्दर्शनीं वाटतें. परंतु या अनुमानसिद्धींत पदोपदीं आपत्ति लपून बसलेल्या असतात. कारण त्यांत प्रथम कांहीं गोष्टी स्वीकृत अशा मानाव्या लागतात. पण त्या चुकीच्या असूं शकतात. पण त्याहि एकवेळ आहेत तशा घेऊन चाललें तरी, त्यांच्यावरून योग्य कारण म्हणजे हेतु लावून सिद्धांत मांडणें ही फार भानगडीची गोष्ट ठरते. कारण बुद्धीचे जितके दोष, तसेंच भावनेचे जितके दोष, तितके सर्व बुद्धीला घोंटाळ्यांत पाडून इष्ट असा सिद्धान्त सजविण्याकरितां वाटेल ते भलते हेतु सुचवितात. पण ही देखील आत्मसापेक्ष गोष्ट झाली. म्हणजे आपण आपल्या हातानेंच जे दोष करूं ते हे झाले. परंतु सत्यज्ञान हें प्रायः आपणच मनन करून किंवा मननानें आपल्याशींच आपण चर्चा करून होत नाहीं. त्याला नेहमीं दुसऱ्या बुद्धीच्या कसोटीची गरज असते. आणि सुवर्ण झालें तरी तें कसोटीच्या दगडावर घासलें म्हणजे मग, दुसऱ्या ठिकाणीं उमटणाऱ्या प्रत्यंतरानें, सुवर्णगुणाविषयीं आपलें ज्ञान खरें असा आपला निश्चय होतो. त्याप्रमाणेंच मुद्दाम आपलें तात्त्विक ज्ञान दुसऱ्या कोणाशीं तरी चर्चा केल्यानें निश्चित होण्याला सहजच मदत होते. ही गोष्ट ओळखून न्यायशास्त्रकारानें त्याविषयीं मुद्दाम एका सूत्रांत शिफारसच केली

आहे. पण अनसूय असे विवादि भेटणें ही गोष्ट वाटते तितकी सोपी नाहीं. कारण ज्ञान हें जसें पवित्र आहे, तसेंच तें अभिमान व अहंकार उत्पन्न करणारेंहि आहे. यामुळेंच जगांत सिद्धांतांची गर्दी, किंबहुना अरण्य माजलेलें आढळतें. आपल्यापुरतें आपल्याला ज्ञान झालें व तें सत्यज्ञान आहे अशीहि खात्री झाली तरी मनुष्याला सहसा समाधान वाटत नाहीं. तें ज्ञान विजिगीषु बनतें. त्यानें दुसऱ्यावर आक्रमण करून पराक्रम गाजवावा, त्याच्या सत्यत्वाविषयीं व गुणाविषयीं इतरांकडून मान्यता मिळवावी, अशी आकांक्षा उत्पन्न होते. आणि सूक्ष्म रीतीनें पाहिलें तर ही मान्यता स्नेहभावानें, मित्रभावानें, दिली तरीहि ती बरोबरीच्या नात्यानें दिलेली म्हणून पुरेशी वाटत नाहीं. तर प्रतिपक्षानें आपण हतबुद्ध झालों अशा कबुलीनें ती मान्यता दिली तरच अहंकारबुद्धीला खरा संतोष होतो. जगांत दिग्विजय करण्यास निघणारे राजे व अजिंक्यपत्रें मिळविण्यासाठीं बाहेर पडणारे पंडित यांच्या मनोरचनेचा प्रकार एकच असतो. तात्पर्य, केवळ सत्यज्ञानप्राप्तीच्या इच्छेपेक्षां, सत्य असो वा असत्य असो, स्वतःचें ज्ञान विजयी करण्याची बुद्धि हीच सर्व घोंटाळा करिते. मोक्षसाधन म्हणून सांगितलेल्या सत्यज्ञानाला अशा रीतीनें अडथळे येत असल्यामुळें तर्कवादाला सहजच अतिशय महत्त्व येतें. दृष्टांत किंवा उपमान हें आपल्याच मनाला पाहून पटणारें असल्यामुळें त्याविषयीं वाद होत नाहीं. प्रत्यक्ष प्रमाणांतहि वादाला फारशी जागा नाहीं. भ्रम असेल तर तो आपला आपल्याला समजतो किंवा दुसऱ्या कोणीं दाखवून दिला तर सहज पटतो. शब्दप्रमाणांत तर आप्तपणाची भावनाच असते. यामुळें तेथेंहि वादाला स्थान नाहीं. पण अनुमान व विशेषतः तर्क यांतच वादाला खरी व पुष्कळ जागा असल्यामुळें, नैयायिकांनीं आपल्या कुशाग्र बुद्धीनें त्या वादांतून शीरसलामत बाहेर कसें पडावें, दुसऱ्याची चूक कशी दाखवावी, याविषयीं भरपूर विवेचन केलें आहे. पण शुद्ध तर्क हा ज्ञानप्रामाण्य विषयांतील एक पोटविषय असल्यामुळें एकंदर तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें त्याचें महत्त्व मर्यादित ठरतें. आणि प्रस्तुत पुस्तक आम्हीं, भारतीय शास्त्रदर्शनांतील केवळ तत्त्वज्ञानापुरती माहिती देण्याच्या दृष्टीनें लिहिलें असल्यामुळें न्यायसूत्रांतील या तर्कवादाच्या, म्हणजे हेत्वाभास व छलवितंडादि प्रकार, या विषयांच्या सूत्रांचें भाषांतर दिलें नाहीं.

गौतमन्याय सूत्रांवरील

वात्स्यायन टीकेचा सारांश

विषय १, प्रयोजनसंबंध—प्रवृत्तीचें सफलत्व हें अर्थ आणि प्रमाण यांचा संबंध सिद्ध होण्यावर अवलंबून असतें. प्रमाणानें अर्थज्ञान झालें म्हणजे तो प्राप्त करणें किंवा त्याचा त्याग करणें ही प्रवृत्ति होते. प्रमाता, प्रमाण, प्रमेय आणि प्रमिती या चारींना मिळून अर्थतत्त्व म्हणतात. तत्त्व म्हणजे सत्य पदार्थ. न्यायसूत्रांत सोळा वर्गांत मिळून सर्व पदार्थ-विवेचन आहे. प्रमाणप्रमेयांशिवाय संशयाविषयीं न्यायशास्त्रांत स्वतंत्र विवेचन आहे. शास्त्रें (किंवा विद्या) या चार प्रकारच्या (१) वार्ता म्हणजे संसारोपयोगी धंदे किंवा व्यापार यांसंबंधाचें शास्त्र. (२) दंडनीति, यांत राजकारण, अपराध व त्यासाठीं शिक्षा, काम व पुरुषार्थ यांची सफलता, निग्रह, इच्छा, विकार इत्यादिकांचें विवेचन. (३) त्रयी म्हणजे ऋक् यजुः साम हे तीन वेद. (४) आन्वीक्षिकी हें ज्ञानप्रामाण्यशास्त्र. त्याच्या योगानें बंधमोक्षादि गोष्टींचें ज्ञान होतें. आन्वीक्षिकी म्हणजे न्यायविद्या. उपनिषदादि ग्रंथांत ज्ञान सांगितलें आहे. पण ज्ञानाच्या संशयाचीं कारणें व संशयनिराकरणाचे मार्ग इत्यादि सांगितलेले नाहींत. ज्ञानासंबंधानें खालील क्रम अनुभवाला येतो. प्रथम इंद्रियगम्य ज्ञान, नंतर संशय, नंतर विकल्प व पक्षोपपक्ष, नंतर तर्क-प्रक्रिया, नंतर सत्यनिर्णय. प्रयोजन हें क्रियाप्रवर्तक असतें, तें सर्व प्राणि-मात्र, सर्व क्रिया, आणि सर्व ज्ञानविषयक शास्त्रें यांच्या मुळाशीं असतें व त्याच्या सिद्धीसाठीं न्यायशास्त्र प्रवृत्त होतें. ही सिद्धि सिद्धांताच्या द्वारें होते. हा सिद्धांत प्रत्यक्षादि प्रमाणांनीं सिद्ध होतो. प्रत्यक्ष आणि शाब्द यांचा आधार घेऊन केलेलें अनुमान याला अन्वीक्षा म्हणतात, व या अन्वीक्षेचा उपयोग करणारें शास्त्र ती आन्वीक्षिकी किंवा न्यायविद्या. अविद्या म्हणजे जें अनुमान प्रत्यक्ष व शब्दप्रमाण यांनीं बाधित होतें तें. वादजल्पादि हे अयोग्य वादविवादाचे प्रकार होत. त्यांत सिद्धांताचें प्रतिपादन असेल तर त्यांना वादजल्प हीं नांवें देत नाहींत पण त्यांत त्यांचा स्वतःचा कांहीं सिद्धांत नसला म्हणजे ते वादप्रकार निरर्थक म्हणून त्याज्य. दृष्टांत हें महत्त्वाचें प्रमाण होय. सामान्य लोक व तज्ज्ञ दोहोंनाहि त्याचा उपयोग होतो.

अनुमान व शब्द या दोन्ही प्रमाणांना दृष्टांत हा अवश्य आधार असतो. दृष्टांताशिवाय अनुमान किंवा शब्दप्रमाण यांची सिद्धि होत नाहीं. अमुक एक प्रकारची गोष्ट अशी आहे अशा प्रकारचें जें पदार्थज्ञान त्याला सिद्धान्त म्हणतात. स्वतःसिद्धांत हें एक प्रमेयच आहे. प्रमाणें हीं तदुपकारक होत. सिद्धांतांत वैचित्र्य असेल तरच वाद-जल्प-वितंडादिकांना अवसर मिळतो. सिद्धांत सिद्ध करण्याची क्रिया पांच अवयवांनीं युक्त असते. (१) प्रतिज्ञा, (२) हेतु, (३) उदाहरण, (४) उपनयन, (५) निगमन. तर्क (Hypothesis) याचा समावेश वरील चार प्रमाणांत होत नाहीं, किंवा तें स्वतंत्र प्रमाणहि नाहीं. तर्क हा प्रमाणांना आनुषंगिक आहे, व तत्त्वज्ञानाला उपयोगी आहे. विचाराचे अनेक विकल्प उत्पन्न झाले म्हणजे तत्त्वज्ञानविषयाचें विवरण विशदीकरण करून तर्क हा प्रमाणांना सहाय्य करतो. म्हणजे अनेक विकल्पांपैकीं अमुक एक सत्य सिद्धांत असें तर्क सुचवितो व मग तो प्रमाणांनीं सिद्ध होतो. निर्णय म्हणजेच सत्यज्ञान. तें तत्त्वज्ञान. तें प्रमाणांनीं सिद्ध होतें, व तें सिद्ध झालें म्हणजे वाद संपतो. तर्क आणि निर्णय यांच्याच सहाय्यावर सर्व व्यवहार अवलंबून असतो. वाद हा तत्त्वसिद्धीला किंवा सत्यज्ञानाला उपकारक होतो; कारण वाद म्हणजे अनेक तर्कांचा समुद्भव व त्यांतून कोणता तरी एक तर्क खरा अशी निश्चिती. वर सांगितलेल्या चार शास्त्रांतील तत्त्वज्ञान-सिद्धि ही आन्वीक्षिकीच्या सहाय्यानें होते, व या अन्वीक्षेचे विषय त्या त्या शास्त्राच्या अनुसंधानानें घ्यावयाचे असतात. अध्यात्मशास्त्रांतील तत्त्वज्ञान म्हणजे मोक्षज्ञान व त्यालाहि अन्वीक्षा उपयोगी आहे. कारण आत्मपदार्थापासून मोक्षपदार्थाच्या ज्ञानापर्यंत पदोपदीं संशयांनीं मिथ्याज्ञान पुढें येत असतें, व त्याचें निराकरण व्हावें लागतें. मिथ्याज्ञानाच्या योगानें रागद्वेषादि उत्पन्न होतात. त्यांपासून कायिक वाचिक मानसिक दोष घडतात, त्यांपासून अधर्म घडतो, म्हणून मिथ्याज्ञानाचा परिहार करावा लागतो.

शरीर, इंद्रियग्राम, आणि बुद्धि या सर्वांचा सामुदायिक प्रादुर्भाव हा जन्म होय. मिथ्याज्ञान, दोष, प्रवृत्ति, जन्म, पुनर्जन्म इत्यादि मिळून संसारचक्र सिद्ध होतें.

प्रमाणें चार आहेत व तीं केव्हां वेगवेगळीं किंवा केव्हां संयुक्तरीतीनें

उपयोगांत येतात. जसें प्रमेय असेल तसें हें घडतें. उदाहरणार्थ, आत्म्याचें अस्तित्व शब्द व अनुमान या प्रमाणांनीं सिद्ध होतें. तीच गोष्ट अंतःकरण व आत्मा यांच्या संयोगानें, ध्यानशक्तीनें, योगी हा (प्रत्यक्ष प्रमाणानें) अनुभवितो. स्वर्गाचें अस्तित्व हें प्रत्यक्ष किंवा अनुमान यांपैकीं कोणत्याहि प्रमाणानें सिद्ध होत नाहीं. म्हणजे तेथें नुसता शब्दच प्रमाण मानावा लागतो. आभाळांत गडगडाट ऐकूं आला म्हणजे ढगाचें ज्ञान अनुमानानेंच होतें. तेथें शब्दप्रमाण किंवा प्रत्यक्षप्रमाण नसतें, अनुमान असतें. आपला हात केवळ प्रत्यक्ष प्रमाणानेंच दिसतो. कोणतेंहि प्रमाण उपयोगांत आणलें तरी अखेर ज्ञान होतें तें प्रत्यक्षाच्या द्वारें होतें.

विषय २, प्रमाणांच्या व्याख्या—प्रत्यक्षप्रमाण म्हणजे पदार्थ व इंद्रिय यांच्या सन्निकर्षानें होणारें ज्ञान. रंग रुचि वगैरे हे शब्द विषयवाचक आहेत. परंतु असें हें शब्दज्ञान झाल्यानंतर त्या ज्ञानाचा उपयोग करण्याची वेळ आली म्हणजे नामरूप बनतात. ज्ञान उत्पन्न होण्याच्या वेळीं नामें सिद्ध नसतात. हें प्रत्यक्ष ज्ञान शब्दसापेक्ष नाहीं. भ्रमात्मक ज्ञान हें प्रत्यक्ष प्रमाण नव्हे. आत्मा सुखदुःखादि पदार्थ यांचेंहि ज्ञान एक प्रकारें प्रत्यक्षच; पण तें इंद्रियें व पदार्थ यांच्या सन्निकर्षानें होत नाहीं.

मन हेंहि इंद्रियच. पण तें भौतिक नाहीं, निर्गुण आहे, आणि सर्वव्यापि आहे. हें, म्हणजे मनाचें सर्वव्यापित्व तेवढें वगळून, मन हें इंद्रिय आहे हा वैशेषिकांचा सिद्धांत न्यायाला मान्य आहे. पदार्थ, ते ओळखण्याची खूण, आणि त्या खुणेची ओळख, या तीन गोष्टी एकत्र जुळल्या म्हणजे अनुमान होतें. अनुमान तीन प्रकारचें असतें. कारणावरून कार्य ओळखणें, कार्यावरून कारण ओळखणें, व स्थित्यंतरावरून गति ओळखणें. अनुमानाचे इतर प्रकार म्हणजे अपनयन सहवर्तन इत्यादि आहेत. प्रत्यक्षाचा संबंध वर्तमानकाळाशीं असतो. अनुमानाचा संबंध तीनहि काळांशीं असतो. उपमानाची प्रतीति साधर्म्यानें होते. तें प्रमाण प्रत्यक्ष प्रमाणाला उपकारी असतें. शब्दप्रमाण म्हणजे आप्तवचन.

विषय ३, प्रमेयाची व्याख्या—प्रमाणांनीं ओळखण्याचा जो पदार्थ तो प्रमेय. न्यायशास्त्रांतील मुख्य प्रमेयें बारा. त्यांच्या ज्ञानानें बंधमुक्तता होऊन मोक्ष मिळतो. कांहीं लोकांच्या मतें प्रमेयांपैकीं आत्मा हा मुळींच नसतो तर

निरनिराळ्या पदार्थांच्या संबंधानें होणारें ज्ञान एवढेंच काय तें असतें. परंतु हें खरें नाहीं. आत्म्याच्या अनुभवाचें क्षेत्र किंवा वाहन शरीर हें आहे. इंद्रियें हीं अनुभवाचीं साधनें आहेत. त्यांच्या कारणानें शरिरामध्यें सुख मिळविण्याची व दुःख टाळण्याची प्रवृत्ति प्रकट होते. कांहीं लोक म्हणतात त्याप्रमाणें ज्ञान हें बुद्धि नांवाच्या जड तत्त्वापासून उत्पन्न होणारा विकार नव्हे, तर बुद्धि हेंच ज्ञान आहे. स्मृति, अनुमान, शब्दप्रामाण्य, संशय, प्रत्युत्पन्नतमित्व, स्वप्न, तर्क, वासना, सुखदुःखादि भावना, या मनाच्या खुणा आहेत. वरील गोष्टी नुसत्या इंद्रियांनीं होऊं शकत नाहींत. अनेक इंद्रियें एकाच वेळीं अनेक पदार्थांशीं संलग्न असलीं तरी त्या क्षणीं ज्ञान होतें तें एकाच प्रकारचें होतें. अनेक प्रकारचें होत नाहीं. हीच मनाची खूण. मोक्ष म्हणजे दुःखकारक जन्मापासून कायमची सुटका. त्यालाच अपवर्ग म्हणतात. अभय, अजर, अमृत्युपद, ब्रह्मक्षेत्रप्राप्ती हेहि तद्वाचकच शब्द होत.

कित्येकांच्या मतें मोक्षाच्या स्थितींत कायमच्या सुखाचा अनुभव असतो. पण हें म्हणणें बरोबर नाहीं. श्रुतींत जेथें अक्षयसुखलाभ अशा अर्थाचे शब्द असतील तेथें दुःखाभाव इतकाच अर्थ समजावा. अशा सुखलाभाची वासना हीच स्वतः बंधनकारक होते. आत्म्याला मोक्ष मिळाल्याशीं कारण, मग सुखलाभ होवो किंवा न होवो.

विषय ४, न्यायाचीं पूर्वांगें—(यापुढील सूत्रें प्रत्यक्ष न्यायाचे अवयव व अंगें यांच्यासंबंधींचीं आहेत. परंतु त्यांत तत्त्वज्ञानाचा विशेष संबंध येत नाहीं. त्यांत बहुतेक सर्व तर्कप्रक्रिया आहे, म्हणून त्याचा विचार येथें आम्हीं केला नाहीं. त्याचप्रमाणें पहिल्या अध्यायाच्या दुसऱ्या आह्निकांतहि जल्पवितंडादि गोष्टींची चर्चा आहे म्हणून तोहि विषय येथें घेतला नाहीं.)

विषय ५, प्रमाणांविषयीं चर्चा—कित्येकांच्या मतें चारहि प्रमाणें हीं ज्ञानाचीं साधनें होऊं शकत नाहींत. कारण तीं प्रमेयाच्या आधीं किंवा त्याबरोबर किंवा त्यानंतर असूं शकत नाहींत. परंतु हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण प्रमाणें व प्रमेयें हीं आगेंमागें किंवा बरोबर येऊनहि ज्ञान होतें. उदाहरणार्थ, कमल उमलणें या कार्याचें कारण जे सूर्यकिरण ते त्या कार्यापूर्वीं प्रकट होतात. अंधाऱ्या खोलींत आधीं पदार्थ असतो व नंतर दिवा आणल्यानें तो दिसतो. येथें कार्याच्या अस्तित्वानंतर कारण येतें. तसेंच अग्नि

हें कारण व धूम हें कार्य हीं दोन्हीं एकसमयावच्छेदेंकरून असतात. प्रमाण व प्रमेय हे शब्द परस्परानुबंधी आहेत व त्यांचा कार्यकारणसंबंध आहे. प्रमेयानंतर प्रमाण आलें तरी हा संबंध रहातो. उदाहरणार्थ, स्वयंपाक हें कार्य व स्वयंपाकी (आचारी) हें कारण; असें असतां स्वयंपाकी हा स्वयंपाक करीत नसतांहि स्वयंपाकीच असतो. कांहीं वेळां प्रमेयानंतर अनुभवाला आलेल्या प्रमाणावरून प्रमेयाचें अनुमान होऊं शकतें. जसें अलगुजाच्या आवाजाबरून अलगूज ओळखलें जातें. एतावता, प्रमाण हें ज्ञानाचें कारण होय आणि प्रमेय हा ज्ञानाचा विषय होय. 'स्वतःप्रमाणें' हीं देखील स्वतः त्यांची चिकित्सा करावयाची असतां प्रमेयें होतात. उदाहरणार्थ, अमुक एक वजन किंवा माप खरें-खोटें ठरविण्याचा प्रसंग असतां दुसरें खरें समजलें जाणारें वजन किंवा माप हें प्रमाण चालवून निर्णय करावा लागतो. तसेंच आत्मा हा ज्ञानविषय असेल तेव्हां तो प्रमेय होतो. परंतु स्वतः आत्मा द्रष्टा या नात्यानें ज्ञानप्रामाण्याचें साधनहि असतो. ज्ञान हें प्रमाणहि आहे व प्रमेयहि आहे. ज्ञान हें जेव्हां प्रमाण किंवा प्रमेय यांपैकीं कांहीं नसतें तेव्हां तीं प्रमितीच होय. प्रमाणाचें प्रामाण्य ठरविण्याला वेगळें प्रमाण लागत नाहीं. कारण तसें नसेल तर अनवस्थाप्रसंग येईल. प्रमाणें हीं स्वतःला व परस्परांना सिद्ध करतात. आत्मा हा आत्म्याला ओळखतो, मन मनाला ओळखतें. आणि चार प्रमाणांनीं मिळून जें कळत नाहीं असें कांहींच नाहीं.

विषय ६, प्रत्यक्षप्रमाण—या प्रमाणाला आत्मा व मन यांचा संयोग अवश्य आहे.

विषय ७, वर्तमानकाळ—कोणी म्हणतात कीं वर्तमानकाळ असा काळ नाहींच. कारण उदाहरणार्थ, झाडावरून पडून फळ जमिनीकडे येतें तेव्हां तें किती जागेकरून खालीं आलें तें दिसतें व किती जागा अजून खालीं यावयाचें आहे तें कळतें. याचा अर्थ या दोहोंमध्यें वेगळें अंतर म्हणून कांहींच उरत नाहीं. पण त्याला उत्तर असें कीं, वेळ ही क्रियेवरून प्रकट होते; अंतरावरून नाहीं. म्हणून ज्यांत क्रिया घडली तो भूतकाळ; ज्यांत क्रिया घडावयाची तो भविष्यकाळ; व जेथें क्रियेचें ज्ञान होतें तो वर्तमानकाळ. अशा रीतीनें भूत व भविष्य हे दोनहि काळ वर्तमानकाळावर अवलंबून आहेत. वस्तूच्या अस्तित्वानें वर्तमानकाळ प्रकट केला जातो.

अशा वस्तूशीं इंद्रियांचा संबंध घडणें म्हणजे प्रत्यक्ष ज्ञान. म्हणून तें वर्तमानकाळींच घडतें असें म्हणावें लागतें. वर्तमानकाळ नाहीं म्हणणें म्हणजे ज्ञानच नाहीं असें म्हणणें होईल. वर्तमानकाळाचें ज्ञान स्वतंत्र होतें किंवा भूत व भविष्य काळांच्या संबंधानेंहि होतें.

विषय ८, **उपमान**—या प्रमाणाला कारणीभूत होणारें सादृश्य हें निश्चित व पूर्ण पूर्वपरिचयाचें असावें लागतें. कोणी म्हणतात कीं, उपमान हा अनुमानाचाच एक प्रकार आहे. कारण दोहोंमध्यें अज्ञातांचेंच ज्ञान होतें. पण तीं दोन्ही प्रमाणें एकच नव्हेत कारण उपमानामध्यें अज्ञात वस्तु प्रत्यक्ष दिसावी लागते, अनुमानांत ती न दिसली तरी चालते. उपमानांत ज्ञान होतें तें असें कीं, ही वस्तु आहे 'तशी' तीहि आहे. अनुमानांतील ज्ञान होतें तें असें कीं ही वस्तु आहे 'म्हणून' ती वस्तु आहे असें मानावयाचें.

विषय ९, **शब्दप्रमाण**—कित्येक म्हणतात कीं शब्दप्रमाण हें अनुमानाहून वेगळें नाहीं. कारण, दोहोंतहि अज्ञाताचें ज्ञान होतें. आणि जें ज्ञान होतें तें, वर अनुमानांत वेगळें ज्ञान होतें म्हणून सांगितलें, तसें वेगळें होत नाहीं. शिवाय शब्द व अर्थ यांचें साहचर्य नित्यच असतें. पण हा आक्षेप खरा नाहीं. कारण शब्दप्रमाणांत सत्यज्ञान होतें तें केवळ त्या शब्दाच्या शक्तीनें होत नाहीं, तर ते शब्द सत्यवचनीं आप्त बोलल्यानें होतें. अनुमान सिद्ध होण्याला आप्तवचन लागत नाहीं. शब्द आणि त्याचा अर्थ यांचा संबंध स्वाभाविक व नित्य आहे हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण शब्दांनीं दर्शविलेले पदार्थ कानाला ऐकूं येत नाहींत किंवा असेंहि कांहीं शब्दार्थ म्हणजे पदार्थ असतात कीं ते कोणत्याच बाह्येंद्रियाला कळत नाहींत. शब्द व अर्थ यांचा संबंध फक्त संकेतानें उत्पन्न होतो. एकाच शब्दाचा अर्थ निरनिराळ्या लोकांत निरनिराळा होऊं शकतो. शब्दार्थ म्हणजे पदार्थ नव्हे. कारण शब्दार्थ हाच पदार्थ ठरेल तर अन्न हा शब्द उच्चारतांच अन्न हें तोंडांत येऊन पडलें असतें, अग्नि हा शब्द उच्चारतांच अंग भाजलें असतें, व तरवार हा शब्द उच्चारतांच अंग कापलें असतें. तसेंच जेथें शब्दाचा अर्थ प्रगट होतो तेथें अर्थाबरोबर शब्द जातो असेंहि नाहीं. कारण मग घट हा शब्द उच्चारल्यानें शब्द उच्चारणारें तोंड घटाजवळ ओढलें गेलें असतें.

विषय १०, **श्रुतिप्रामाण्य**—कित्येकांच्या मतें वेद हे निरर्थक आहेत.

कारण, त्यांच्या सांगण्याप्रमाणें फल येत नाहीं. पण याचा दोष कर्म करणाराकडे असतो, वेदाकडे नाहीं. श्रुतिशब्दांत विरोध दिसला तर असें समजावें कीं, तीं वचनें वेगवेगळ्या वेळीं वेगवेगळ्या संदर्भानें लावावयाचीं असतात. आणि शब्दांची पुनरुक्ति आढळली तर ती सहेतुक आहे असें समजावें. वेद हीं सर्वांत श्रेष्ठ अशा आप्तांचीं वचनें आहेत. सर्पविषादि मंत्र हे शब्दात्मकच आहेत. त्यांचा जसा परिणाम दृष्टीस पडतो तसाच श्रुतिशब्दांचा परिणाम स्वर्गादिकांत दिसून येईलच. ज्यांचें वचन खरें ठरलें असे कांहीं आप्त दिसले म्हणजे, त्यांच्या सांगण्यावरून तशाच इतर आप्तांचें अनुमान करणें योग्य होतें. वेदशब्दांचें प्रामाण्य मानावयाचें तें ते शब्द नित्यस्वरूपाचे आहेत म्हणून नव्हे; तर ते सत्यवाचक असतात म्हणून. शब्द अनित्य असला म्हणून त्याला अर्थ प्रकट करण्याची शक्ति नाहीं असें होत नाहीं. लौकिक व्यवहारांतले शब्द अनित्य असतात पण ते सार्थ असतातच. नित्यानित्यस्वरूपभेदाच्या दृष्टीनें शब्दांमध्यें आप्त व अनाप्त असा भेद करतां येत नाहीं. श्रुतिशब्द हे नित्यवत् वाटतात याचें कारण, त्यांची सतत परंपरा व अभ्यास; व सर्वकाळीं व सर्व मन्वंतरांत ते एकाच अर्थाचे समजले जातात हें आहे.

विषय ११, प्रमाणांची संख्या—वरील चार प्रमाणांप्रमाणेंच ऐतिह्य, अर्थापत्ति, संभव व अभाव या इतर प्रमाणांनींहि ज्ञान होतें; पण नैयायिकमतें हीं इतर प्रमाणें मुख्य चार प्रमाणांहून बेगळीं नाहींत. ऐतिह्याचें ज्ञान होतें तें परंपरेनें. तेंच मत त्याच अर्थानें प्रचलित असतें म्हणून. त्याचें मूळ अदृश्य असतें. अर्थापत्तीनें जें ज्ञान होतें तें शब्दज्ञानांत अंतर्भूतच असतें. उदाहरणार्थ, ढगांशिवाय पाऊस पडत नाहीं असें विधान केलें म्हणजे त्यांतूनच असा अर्थ आपाततः निघतो कीं ढग असतील तर पाऊस पडण्याचा संभव आहे. संभवप्रमाणानें ज्ञान होतें त्याचें कारण दोन पदार्थांचा विशिष्ट प्रकारचा संबंध असा असतो कीं, एकाच्या ज्ञानानें दुसऱ्याचें ज्ञान झालेंच पाहिजे. उदाहरणार्थ, रुपया म्हटला म्हणजे त्यांत आणा आलाच. अभावप्रमाणानें ज्ञान होतें त्याचें कारण अस्तित्व व नास्तित्व यांचा अवश्य संबंध असतो. उदाहरणार्थ, ढग आहेत पण पाऊस नाहीं या गोष्टीवरून असें समजतां येतें कीं ढग घालविणाऱ्या वाऱ्याशीं ढगाचा संबंध

आला. अर्थापत्ति ही आप्तवचनावरूनच होते. म्हणून ती शब्दप्रमाणांत अंतर्भूत होते. अर्थापत्ति, संभव व अभाव हीं प्रमाणें अनुमानाहून वेगळीं नाहींत. त्या सर्वांत ज्ञातावरून अज्ञाताचें ज्ञान होणें हीच गोष्ट आहे. पण फक्त कारणें वेगवेगळीं. तथापि या इतर प्रमाणांचाहि उपयोग असतोच, व त्यांना त्यांच्यापुरतें प्रामाण्यहि आहे.

विषय १२, शब्दाचें अनित्यत्व—शब्द हा अनित्य आहे, कारण तो कार्यरूप आहे, इंद्रियगम्य आहे, व उत्पत्तिसिद्ध मानला जातो. कार्यरूप पदार्थ हा नाशिवंतच असतो. शब्द हा पदार्थसंयोग किंवा वियोग यांनीं उत्पन्न होतो. तो जागच्या जागीं प्रादुर्भूत होत नाहीं, तर कानांशीं ऐकला जातो. तो निघाल्या जागेपासून शब्दमालिकेच्या रूपानें लाटांप्रमाणें कानाशीं येऊन पोंचतो. ही शब्दमालिका मूळ संयोगक्रिया पुरी झाल्यानंतर सुरू होते. एका आवाजानें दुसरा आवाज ऐकूं येईनासा होतो. मोठा ढोल वाजला म्हणजे मुरलीचा आवाज ऐकूं येत नाहीं. ढोलाचा आवाज व मुरलीचा आवाज हे दोन वेगळे पदार्थ नाहींत. कारण एक अधिक जोराचा म्हणूनच दुसऱ्याला नाहींसा करतो. पण गुण वेगळ्या जातीचे असले तर ते एक-मेकांना नाहींसे करूं शकत नाहींत. उदाहरणार्थ, रंगानें शब्द नाहींसा होत नाहीं व शब्दानें रंग नाहींसा होत नाहीं. यावरून शब्द हा एकच प्रकारचा व एकच जातीचा आहे हें सिद्ध होतें. शब्द हा उत्पत्तीपूर्वीं नसतो. कारण त्यापूर्वीं त्याचें ज्ञान होत नाहीं, व तें ज्ञान होण्याला कांहीं प्रतिबंध असेल असें म्हणावें तर तोहि कळत नाहीं. आवाजाचा मोठेपणा किंवा लहानपणा हा आघाताच्या जोरावर अवलंबून आहे. घंटा वाजत असतांना हात लाव-ल्यानें ती वाजण्याची थांबते याचें कारण आघाताचा मूळचा जोर नाहींसा होतो.

विषय १३, शब्दाचें रूपांतर—शब्द हा वर्णात्मक व अवर्णात्मक असा दोन प्रकारचा आहे. अवर्णात्मकाला ध्वनि म्हणतात. कारण तो नुस-ताच आवाज आहे. वर्णात्मक शब्दांचा (आवाजांचा) संधि होतो तेव्हां एक वर्ण जाऊन त्या जागीं दुसरा वर्ण येतो. दुसरा वर्ण हा पहिल्या वर्णाचें रूपांतर नसतें. परिणामात्मक रूपांतर झालें तर पदार्थाचे गुण कांहीं तरी रूपांतरांत शिल्लक रहातात. पण वर्णसंधीमध्यें तसें होत नाहीं. उदाहरणार्थ,

दधि+अत्र यांचा संधि 'दध्यत्र' असा होतो. या ठिकाणीं इकार जाऊन यकार त्याचे जागीं येतो. तें वर्णांचें रूपांतर नाहीं.

विषय १४, शब्दशक्ति—प्रश्न असा कीं शब्दानें काय जाणलें जातें ? व्यक्ति कीं जाति ? जाति म्हणजे सर्व व्यक्तींचा समुदाय. कांहींचें म्हणणें शब्दानें व्यक्तिच दाखविली जाते. पण तें खरें नाहीं. कारण व्यक्तिभेद दाखविला गेला तरी त्याला जातित्व हाच आधार असतो. शब्दानें व्यक्ति दाखविली जाते तेथें शब्दाचा उपयोग यौगिक नसून लाक्षणिक असतो. जातीचें ज्ञान आकारानें होत नाहीं; परंतु ज्या सत्तामात्रामध्यें गोत्व हें असतें. तीच गाय खरी. व्यक्तित्व दर्शविण्याचाच ज्या ठिकाणीं हेतु असेल त्या ठिकाणीं व्यक्ति ही मुख्य व जाति अमुख्य होते. पण जेथें तसा हेतु नसेल तेथें व्यक्ति व आकार या गोष्टी गौण असतात. व्यक्ति ही इंद्रियगम्य असते. ती अनेक भाग मिळून होते व विशेष गुणांना आधारभूत असते. आकाराच्या योगानें जाति व जातीच्या खुणा या प्रगट होतात. जातीचा धर्मच हा कीं तदंतर्गत अनेक पदार्थांचें सादृश्यज्ञान ती करून देते. जाति ही भेद दर्शवीत नाहीं; तर सामान्यत्व दर्शविते.

विषय १५, इंद्रियें हीं आत्मा नव्हेत—आत्मा हा शरीर व इंद्रियें यांपासून वेगळा आहे. एक पदार्थ अनेक इंद्रियांनीं वेगवेगळ्या प्रकारें प्रतीत होतो. पण अशा निरनिराळ्या प्रतीतींचें एकीकरण करणारा तो आत्मा. कोणत्याहि इंद्रियाला, आत्म्याप्रमाणें, असें एकीकरण करतां येत नाहीं; तसेंच तें समग्र शरीरालाहि करतां येत नाहीं. कारण अनेक प्रत्यक्ष ज्ञानांची एकात्मता (अनुव्यवसाय) त्याला करतां येत नाहीं. शरीर पाहील किंवा स्पर्श करील; पण स्पर्श करणें व पहाणें या दोन्ही गोष्टी शरीर हें एकरूपात्मक करूं शकत नाहीं. तें आत्माच करूं शकतो. इंद्रियांचे विषय वेगवेगळे वांटून दिलेले असतात. म्हणजे त्यांच्या क्रियाशक्ति मर्यादित असतात. यावरूनच आत्मा सिद्ध होतो.

विषय १६, शरीर हें आत्मा नव्हे—शरीर हें प्रतिक्षणीं बदलत असतें. शरीर हेंच जर आत्मा असेल तर एकानें दुसऱ्याला ठार मारल्यास पाप कोणाला लागणार ? कारण मारणारें शरीर हें एकच रहात नाहीं; क्षणोक्षणीं बदलणारें असतें. पण ज्याअर्थीं पापपुण्य श्रुतींत सांगितलें आहे त्याअर्थीं तें

न बदलणाऱ्या कोणाला तरी म्हणजे शरीराहून भिन्न अशा कोणाला तरी लागणार. आणि तें कोणीतरी म्हणजेच आत्मा. यावरून आत्मा शरीराहून वेगळा आहे.

विषय १७, दृष्टि आणि आत्मा—डाव्या डोळ्यानें पाहिलेलें तेंच उजव्या डोळ्यानें पाहिलेलेंहि असें प्रतीत होतें यावरूनहि आत्मा सिद्ध होतो. दोन डोळे पण एकच दृष्टि हा आक्षेप होऊं शकत नाहीं. कारण एक डोळा फुटला तर त्याबरोबर दुसरा फुटतो असें होत नाहीं. झाडाची एक फांदी तोडली तर सर्व झाड नाश पावत नाहीं. पण ती गोष्ट वेगळी. झाड हें अनेक विभागांनीं मिळून झालें आहे. पण दृष्टीचें तसें नाहीं.

चिंच पाहून किंवा नारिंग हुंगून तोंडाला पाणी सुटतें. याचें कारण स्मृति किंवा आठवण हें होय. पण ही स्मृति स्वतः इंद्रियांत असत नाहीं. किंवा एका इंद्रियाची आठवण दुसऱ्याला होत नाहीं. म्हणून निरनिराळे पदार्थ ओळखणारा असा एकच कोणीतरी असला पाहिजे व तो आत्मा.

स्मृतीमध्यें नुसतें विषयज्ञानच असत नाहीं. तर इतर अनेक गोष्टी एकत्र असतात. हा पदार्थ मीं पाहिला होता, त्याला मी आजवर पहात आलों आहें, आणि मी जों कोणी त्या मला त्याचें ज्ञान होत आहे इत्यादि. म्हणजे स्मृतींत विषय, विषयी व ज्ञान अशी त्रयी असते. प्रत्यक्ष ज्ञानांत तर या तीनहि गोष्टी एकत्र एकरूपच असतात; व त्या तशा एकरूप होण्याचें साधन आत्मा हें होय. स्मृति ही फक्त पूर्वानुभवापुरती; पण आत्मा हा त्रैकालिक संज्ञांचें एकीकरण करतो. एकीकरण नसेल तर या संज्ञा एकामागून एक तुटक अशा येतील. तसेंच अनेक मनांत एकाच प्रकारची स्मृति आली तरी त्यांचें एकीकरण होऊं शकत नाहीं. म्हणून वेगवेगळा पण एकच प्रकारचा आत्मा असून तो हें एकीकरण आपल्यापुरतें करतो.

मग यावर आक्षेप असा कीं, हें जें सर्व आत्मा करतो म्हणून सांगितलें तें मनच करतें असें कां म्हणूं नये ? त्याचें उत्तर असें कीं, मनाचाहि भाग त्यांत येतो, पण साधन म्हणून तें उपयोगांत आणणारा आत्मा हाच होय. इंद्रियज्ञानात्मक अनुभव आणि विचारात्मक अनुभव या गोष्टी केव्हांहि वेगळ्याच आहेत. इंद्रियांना आपली मर्यादा ओलांडतां येत नाहीं. तसेंच सुख-दुःखादि पदार्थांचें ज्ञान इंद्रियांना कधींच होणें नाहीं.

विषय १८, आत्म्याचें नित्यत्व—आत्मा हा नित्य आहे. जीवमात्राच्या अवस्थात्रयींत एकच आत्मा शरीरांत असतो. त्यावरूनच असें अनुमान होतें कीं त्या देहाच्या पतनानंतरहि तो तसाच असतो. अगदीं जन्मलेल्या मुलालाहि सुखदुःख कळतें. तें अर्थात् या जन्माच्या अनुभवाचें नाहीं. तर पूर्वजन्मांतील स्मृतीचें. कोणी म्हणेल कीं कमळ उघडणें व झांकणें ही क्रिया जशी आपोआप होते तसाच हर्षविषादादि क्रियांनीं आपोआपच शरीरावर परिणाम घडतो. पण कमलहि खरोखर आपोआप उघडलें झांकलें जात नाहीं. त्याला कारण उष्णता होय. तसेंच मुलाच्या उपजत ज्ञानाचें कारण पूर्वजन्मींची स्मृति. मूल उपजतांच आईचें दूध पिण्याची इच्छा करतें तें पूर्वजन्मीं दुधानें भूक शमल्याच्या अनुभवावरून. कोणी म्हणेल कीं लोह जसें लोहचुंबकाकडे आपोआप ओढलें जातें, तसें बालमुख हें मातृस्तनाकडे ओढलें जातें. पण तें खरें नाहीं. प्रौढ जीव जशी सहेतुक क्रिया करतात तशीच उपजलेलीं मुलेंहि करतात. एक प्रकारचें आकर्षण हें या क्रियेचें कारण मानलें तरी त्या कारणाचा संबंध पूर्वजन्माशींच घातला पाहिजे. घटाबरोबरच त्याचे गुण प्रतीत होतात. तसें या देहांतील आत्म्याबरोबरच हें आकर्षण प्रतीत होत नाहीं. अदृष्टानें हें होतें म्हटलें तरी पूर्वजन्माचा संबंध येतोच.

विषय १९, शरीर पार्थिव आहे—शरीर पार्थिव आहे, कारण पृथ्वीतत्त्वाचा विशेष गुणच त्यामध्यें दिसून येतो. श्रुतींतहि तसेंच सांगितलें आहे.

विषय २०, इंद्रियें हीं भौतिक आहेत—डोळ्यांतील बाहुली ही जडभूतात्मक आहे. पण पदार्थांचा रंग डोळ्यांना दिसतो त्या वेळीं या बाहुलीचा त्या पदार्थाशीं प्रत्यक्ष संयोग होत नाहीं. याचा अर्थ, हा डोळा (अवयव) म्हणजे चक्षुरिंद्रिय नव्हे. तें इंद्रिय भूतमात्रात्मक व सर्वस्पर्शी असलें पाहिजे. कारण तें मोहोरीपासून हिमालयापर्यंत सर्व पदार्थ पाहूं शकतें. चक्षुरिंद्रियाचा पदार्थाशीं सन्निकर्ष होतो तो दृष्टिकिरणांनीं. किरण दिसत नाहींत म्हणून ते नाहींत असें नाहीं. चंद्राचा अप्रकाशित भाग किंवा पृथ्वीचा तळचा भाग दिसत नाहीं म्हणून तो नाहीं असें नाहीं. तसेंच हेंहि समजावें. दृष्टीला प्रतिबंध झाला तर पदार्थ दिसत नाहीं. भिंतीसारख्या पदार्थांनीं प्रतिबंध उघड दिसतो. उलट कांचेसारखा पदार्थ आडवा येऊनहि प्रतिबंध होत नाहीं.

विषय २१, इंद्रियें हीं बहुविध आहेत—कोणी म्हणतात कीं इंद्रियें हीं

शरीराच्या निरनिराळ्या भागांत स्थापलेलीं असलीं तरी सर्व मिळून एकच इंद्रिय होय. पण तें खरें नाहीं. सर्व इंद्रियांच्या अवयवाशीं एकाच त्वचेचा संबंध येतो, म्हणून सर्व इंद्रियें मिळून एकच इंद्रिय आहे असें होत नाहीं. इंद्रियविषय वेगळे तशाच इंद्रियशक्तिहि वेगळ्या आहेत. पांच भूतें हीं पंचेंद्रियांचीं मूळ कारणें आहेत. तीं इंद्रियें पंचभूतांचे गुण जाणतात व प्रकट करतात. इंद्रियें हीं व्यक्त भूतांचीं रूपांतरें आहेत, अव्यक्त प्रकृतीचीं नव्हेत.

विषय २२, इंद्रियांचे विषय––प्रत्येक इंद्रियाचा विषय वेगळा आहे. ज्या भूतापासून जें इंद्रिय झालें असेल त्या भूताचे सर्व गुण त्या इंद्रियाला कळत नाहींत, यावरून इंद्रियें व भूतें यांचा विशिष्ट संबंध नाहीं असें कोणी म्हणतात तें खरें नाहीं. कारण पृथ्वीनामक भूतांत कधीं कधीं परस्परमिश्र स्वरूपांत आढळणारे गंध, रूप, रस हे तीनहि गुण त्या भूतापासून झालेल्या घ्राणेंद्रियाला न कळले, तरी पृथ्वीचा नित्यसहचारी गुण जो गंध तो त्याला कळतो. यावरून प्रत्येक इंद्रियाचा, त्याचा त्याचा नित्यसहचारी गुण, हाच विषय आहे, व तसा तो ठरलेला आहे. इतर रीतीनेंहि इंद्रियशक्ति मर्यादित असते. उदाहरणार्थ, चक्षुरिंद्रियाला स्वतःचा रंग दिसत नाहीं; म्हणून इंद्रियाला स्वतःचें ज्ञान नाहीं.

विषय २३, ज्ञान अनित्य आहे––सांख्य म्हणतात कीं, बुद्धि म्हणजे ज्ञान हें नित्य आहे. पण बुद्धीनें प्रत्यभिज्ञा होते असें सिद्ध झालेलें नाहीं. ज्ञान (प्रत्यक्षादि), बोध, सहजज्ञान, प्रज्ञा हे सर्व आत्म्याचे धर्म आहेत. हे सर्व बुद्धीचे धर्म आहेत असें म्हटलें तर आत्म्याला काय शिल्लक राहिलें? फार तर असें म्हणा कीं, आत्मा जाणतो व बुद्धि जाणण्याला सहाय्य करते. मन हें नित्य आहे. पण त्याजकडून प्रत्यभिज्ञा होते हें त्या नित्यत्वाचें कारण नाहीं. एक डोळा दुसऱ्या डोळ्यानें केलेल्या ज्ञानाचें प्रत्यभिज्ञान करतो. पण त्यामुळें डोळा हा कांहीं नित्य नाहीं. प्रत्यभिज्ञा ही शक्ति फक्त आत्म्याची आहे. बुद्धि आणि तिचीं रूपांतरें हीं मूलतः एकच नाहींत. मन हें नित्य आहे, पण सर्वव्यापक नाहीं.

विषय २४, भौतिक पदार्थांची क्षणभंगुरता––शून्यवादी म्हणतो कीं, जगांत कांहींच नित्य स्वरूपाचें नाहीं. त्यावर सांख्य म्हणतो कीं, स्फटिक हा निरनिराळीं रूपांतरें दाखवीत असला तरी तो नित्य पदार्थाचें उदाहरण

आहे. खरें असें आहे कीं, सृष्टींत जसे कांहीं अनित्य तसेच कांहीं नित्य पदार्थहि असतात. दुधाचें दहीं होतें या ठिकाणीं दुधाचे कण नाहींसे होऊन त्या ठिकाणीं दह्याचे कण येतात. तथापि दूध मुळांत सर्वस्वीं नष्ट होतें असें नाहीं, व दहीं हा सर्वस्वीं नवा पदार्थ आहे असेंहि नाहीं. कांहीं पदार्थांच्या नाशाचीं कारणें समजतात, कांहींचीं समजत नाहींत. परंतु सर्वच पदार्थजात अनित्य आहे असें म्हणतां येत नाहीं.

विषय २५, ज्ञान हा आत्म्याचाच धर्म आहे—वर्तमानकाळच्या ज्ञानाला ज्ञान म्हणतात. आणि भूतकाळच्या ज्ञानाला प्रत्यभिज्ञा म्हणतात. गुलाबाचें फूल किंवा डोळा नष्ट झाल्याबरहि त्याच्या तांबड्या रंगाची स्मृति उरते. अर्थात् हा धर्म पदार्थांचा नाहीं; किंवा इंद्रियाचाहि नाहीं, तर ज्ञात्याचा आहे. जो योगी नाहीं त्याचें मन एकाच वेळीं अनेक पदार्थांचें ज्ञान करूं शकत नाहीं. पण योगी हा आत्मशक्तीनें ती गोष्ट करूं शकतो. आत्मा हा सर्वव्यापी असला तरी जेथें त्याला मनाचें सहाय्य घेऊन ज्ञान होतें तेथें आत्म्यालाहि एका वेळीं एकाच पदार्थाशीं संनिकर्ष करतां येतो. आत्म्याला मनाच्या सहाय्याप्रमाणें शरीराचेंहि सहाय्य लागतें. कारण मन हें शरीराच्या सहाय्याशिवाय (इंद्रियांच्या सहाय्याशिवाय) आत्म्याचें कार्य करूं शकत नाहीं. मनाचा आधार नसेल तर शरीरहि जाग्यावर उभें रहाणार नाहीं.

कांहींचें म्हणणें असें कीं, ज्ञान हा आत्म्याचा धर्म असेल. पण प्रीति, द्वेष, इच्छा, सुखदुःख हे फक्त मनाचेच धर्म आहेत, आत्म्याचे नव्हेत. कारण सुख मिळविणें व दुःख टाळणें या विषयींचा 'प्रयत्न' आत्माच करतो. जडवादी म्हणतो कीं, हे सर्व धर्म परमाणूंचेच आहेत. पण तें खरें नाहीं. कांहीं धर्म जड व चेतनात्मक पदार्थांना समान असतील. पण कांहीं तसे नसतात. क्रियाप्रवृत्ति हा परमाणूंचा धर्म असला तरी तो घटांत नसतो, परंतु घाव घालणाऱ्या कुऱ्हाडीमध्यें असतो. तेव्हां तो ज्ञात्याकडून किंवा कर्मानुसार सर्व ज्ञात्यांकडून तींत येतो. जगांत सर्व भिन्न भिन्न ज्ञानयुक्त स्थितींची मालिकाच आहे असें मानलें तर अनवस्था प्रसंग येईल. जगांत सुसूत्रता रहाणार नाहीं. मागल्याचा पुढल्याशीं कांहीं संबंध रहाणार नाहीं. पुनर्जन्माला आणि संसारचक्राला कांहीं कारण रहाणार नाहीं. पण हा

सुसूत्रपणा रहाण्याचें कारण, परिच्छिन्न असा अहंकारनिष्ठ आत्मा तिन्ही काळच्या ज्ञानयुक्त स्थितींची संगति लावतो हें होय.

विषय २६, **ज्ञान क्षणिक आहे**—ज्ञान ही क्रिया असल्यामुळें क्षणिक आहे. क्रियेचें सातत्य दिसलें तरी तें भ्रामक असतें. खरें नसतें. धनुष्यावरून सोडलेल्या बाणाची क्रिया ही एक अखंड क्रिया नाहीं. ती क्षणिक क्रियांची मालिका आहे. ज्ञान अखंड असतें तर स्मृतीचें कारण पडलें नसतें. कारण स्मृति म्हणजे क्षणावधींत झालेल्या ज्ञानाची पुनरुक्ति. ज्या कारणांनीं ज्ञान होतें त्यांवर त्याची निश्चितता किंवा अनिश्चितता अवलंबून रहाते. ज्ञान हें अखंड नसलें तरी ज्ञानखंडांच्या गतीमुळें अखंडत्वासारखाच परिणाम होतो. दीपज्योति हें याचें उत्तम उदाहरण आहे.

विषय २७, **ज्ञानात्मक चैतन्य**—हा शरीराचा धर्म नव्हे. याविषयीं सूत्रें ४६ ते ५५ पहा.

विषय २८, **मन**—मन हें एकच असतें, अनेक मनें नसतात. इंद्रियें अनेक असलीं तरी एकाच वेळीं एकाच पदार्थाचें ज्ञान होतें याचें कारण मन एकच आहे हें होय. मन हें चपळ असल्यामुळें ज्ञानखंडांची संगति जोडूं शकतें. अक्षरें वेगवेगळीं असलेला शब्द, व शब्द वेगवेगळे असलेलें वाक्य, ऐकून सामग्र्यानें ज्ञान होतें. याचें कारण मनाची वर सांगितलेली संगति लावण्याची शक्ति होय.

विषय २९, **अदृष्ट हें शरीराचें कारण होय**—शरीराच्या प्रवृत्तीनें व ज्ञानानें आत्म्याला पापपुण्य जडतें, त्या पापपुण्यानुसार भूतें शरीर बनवितात, त्यांत रहाणारा आत्मा तें शरीर आपलें म्हणतो, त्याच्या आश्रयानें ज्ञान मिळवून संस्कार उत्पन्न करतो, व त्या संस्कारांनीं तो फिरून जन्म घेतो, असें चक्र सुरू होतें. नास्तिकाचें म्हणणें असें कीं, शरीर बनतें तें सृष्ट पदार्थ जुळतील तसें बनतें. त्याला कर्माचा पापपुण्याचा संबंध नाहीं. पण हें बरोबर नाहीं. सृष्ट पदार्थ आपोआप येऊन पदार्थ बनवीत नाहींत. जगांत कित्येक वेळां इच्छाशक्तीनेंहि पदार्थांची बनावट होत नाहीं. मग आपोआप कशी होईल ? शरीराच्या बनावटीला जसें कर्म कारण आहे, तसेंच विशिष्ट आत्मा व विशिष्ट शरीर यांचा संयोग होण्यालाहि कर्मच कारण आहे. कर्मविपाकाच्या गरजेप्रमाणेंच आत्म्याला शरीर मिळतें. कर्माच्या कारणत्वा-

मुळेंच असें घडतें कीं, कर्मविपाक पूर्ण झाला कीं शरीराचा व आत्म्याचा संबंध तुटतो. अनित्य द्रव्यांनींच जर शरीर बनत असतें तर कधीं मोक्षच झाला नसता.

विषय ३०, संसाराचें मूळ कारण—प्रवृत्ति व दोष हें संसाराचें मूलकारण. संसार अनादि त्याप्रमाणें हेंहि अनादि. संसाराप्रमाणें त्यांचा अंत सत्यज्ञानानेंच व्हावयाचा. प्रत्येक मनुष्याला ते आपणांमध्यें असलेले माहीत असतात. त्यांचें मूलकारण एक असलें तरी प्रकार भिन्न होऊं शकतात. जसे एकाच तेजापासून अनेक प्रकारचे रंग. जन्म म्हणजे उत्पत्ति नव्हे आणि मृत्यु म्हणजे नाश नव्हे. आत्म्याच्या नित्यत्वामुळें प्रेत्यभाव संभवतो. प्रेत्यभाव हा कर्मविपाकाच्या नैतिक नियमामुळें होतो. तो सृष्टिपदार्थांच्या उत्पत्तिनाशामुळें होत नाहीं. स्थूल भूतें हीं फक्त आत्म्याला देहांतर करण्याला सहाय्य करतात. म्हणजे त्याच्या नवीन देहाकरितां इंद्रियादि उत्पन्न करून देतात. कांहींच्या मतें बीजाचा नाश करूनच अंकुर सिद्ध होतो. पण तें खरें नाहीं. नाशांतून उत्पत्ति होत नाहीं. कारण तसें म्हटलें तर असतापासून सत् होईल. पौर्वापर्य किंवा आधींचें मागचें असा भेद म्हणजे नाश व उत्पत्ति असें नव्हे. जें होतें तें इतकेंच कीं पदार्थांची विघटना होऊन पुन्हां संघटना होते. नामरूपात्मक सृष्टीचें कारण ब्रह्म हें आहे असें म्हणणें बरोबर नाहीं. मनुष्याचें अदृष्ट अनुभवाला येण्यांत ईश्वराचा हात असेल; पण तो आपले व्यापार इच्छाशक्तीनें करतो; शरीरसाधनानें करीत नाहीं. ईश्वर हा आत्मरूपच आहे. त्याला शरीर नाहीं. सृष्टि निर्माण करण्याविषयीं तो स्वतंत्र आहे. पण जीवाला स्नेही किंवा मित्र असा आहे. त्याची सिद्धि आमच्या स्वतःच्या आत्म्याच्या दृष्टान्तानें करावयाची असते. सृष्टींत नित्य व अनित्य हा भेद आहे. तो ज्ञानानेंच ओळखावयाचा. ज्यांची उत्पत्ति व नाश हीं प्रमाणानें सिद्ध करतां येत नाहींत ते नित्य. ज्यांची तशी करतां येते ते अनित्य. नित्य गोष्टी या इंद्रियगम्य नसतात, अनित्य तशा असतात. कोणी म्हणतात, उत्पत्ति व नाश या गोष्टी नाहींतच. त्या गोष्टी गुणांना घडतात, द्रव्यांना घडत नाहींत. म्हणजे मूळ द्रव्याचा विकास व संकोच हीच उत्पत्ति व नाश. पण हेंहि खरें नाहीं. कांहीं पदार्थ नित्य असतात, त्याप्रमाणेंच ते अविभिक्तहि असतात. कांहीं म्हणतात, सत् हें संख्यानिर्दिष्ट होऊं शकतें.

उदाहरणार्थ, अस्तित्व हें एकच म्हणून सत् हें एक (विश्व) आहे. नित्य व अनित्य भेदामुळें सत् हें द्विविध आहे. ज्ञाता, ज्ञेय, व ज्ञानसाधन यांमुळें सत् हें त्रिविध आहे. तसेंच ज्ञाता, ज्ञानसाधन, ज्ञेय, व ज्ञान, यांमुळें सत् हें चतुर्विध आहे. खरें असें आहे कीं, पदार्थांचें वर्गीकरण वैचित्र्याबरून करतां येतें; कांहीं वर्ग साधर्म्यावर व कांहीं वैधर्म्यावर अधिष्ठित असतात.

विषय ३१, कर्मफल—कर्माचें फल मिळतें पण तें केव्हां मिळतें ? कर्म झाल्याबरोबर कीं कालावधीनें ? याचें उत्तर कालावधीनें असेंच आहे. झाडाच्या मुळाशीं पाणी घातलें तर फल त्याच झाडावर आलेलें दिसेल. पण एका देहाच्या कर्माचें फल त्याच देहांत मिळेल असें नाहीं. अन्य देहींहि मिळेल. कर्मफल म्हणजे प्रत्यक्ष एखादा पदार्थच असें नव्हे; तर सुखदुःखाचें प्रतीक इतकाच फल याचा अर्थ. मग तें सुखदुःख प्रत्यक्ष अनुभवाला कोणत्याहि पदार्थाच्या रूपानें शेवटीं येवो. सुखापेक्षां दुःखाचाच निर्देश अधिक स्पष्ट केला आहे, व जन्म हाहि दुःखात्मक असें म्हटलें आहे; याचें कारण सुख नाहींच असें नाहीं पण तें सतत अबाधित नसतें. सुख हें केव्हांहि दुःखमिश्रितच असतें. तसेंच सुख हें आंशिक असतें.

कांहींच्या मतें अपवर्ग हा अशक्य आहे. कारण जन्म आहे तोंपर्यंत क्रिया प्रवृत्ति इत्यादिक देहधर्म, आणि धर्मानें सांगितलेलीं कर्में, हीं क्षणभरहि सुटत नाहींत. यामुळें मनुष्य केव्हांहि ऋणमुक्त असा होतच नाहीं. परंतु हें खरें नाहीं. ऋण म्हणण्याचा हेतु इतकाच कीं, धर्मानें सांगितलेलीं कर्में न करणाराची निंदा व्हावी व करणाराची स्तुति व्हावी. पण सर्व जन्मभर कर्में करीत बसणें म्हणजेच ऋण फेडणें असें नव्हे. ऋण हा शब्द लाक्षणिक अर्थानें योजला आहे. वेद ब्राह्मणें हीं असें सांगतात कीं, जन्मांतील कोणत्याहि स्थितींत ऋणमुक्तता होऊं शकते. धर्माचे तीन आधार—यज्ञ, अध्ययन, आणि दान. अपवर्ग हा याच जन्मीं होऊं शकतो. त्याला जन्मांतरच करावें लागतें असें नाहीं. जन्माच्या स्थितींतच प्राण आत्म्यामध्यें प्रवेश करूं शकतात. यज्ञादि काम्यकर्में विशिष्ट फलाच्या उद्देशानें असतात. पण ज्यांनीं फलाचा उद्देश सोडला त्यांचीं कर्मेंहि संपूं शकतात. सर्वांनींच मृत्यूपर्यंत कर्में करीतच बसलें पाहिजे असें नाहीं. ज्यांनीं गृहदारादिकांची इच्छा

सोडली त्यांना कर्म सुटण्याला हरकत पडत नाहीं. गृहस्थाश्रम हा एकच आश्रम नाहीं. कर्में निष्फळ होतात असें नाहीं, परंतु कर्मफलाचा नाश झाल्यावर त्या जन्माच्या अखेरीस मृत्यूनंतर दुसरा जन्म आलाच पाहिजे असेंहि नाहीं.

विषय ३२, सत्यज्ञान, मिथ्याज्ञान--मिथ्याज्ञान हें अहंकाराचें मूळ आहे. मिथ्याज्ञान म्हणजे अनात्म्यालाच आत्मा समजणें. अर्थात् सत्यज्ञान म्हणजे आत्मानात्मविवेक. तो झाल्यानें अहंकारनाश होतो व त्यानें दुःख-जन्मबंधादि टळतात. पदार्थांचे गुण हे प्रवृत्ति व दोष इत्यादिकांना कारण होतात, म्हणून सत्यज्ञानार्थ मनन करावयाचें तें प्रथम या गुणादिकांच्या संबंधानें करावें व नंतर ते शरीरासंबंधानें करावें. तसें केल्यानें पुढें सत्यज्ञान होऊन मोक्ष मिळतो.

सृष्टींत अंशमात्रात्मक पदार्थ दिसतात. त्यांचें अस्तित्व नाकबूल करतां येत नाहीं. फिरून त्यांचे अंश पाडतां येत नाहींत इतकेहि ते लहान असूं शकतात. अशा स्थितींत ते अदृश्यहि असूं शकतील. पण हे सर्व अंश अवयवरूप आहेत. म्हणजे ज्याचे ते अवयव होत असा कोणी तरी अवयवी आहे असें मानलें पाहिजे. इतकेंच नव्हे तर तो अवयवीच त्या अवयवांतून प्रतीत होतो असें मानलें पाहिजे. हें अवयव-अवयवी ज्ञान हें सत्यज्ञान. या अवयवांचा आकाशाशीं अंतर्बाह्य स्पर्श असतो. परमाणु हा उत्पन्न पदार्थ नव्हे. कारण तेंच त्याचें अंतिम स्वरूप म्हणून नित्य व अनादि स्वरूप. बौद्धादि बाह्यशून्यवादी म्हणतात कीं, पदार्थांचें ज्ञान हें मिथ्याज्ञान होय. उदाहरणार्थ, ज्याला आपण वस्त्र म्हणतों तें सुतांचें केलेलें असून सुतें वेगवेगळीं केलीं म्हणजे वस्त्र उरत नाहीं, तसेंच सर्व सृष्टीचें समजावें. त्याला उत्तर असें कीं, सर्व असत् आहे हें सिद्धच करतां येत नाहीं. बाह्य सत्चें अस्तित्व प्रमाणांनीं सिद्ध करतां येतें. सर्व असत् याची सिद्धि करतां येते असें म्हणाल तर सिद्धिहि त्या सर्वांत येते याची वाट काय? सत्ला केवळ मनःकल्पना म्हणजे स्वप्न मृगजळ याप्रमाणें म्हणतां येत नाहीं. स्वप्नांत पाहिलेले पदार्थहि असत् नसतात. ते सत् असेच मानावे लागतात. स्वप्नांतले देखावे जागे झाल्यावर दिसत नाहींत म्हणून ते असत् असें म्हणाल, तर त्याला उत्तर हें कीं दिसणें आणि न दिसणें या खुणाच, पदार्थ आहेत किंवा

नाहींत याविषयीं, अनुमान करण्याच्या होत. स्मरणानें आठवलेले व कल्पनेला दिसलेले पदार्थ हे जितके खरे तितकेच स्वप्नांतलेहि खरे असतात. कारण स्वप्नांत दिसलें तें खरोखर पूर्वीं केव्हां तरी पाहिलेलेंच असतें. एतावता पदार्थ सत्य असतात. त्यांचें ज्ञान फार तर मिथ्या असेल. सत्यज्ञानानें जें नाहींसें होतें तें पदार्थ नव्हे तर मिथ्याज्ञान. पण मिथ्याज्ञानाला आधार सत्य पदार्थांचाच. विशेष परिस्थितींतल्या माणसांपैकीं एकाला हें मिथ्याज्ञान होतें तर दुसऱ्याला होत नाहीं. जादूचे खेळ करणाराजवळ जो मनुष्य उभा असतो त्याला मिथ्याज्ञान नसतें. दुरून पहाणाराला असतें. भ्रमाला आधार दोन, पण ते दोन्हीहि सद्वस्तूचे असतात. नामरूपच नसलें तर भ्रम तरी कोठून होणार? मनाचा आत्म्याशीं संयोग झाला, आणि त्याबरोबर सत्यज्ञानाची इच्छा झाली, म्हणजे इंद्रियें व पदार्थ यांचें ज्ञान नष्ट होतें. झोंपेंत मन व आत्मा यांचा हा संयोग असतो, पण सत्यज्ञानाची इच्छा नसते. हा संयोग कांहीं जोरदार पदार्थ किंवा भावना बिघडवूं शकतात. पण अभ्यासानें तो प्रतिबंधहि नाहींसा करतां येतो. याचे उपाय योगशास्त्रांत सांगितले आहेत. पण खरी समाधि कशानेंहि बिघडत नाहीं. योगाप्रमाणेंच आन्वीक्षिकीशास्त्राचाहि उपयोग होतो. कारण अभ्यास, श्रवण, व विवेक यांनीं प्राज्ञता येते. आणि त्यानें भ्रमनिरसन होतें. ज्यांच्यापासून आन्वीक्षिकीशास्त्राचें ज्ञान मिळवावयाचें त्यांनीं, वाद व प्रतिसिद्धांत आवडत नसतील तर, स्वमत आग्रहानें प्रतिपादूं नये. सत्यज्ञानाची इच्छा प्रकट करून इतर काय म्हणतात तें ऐकावें. पण प्रतिपक्षी आपल्या मतावर हल्ला करील किंवा आपला अपमान करील, तर आपण उलट तसें करण्यास हरकत नाहीं. जमिनींतून उगवणाऱ्या रोपांचें रक्षण करण्याकरतां कांट्यांचें कुंपण घालावें, त्याप्रमाणें जल्प व वितंडा यांच्याशीं तोंड द्यावें. पण ही गोष्ट केवळ स्वमतरक्षणापुरती समजावी. लाभ किंवा कीर्ति यांसाठीं करूं नये.

विषय ३२, तर्कवादपद्धति—यांतील दोन्ही आन्हिकें केवळ तर्कवादपद्धतींतील विशेष गोष्टींचा खुलासा करण्याकरितां आहेत. त्यांत तत्त्वज्ञानविषय असा फारसा नाहीं. म्हणून येथें त्यांचा गोषवारा दिला नाहीं.

(७) वैशेषिक दर्शन

(सामान्य माहिती)

या दर्शनाचा उगम दोन हजार वर्षांपूर्वी आढळतोच; पण त्याहूनहि तें जुनें असावें. या दर्शनाची सूत्रपद्धति थेट इतर दर्शनांप्रमाणेंच आहे. त्यांतील अणुपरमाणूंचा सिद्धांत न्यायदर्शनांतहि आहे, तथापि तो या दर्शनांत आहे तितका त्या दुसऱ्यामध्यें सूक्ष्म व सविस्तर नाहीं. यामुळें हा अणुपरमाणु-सिद्धांत आणि सृष्टीला मूलभूत असलेल्या पदार्थांची विशेष व्यवस्था, हेंच या दर्शनाचें असाधारण लक्षण असें म्हणतां येईल. प्रो. मॅक्समुल्लर यांच्या मतें, वैशेषिक दर्शनांतील पदार्थविवेचन हें न्यायशास्त्रांतील विवेचनापेक्षांहि ॲरिस्टॉटल याच्या पदार्थव्यवस्थेशीं कदाचित् अधिक जुळणारें आहे ! आणि दोन हजार वर्षांपूर्वींचा वैशेषिक दर्शनाचा काळ व ॲरिस्टॉटल याचा काळ जवळजवळ एकच असल्यानें, युरोपियन पंडितांना सहजच असा विचार सुचतो कीं, वैशेषिक दर्शनांतील विचार ग्रीक तत्त्वज्ञानापासून घेतलेले असावे ! परंतु ग्रीक संस्कृति व तत्त्वज्ञान हीं हिंदु संस्कृति व तत्त्वज्ञान यांशीं समकालीन, व उत्कर्षाप्रत पोचलेलीं अशीं, दोन हजार वर्षांपूर्वीं असण्याचा योग आला असला तरी या दोन संस्कृति व हीं तत्त्वज्ञानें सर्वस्वीं स्वतंत्र होतीं याविषयीं मॅक्समुल्लर यांच्याच पुस्तकांत वेगळ्या ठिकाणीं विवेचन केलेलें आहे. दूरदूर असणाऱ्या दोन बागांमध्यें एकाच जातीचीं फुलझाडें लाविलीं असतां, इकडच्या फुलांचा सुवास तिकडे किंवा तिकडच्या फुलांचा सुवास इकडे वाऱ्यावर वाहून येणें हें जसें एखादे वेळ संभवतें, तसेंच तो सुगंध स्थानिक फुलांचा असतांहि इकडून तिकडे न गेला तरी तसा उलट सुलट भ्रम उत्पन्न होऊं शकतो. जगांतील निरनिराळ्या राष्ट्रांतील समकालीन संस्कृतीची गोष्टहि अशीच कांहींशी समजावी.

वैशेषिक दर्शनाचा कर्ता कणाद याचें ' कणाद ' हें नांव लाक्षणिकच असावें. कदाचित् वर सांगितल्याप्रमाणें कणवाद, म्हणजे अणुपरमाणुविचार, हा वैशेषिक दर्शनाचा—नजरेंत भरण्यासारखा—ठळक भाग असल्यामुळें, कणाद म्हणजे कणभक्षक हें नांव त्याला पडलें असेल. शब्दशः पाहिलें तर वैशेषिक हा शब्द विशेष या शब्दापासून साधलेला आहे. प्रत्यक्ष 'वैशेषिक' हा

शब्द कणादाच्या सूत्रांत एक दोनच ठिकाणीं आढळतो. दहाव्या आन्हिकांतील दुसऱ्या अध्यायांतील सातवें सूत्र असें आहे " संयुक्तसमवायात् अग्नेः वैशेषिकं "—" उष्णता हा जो अग्नीचा गुण तो संयुक्त समवायामुळें आहे, व तेंच निमित्तकारण होतें. " वैशेषिक या शब्दाचा अर्थ अनेकांनीं अनेक प्रकारचा केला आहे. कोणी म्हणतात कीं, सांख्यदर्शनापासून हें दर्शन वेगळें व अधिक श्रेष्ठ आहे हा वैशेषिक शब्दाचा अर्थ समजावा. कोणी म्हणतात कीं,या दर्शनाचा कर्ता इतर शास्त्रकारांहून विशेष बुद्धिमान् होता. कोणी म्हणतात कीं, या दर्शनांत सामान्य विशेष इत्यादिकांचें विवेचन इतर शास्त्रांत नाहीं असें आहे, म्हणून त्या विशेष गुणामुळें वैशेषिक हें त्याचें नांव. कोणी म्हणतात, " बुद्धि हा आत्म्याचा एक गुण आहे. तें आत्म्याचें ज्ञानसाधन नाहीं " या सांख्यसिद्धांताच्या विरुद्ध प्रतिपादन करणारें हें शास्त्र म्हणून वैशेषिक. कोणी म्हणतात, जैमिनीय पूर्वमीमांसाशास्त्राप्रमाणें कर्मानें मोक्ष मिळतो असें हें शास्त्र म्हणत नाहीं, तर ज्ञान व मनन यांनीं मिळतो असें म्हणतें हाच त्याचा विशेष, व म्हणूनच तें वैशेषिक. कोणी म्हणतात, कणाद सूत्रांपैकीं पहिल्या आन्हिकांतील दुसऱ्या अध्यायांतील सहावें सूत्र " अन्यत्र अंत्येभ्यः विशेषेभ्यः "— यांतील विशेष या शब्दावरून वैशेषिक हें नांव पडलेलें आहे. हें ' अंत्यविशेष ' म्हणजे कोणत्याहि संयुक्त पदार्थांतील घटकांचा विभाग करीत करीत गेलें असतां, शेवटीं जी अविभाज्य अशीं भेदलक्षणें उरतात तीं. तथापि एकंदरीनें या दर्शनांतील अणुपरमाणुसिद्धांत, एका पदार्थापासून दुसऱ्या पदार्थाचा भेद दाखविण्याची प्रवृत्ति, व लक्षणांचा स्वतंत्रपणा, या गोष्टींवरून वैशेषिक हें नांव पडलें असल्याचा अधिक संभव वाटतो.

या दर्शनांतील सूत्रांचें भाषांतर आम्हीं यापुढें शब्दशः दिलेंच आहे. तथापि त्यांतील मुख्य मुख्य सिद्धांत किंवा विचार खालीं दिल्याप्रमाणें आहेत. मनुष्य हा स्वतःच्या प्रयत्नानें मोक्ष मिळवूं शकतो. मनुष्यानें वेद किंवा गुरुमुख यांपासून झालेल्या सत्यज्ञानाचें चिंतन व मनन करावें. इंद्रियादि शरीराचीं अंगें आणि सामान्य मनःप्रवृत्ति यांचें नियंत्रण करून आत्म्याचे ठिकाणीं मन निश्चल करावें. त्यायोगें बुद्धिस्वातंत्र्य लाभतें व सिद्धिहि लाभतात. भोगाशिवाय कर्मफलांचा क्षय होऊं शकतो. संचित कर्म मात्र रहातें,

पण इच्छाशक्तीनें प्रारब्ध व क्रियमाण हें त्याला नियंत्रित करतां येतें, व पुनर्जन्म टळतो. आत्मसाक्षात्कार हेंच मोक्षप्राप्तीचें मुख्य साधन होय. तत्त्वज्ञानामुळें निश्रेयस लाभतें. आत्मज्ञानाचा मार्ग दाखविणारें म्हणून वैशेषिक दर्शनाला अध्यात्मशास्त्र म्हणतां येईल. अनात्मानें आत्म्याचें ज्ञान होऊं शकतें, तथापि आत्मा व अनात्मा मिळूनच अखिल सद्वस्तु समजावी. सत् जें आहे त्याचें ज्ञान होऊं शकतें व त्याचें नामकरण करतां येतें. पदार्थ हे केवळ विचारात्मक नसून वस्तुसत्यरूप आहेत. म्हणजे विचाराव्यतिरिक्त ते असूं शकतात. हे पदार्थ प्रथम असतात, व विचार हा नंतर उत्पन्न होतो, असा त्यांचा क्रम आहे. तत्त्वसाक्षात्कार हा वैशेषिक दर्शनाच्या विवेचनाचा एक मुख्य भाग आहे. या शास्त्रांत सिद्धांत, प्रतिसिद्धांत, व समन्वय या तीनहि रीतींचा उपयोग केलेला आहे. तसेंच विभाजन व संयोग या दोहोंनाहि या शास्त्रांत महत्त्व दिलें आहे. द्रव्याला विशेष महत्त्व आहे, आणि गुण व क्रिया हीं त्याच्या आश्रयानें रहातात. सामान्य व विशेष हे परस्परसापेक्ष आहेत. फक्त सर्वांत वरिष्ठ असें जें सामान्य म्हणजे सत्ता म्हणजे अस्तित्व हेंच काय तें परसापेक्ष नाहीं. तसेंच अंत्यविशेष हेहि परसापेक्ष नाहींत. स्वतंत्र आहेत. गुण व क्रिया यांच्याप्रमाणें सामान्य व विशेष हे द्रव्याश्रयी आहेत.

मुख्य सहा पदार्थांपैकीं द्रव्याचे नऊ विभाग कणादानें कल्पिले आहेत. पैकीं पृथ्वी, आप, तेज, वायु हे संयोगजन्य व परिणामरूप आहेत. तसेंच ते अनित्य आहेत. त्यांचे परमाणु हे मात्र नित्य होत. दुसरे पक्षीं आकाश, दिक्, काल, आत्मा व मन हे अविभाज्य व नित्य आहेत. सर्व पदार्थमात्र व त्यांच्या क्रिया यांचें अधिष्ठान आकाश असून, काल व दिक् हे आकाशाचे समवायी पूरक होत. इतके कीं, हे तीनहि मिळून एकच पदार्थ मानतां येईल. मन हें जड असतांहि आत्म्याशीं संबंध जोडूं शकतें. मनाला आत्म्याचें चित्र काढणारा 'छुपाकॅमेरा' असें म्हणतां येईल. परमाणु हे कार्यरूपानें परिवर्तनशील आहेत. पण कारणरूपानें नाहींत. मन हेंहि वस्तुसंबंधांत विकृति पावूं शकतें, एरवीं तें निष्क्रिय आहे. पण आत्मा हा स्वतः कोणताहि विकार पावूं शकत नाहीं, इतरांमध्यें विकार घडवून आणूं शकतो. ज्ञान, सुख, दुःख, इच्छा, वासना, द्वेष, पाप, पुण्य, संस्कार इत्यादि आत्म्याचे गुण होत. ते आत्म्याचे घटकद्रव्य नव्हत. अशा रीतीनें परमाणु,

मन, व आत्मा (जीवात्मा) हे सृष्टीचे मुख्य घटक होत. ईश्वर म्हणजे परमात्मा. हा अर्थात् या सर्वांहून वेगळा व स्वतंत्र आहे. परमाणु व मन हीं आत्म्याचीं भोगसाधनें व मोक्षसाधनें आहेत. सृष्टिप्रारंभीं अदृष्ट शक्तीनें परमाणु व मन हीं चेतनात्मक बनतात, व प्रलयकालीं सर्वच समाप्त होतात. त्यापलीकडे अदृष्ट असें कांहीं उरत नाहीं. जीवात्मा व त्याचें अदृष्ट यांच्यायोगानें सृष्टीच्या पोटांतच एक वैयक्तिक उपसृष्टि बनते. आत्मज्ञान होण्याला अनात्मज्ञानहि अवश्य आहे. अनात्मरूप सद्वस्तूशीं परिचय वाढवून त्याशीं एकजीव होण्याचा प्रयत्न केल्यानें आत्मसाक्षात्कार सुलभ होतो. वैशेषिक हें मानसशास्त्रहि म्हणतां येईल. पदार्थांचें अवलोकन, त्यांचें वर्गीकरण, गुणधर्मांचें विशदीकरण, इत्यादिकांच्या योगानें सत्यज्ञान होतें. हा ज्ञानमार्गाचा प्रारंभ आणि मोक्ष हा त्याचा शेवट. उद्देश, उपलक्षण, आणि परीक्षण या तीन शास्त्रीय पद्धति सत्यज्ञानाला उपकारक होतात. प्रो. ब्रजेंद्रलाल सील यांनीं वैशेषिक शास्त्राचें शास्त्रीय स्वरूप खालील शब्दांनीं वर्णन केलें आहे. "उत्तरकालीन न्यायशास्त्राच्या ग्रंथांत, विचाराच्या इतिहासाचा क्रम, कणाद व गौतम यांच्या पद्धतीच्या अनुसारें, खालीलप्रमाणें दिसून येतो. (१) तर्कशास्त्र–अवच्छेदक आणि प्रतियोगी या कल्पनांचा विशेष उपयोग; (२) शास्त्रीय व्याप्ति–उपाधि, अन्यथा सिद्ध इत्यादिकांच्या विचारें लागू गैरलागू बिधानें ठरविण्याचा प्रयत्न; (३) ज्ञानप्रामाण्य आणि जीवसिद्धांत यांच्या दृष्टीनें केलेला विचार.

विचार व पदार्थ यांचें पूर्ण संवादित्व हीच वैशेषिक शास्त्रांतील सत्याची कसोटी होय. वस्तूचें ज्ञान व त्याचें प्रामाण्य हीं दोन्ही बुद्धीनेंच ठरविण्यांत आलीं आहेत. जें कांहीं आहे तें सत्यस्वरूपाचें आहे. सत्य आणि सत्ता यांत विसंबादित्व नाहीं. वस्तुसत्यसाक्षात्कारानें वस्तूचें ज्ञान होऊन तिला आपणास नांव देतां येतें. अशा रीतीनें वैशेषिक तत्त्वज्ञान हें सत्वादी व द्वैती ठरतें. क्रियावाद हा वैशेषिकांचा विशेष सिद्धांत आहे. त्यांच्या मतें आत्मा हा कर्ता, चैतन्ययुक्त, भोक्ता असून संसाराच्या म्हणजे पुनर्जन्माच्या चक्रांत सांपडल्यानें त्याची परिणति होते. वैशेषिक हे आरंभवाद मान्य करतात. या दोन्ही दृष्टींनीं ते अद्वैतवाद्यांशीं वाद सांगतात. वैशेषिकांचा आत्मा हा परिणामशील असला तरी, सृष्टीचें मूलकारण जे परमाणु ते

परिणत नसून आहेत तसेच स्वतःसिद्ध असतात. परमाणूंच्या पूर्वी कांहीं नव्हतें. त्यांच्यापासून होणारा बिकार किंवा परिणाम हा अनित्य असतो. त्याचा नाश झाल्यावर तो न उरल्यामुळें मूळच कारणरूप परमाणु हेच शिल्लक रहातात. वैशेषिक हे परमाणूंशीं थांबतात. याचें कारण त्यांच्या मतें, कोठेंतरी परमाणु अविभाज्य ठरतात हें न मानलें तर त्या परमाणूंचे परमाणु, फिरून त्याहि परमाणूंचे परमाणु, असें करीत गेल्यास अनवस्थाप्रसंग यावयाचा. पर्वताचे बिभाग मोहोरीच्या दाण्याइतके बारीक करतां येतील, परंतु पुढें कोठें तरी थांबावेंच लागेल. फिरून त्या मोहोरीच्या दाण्यांएवढ्या तुकड्यांचा एकाहून एक मोठा असे समूह होतां होतां फिरून त्यांचा पर्वत होवो, परंतु पर्वत हा अनित्य म्हणजे बिनाशी व परमाणु हाच नित्य व अविनाशी. परमाणूपासून संयोगादि क्रियांनीं सेंद्रिय व निरिंद्रिय अशी सर्व प्रकारची सृष्टि बनते. पण ती अनित्य असते. कित्येकांच्या मतें अभाव हाहि वैशेषिकांनीं मानलेला एक सातवा पदार्थच होय. न्यायशास्त्र तर तो पदार्थ मानतेंच, पण न्याय व वैशेषिक यांचा पुढें पुढें मिलाफ झाल्यानें अभाव हा देखील वैशेषिकांचाहि एक पदार्थ मानला गेला असावा. न्यायशास्त्राप्रमाणेंच वैशेषिकशास्त्र प्रत्यक्ष, अनुमान व शाब्द हीं तीन प्रमाणें मुख्य मानतें, व उपमान हें प्रमाण अनुमानाचें अंगभूत मानतें.

वैशेषिक सूत्रें

अध्याय १: आन्हिक १

यानंतर आतां धर्माची व्याख्या करूं या. ज्यापासून अभ्युदय होतो व निःश्रेयस म्हणजे मोक्ष मिळतो तो धर्म. वेदांचें प्रामाण्य, तो ईश्वराचा शब्द आहे यामुळें ठरतें. (किंवा वेदांमध्यें धर्म सांगितला आहे म्हणून वेदांचें प्रामाण्य ठरतें). निःश्रेयस तत्त्वज्ञानाचें फल होय. तें ज्ञान पदार्थांच्या सारखेपणामुळें किंवा वेगळेपणामुळें होतें; व फिरून हें ज्ञान विशेष धर्मापासून झालेलें असतें. ज्या पदार्थांचे धर्म समजावयाचे ते द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय हे होत. पृथ्वी, पाणी, तेज, वायु,

आकाश, काल, दिक्, आत्मा, मन, हीं द्रव्यें होत. रूप, रस, गंध, स्पर्श, संख्या, परिमाण, वेगळेपणा, संयोग, विभाग, कालाच्या दृष्टीनें आधींचें असणें किंवा नंतरचें असणें (कालक्रम), बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न हे गुण होत. वर फेकणें, खालीं फेकणें, संकोच होणें, विस्तार होणें, गति हीं कर्में होत. द्रव्य, गुण, कर्म यांना अस्तित्व आहे. पण तीं अनित्य आहेत. द्रव्य हें त्यांचें कारण आहे. तीं कार्यरूप आहेत, सामान्यरूप आहेत, व विशेषरूप आहेत. द्रव्य व गुण हीं दोन्ही सजातीयांचा आरंभ म्हणजे उत्पादन करून देणारीं आहेत. यामध्यें त्या दोहोंचा धर्म समान आहे. द्रव्यापासून वेगळ्या प्रकारचीं द्रव्यें उत्पन्न होतात आणि गुणापासून वेगळ्या प्रकारचे गुण उत्पन्न होतात. द्रव्यापासून द्रव्य व गुणापासून गुण उत्पन्न झालेलें समजतें. त्याप्रमाणें कर्मापासून कर्म उत्पन्न झालेलें समजत नाहीं. कार्य किंवा कारण यांनीं द्रव्याचा नाश होत नाहीं. गुण हे मात्र कार्य व कारण यांनीं बाध पावतात. कार्य झालें म्हणजे कर्म संपतें; उरत नाहीं. क्रिया-गुण व समवायी कारणत्व हीं द्रव्यामध्यें असतात किंवा त्याचीं लक्षणें होतात. गुण हा द्रव्यामध्यें राहतो; पण गुणाला गुण नसतो, आणि संयोग व विभाग याचें तो स्वतंत्र कारण असत नाहीं. कर्म हें फक्त एका कोणत्यातरी द्रव्यांत असतें. कर्माला गुण असत नाहीं; व संयोग आणि विभाग यांना कारण म्हणून त्याची अपेक्षा नसते. द्रव्य, गुण, कर्म हीं तीनहि ज्या एकाच द्रव्यांत रहातात त्याला सामान्य कारण म्हणतात. तसेंच गुण हेहि द्रव्य, गुण व कर्म यांचे सामान्य कारण होऊं शकतें. संयोगविभाग व वेग हीं कर्में एकसारखीं एक आहेत. कर्म हें द्रव्याचें कारण होऊं शकत नाहीं. कां कीं, कर्म हें थांबतें; सतत चालू रहात नाहीं. एक द्रव्य अनेक द्रव्यांचें सामान्य कारण होऊं शकतें. (एक सुवर्ण हें अनेक अलंकारांचें समान कारण होतें.) कर्म हें अनेक कर्मांचें सामान्य कारण होऊं शकत नाहीं. कां कीं, त्यांचे गुण वेगवेगळे असतात. द्वित्व म्हणजे दोन ही संख्या, त्याचप्रमाणें इतर संख्या, तसेंच वेगळेपणा, संयोग आणि विभाग हे एकाहून अधिक (अनेक) द्रव्यांनीं उत्पन्न होतात. जी क्रिया अनेक द्रव्यांपासून मिळून होते ती अमुक एकापासूनच हें समजत नाहीं. कारण त्या द्रव्यांशीं तिचा समवायसंबंध रहात नाहीं. द्रव्य हा अनेक संयोगांचा परिणाम असतो. रूप हा अनेक रूपांचा

मिळून परिणाम असतो. वर फेकलें जाणें हा जडपणा, प्रयत्न (जोर), आणि संयोग यांचा मिळून परिणाम असतो. संयोग आणि विभाग हे कर्माचे वेगवेगळे परिणाम असतात. कारणाविषयीं सामान्य विचार करतांना असें सांगितलें आहे कीं, क्रिया हें द्रव्य किंवा कर्म यांचें कारण होऊं शकत नाहीं.

अध्याय १ : आन्हिक २

जर कारण नाहीं तर कार्यहि नाहीं असें म्हणतां येईल. पण कार्य नाहीं म्हणून त्यावरून कारण नाहीं, असें म्हणतां येत नाहीं. सामान्य आणि विशेष हें जाणणें बुद्धीवर अवलंबून आहे. सत्ता किंवा अस्तित्व हें एक सामान्यच आहे (जातीच आहे). कां कीं, अस्तित्व हें पुनरुक्तिरूप आहे. (प्रत्येक क्षणीं अस्तित्व तेंच तेंच पुनरुक्त होतें म्हणून ती सामान्य जाति होय). द्रव्यत्व, गुणत्व, आणि कर्मत्व हीं सामान्य (जाति) स्वरूप असतात. तशीच विशेष (प्रकारचीं) स्वरूपाचींहि असतात. अंतिम स्वरूपाचे जे विशेष प्रकार ते येथें सांगितले नाहींत, त्याहून वेगळ्या प्रकारचे येथें सांगितले आहेत. सत्ता किंवा अस्तित्व म्हणजे तें कीं ज्यापासून द्रव्य, गुण, कर्म हीं आहेत अशी समजूत किंवा विश्वास वाटतो. सत्ता हा द्रव्य, गुण व कर्म याहून वेगळा पदार्थ आहे. आणि ज्या अर्थीं सत्ता ही गुण व कर्म यांमध्यें राहते, त्याअर्थीं ती स्वतःच गुण नव्हे व कर्महि नव्हे. सत्तेमध्यें सामान्य किंवा विशेष नाहींत यामुळेंहि ती द्रव्य, गुण, व कर्म यांपासून वेगळी आहे. अनेक द्रव्यें आंत असल्याकारणानें द्रव्यत्व हा शब्द सिद्ध होतो. तसेंच सामान्य व विशेष यांचा अभाव असल्यामुळेंहि द्रव्यत्व हें द्रव्य गुण व कर्म यांपासून वेगळें ठरतें. गुणत्व हें फक्त गुणामध्यें आढळतें म्हणून (म्हणजे तें द्रव्य, कर्म यामध्यें आढळत नाहीं म्हणून) त्याला गुणत्व म्हणतात, तसेंच सामान्य व विशेष हीं त्यामध्यें नसतात, म्हणूनहि गुणत्व हा शब्द लावतात. कर्मांमध्यें राहतें म्हणून त्याला कर्मत्व म्हणतात, व तें द्रव्य, गुण व कर्मजाति यांहून वेगळें आहे. तसेंच द्रव्यत्व व गुणत्व यांप्रमाणेंच कर्मत्वामध्यें सामान्य व विशेष हीं नाहींत. सत्ता ही

एक मात्रा आहे; कारण सत्ता हीच एक त्याची खूण आहे आणि इतर कोणच्याहि ओळखण्याच्या खुणा त्याला नाहींत.

अध्याय २ : आन्हिक १

पृथ्वीच्या अंगीं रूप, रस, गंध, आणि स्पर्श हे गुण असतात. आप या तत्त्वाला रूप, रस, स्पर्श हे गुण असून ओलेपणा व स्निग्धपणा हेहि गुण त्याचे अंगीं आहेत. तेज किंवा अग्नि याचे अंगीं रूप व स्पर्श हे दोन गुण आहेत. वायूच्या अंगीं फक्त स्पर्श हा एकच गुण आहे. आकाश हें निर्गुण आहे. त्याच्या अंगीं वरीलपैकीं कोणतेच गुण नाहींत. लोणी, लाख, आणि मेण यांचा अग्नीशीं संयोग झाल्यामुळें त्यांना पातळपणा येतो. तो व पाण्याचा पातळपणा हे सारखे असतात. कथिल, शिसें, लोखंड, रुपें, व सोनें यांचा अग्नीशीं संयोग झाला म्हणजे त्यांच्या अंगीं पाण्यासारखाच पातळपणा येतो. बैलपणाच्या खुणा अशा कीं, बैलाला शिंगें, वशिंड, शेपूट व सास्न (मानेखालची पोळी) हीं असतात. स्पर्श ही वायूची खूण होय. परंतु दृष्ट पदार्थांच्या स्पर्शांचीं खूण दिसते तशी वायूच्या स्पर्शाची खूण दिसत नाहीं. वायु हा कोणत्याहि इतर द्रव्यरूपानें किंवा आधारानें रहात नाहीं. तथापि तो स्वतः द्रव्यच आहे. तसेंच त्याचे अंगीं क्रियाधर्म व गुण-धर्म आहेत म्हणूनहि तो द्रव्य आहे. वायूच्या ठिकाणीं इतर द्रव्य नाहीं (म्हणजे तो स्वयं–द्रव्य आहे) म्हणून नित्य आहे. वायु हा एकच नसून अनेक आहेत. कारण निरनिराळ्या दिशेनें वायु येऊन भेटतात आणि त्यामुळें त्यांच्या परस्पर आघातानें. वावटळीसारखा वेगळा वायु उत्पन्न होतो. वायूचा संनिकर्ष हा प्रत्यक्ष दिसत नाहीं म्हणून त्याची दाखवितां येण्यासारखी कांहीं खूण किंवा लक्षणहि नाहीं. तो वायु दृष्ट पदार्थ म्हणून ओळखला जात नाहीं; तर त्याचें अस्तित्व अनुमानानें ओळखलें जातें. वायूची सिद्धि वेदवचनांवरूनहि होते. आपणासारख्याहून वेगळे असलेल्यांची खूण त्यांचें नांव व त्यांचें कर्म हीं होय. संज्ञा व कर्म हीं प्रत्यक्ष अनुभवापासून निघतात. निष्क्रमण व प्रवेश या आकाशाच्या खुणा होत असें सांख्यशास्त्र म्हणतें. परंतु निष्क्रमण व प्रवेशन या आकाशाची खूण होऊं शकत नाहींत; कारण तें एकद्रव्यात्मक आहे. आणि निष्क्रमण व प्रवेशन हीं फक्त आकाशाशींच

समवायसंबंधानेंच आहेत. इतरहि कोणती खूण मानतां येत नाहीं. कारण आकाश हें इतर कोणाहिपासून विधर्मी आहे. शिवाय त्याच्या व इतरांच्या संयोगापासून कर्म उत्पन्न होत नाहीं. जे गुण कार्यांत असतात ते पूर्वी कारणामध्येंहि असलेले दिसतात. ज्यांना स्पर्श आहे अशांचा गुण शब्द हा नाहीं. कारण तशा प्रकारचे इतर परिणाम (कार्यें) दिसून येत नाहींत. तसेंच शब्द हा आत्मा किंवा मन यांचा गुण होत नाहीं. कारण इतर पदार्थांशीं शब्दाचा समवायसंबंध जोडतां येतो, आणि शब्दाला जें प्रत्यक्षत्व आहे तें मन व आत्मा यांना नाहीं. म्हणून शब्द हा आकाशाचाच तेवढा गुण ठरतो. आकाश हें द्रव्य आहे व नित्य आहे हें वायुस्वरूपावरून कळण्यासारखें आहे. आकाश एक व अविभाज्य आहे. कारण सत्ताभाव हा एकच असतो. तसेंच आकाशाची खूण जो शब्द त्यामध्यें वेगवेगळेपणा नसतो. याहून त्यांचीं वेगळीं कांहीं विशेष लक्षणें नाहींत. आणि आकाशाच्या एकत्वापासून त्याचा वेगळेपणा म्हणजे पृथक् व्यक्तित्व हेंहि सिद्ध होतें.

अध्याय २ : आन्हिक २

वस्त्र आणि पुष्प यांचा परस्परसंनिकर्ष (सहवास) घडला असतां जो वास वस्त्राला असतो त्यावरून असें ठरतें कीं, वस्त्रामध्यें स्वतःचा असा गुण नसतो. पण पृथ्वीद्रव्याला वास हा गुण स्वतःचा व स्वतंत्र असतो व यामुळें पृथ्वी हें द्रव्य इतरांपासून वेगळें ओळखतां येतें. अशाच रीतीनें उष्णताहि समजावी. तेज किंवा अग्नि यांच्यामध्येंहि अशाच प्रकारचा गुण उष्णता हा समजावा. त्याच रीतीनें थंडपणा हा पाण्याचा गुण समजावा. मागाहून घडणें, एकदम घडणें, सावकाश घडणें, जलद घडणें हीं लक्षणें किंवा गुण कालाचे समजावे. वायूप्रमाणें काल हें द्रव्य असून तें नित्य आहे. सत्ता किंवा अस्तित्व यांप्रमाणें कालामध्यें ऐक्यभाव आहे. काल हें कारणस्वरूपाचें आहे तें नित्य द्रव्यांत असत नाहीं; अनित्य द्रव्यांत असतें दिक् याची खूण, ' हें यापासून इतकें दूर आहे ' अशा प्रकारचे शब्दप्रयोग होतात. वायूच्या द्रव्यत्वाप्रमाणें किंवा नित्यत्वाप्रमाणें दिक् या तत्त्वाचेंहि द्रव्यत्व व नित्यत्व समजावें. तशीच ती एकसत्तारूप समजावी. दिक्तत्त्वाला अनेकत्व

येतें तें त्यापासून होणाऱ्या निरनिराळ्या विशेष कार्यांमुळें येतें. दिशांना सूर्याच्या संबंधानें, व भूत भविष्य वर्तमान यांच्या अनुसंधानानें पूर्व इत्यादि नांवें प्राप्त होतात. त्याचप्रमाणें पश्चिम, दक्षिण, उत्तर याहि दिशांचें समजावें. निरनिराळ्या दिशांमधील पोटदिशा यावरूनच ओळखण्याच्या आहेत. सामान्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान, विशेषाच्या प्रत्यक्ष ज्ञानाचा अभाव आणि इतर गोष्टींची आठवण—अशा ग्रस्त विचारांतून संशय उत्पन्न होतो. जें दिसतें तें पूर्वी पाहिलेल्यासारखें भासतें. यामुळेंहि संशय उत्पन्न होतो. जें एकदां एका स्वरूपांत पाहिलें तें पुन्हां वेगळ्या वेळीं वेगळ्या स्वरूपांत पाहिलें यामुळेंहि संशय उत्पन्न होतो. तसेंच विद्या, म्हणजे शास्त्रीय ज्ञान, व शास्त्रीय अज्ञान यांच्यापासून संशय उत्पन्न होतो. ज्याचें ग्रहण कानाच्या इंद्रियानें होतें त्या पदार्थाला शब्द असें म्हणतात. शब्दासंबंधानें संशय उत्पन्न होतो तो सजातीय व विजातीय पदार्थांतून उत्पन्न होणाऱ्या शब्दांतील फरकामुळें होतो. शब्द हा फक्त एकद्रव्याश्रयी आहे म्हणून तो स्वतः द्रव्य नाहीं. तसेंच शब्द हें कर्म नाहीं कारण तो दिसत नाहीं. शब्द हा जरी गुण आहे तरी तो लवकर नाहींसा होतो. यामुळें त्याचा धर्म (गुण) कर्मासारखा वाटतो. उच्चारापूर्वी शब्द असल्याची कांहीं खूण नसते. शब्द हा नित्य स्वरूपाच्या पदार्थापासून कार्यरूपानें वेगळा असल्यामुळें तो अनित्य आहे. तसेंच शब्द हा कारणापासून उत्पन्न होतो म्हणूनहि अनित्य समजावा. शब्दाचे वेगवेगळे प्रकार होतात एवढ्यावरून त्याला कारण नाहीं असें होत नाहीं. त्याचा कारणप्रकार बदलला म्हणजे त्याचें स्वरूप (कार्य) हि बदलतें. यावरूनहि तो कार्यरूपी कारणाश्रयी आणि त्याचमुळें अनित्य असें ठरतें. "शब्द हा नित्य आहे; पण फक्त अभिव्यक्त होण्याचा असतो" ही उपपत्ति बरोबर नाहीं. संयोग, विभाग आणि शब्द या तिन्हींपासून शब्दाची निष्पत्ति होते. शब्द हा वर्णात्मक ध्वनिरूप असतो, तोहि अनित्य होय. कारण तो कानानें ऐकूं येऊं शकतो. पण पूर्वपक्षी म्हणतोः—"शब्द अनित्य ठरला तर गुरु व शिष्य या दोहोंचाहि उद्योग, म्हणजे वेदविद्या देण्याचा व घेण्याचा उद्योग, विफल ठरेल त्याची वाट काय ? (उदा० वेदाचा अनुवाक अनेक वेळां तोच तो म्हटला जातो यावरून शब्द हा नित्य आहे असें ठरतें.) कित्येक यज्ञांत एखाद्या विशिष्ट मंत्राचा तीन वेळां उच्चार करावा असें

श्रुतींत सांगितलेलें असतें. जसें पहिला तीन वेळ, शेवटला तीन वेळ इ०) प्रथमा या वेदशब्दादि मंत्रांत नित्यत्व आहे, असेंच ठरत नाहीं काय ? तसेंच एकदां उच्चारलेला शब्द पुन्हां उच्चारल्यास तो तोच आहे अशी स्पष्ट ओळख पटते. म्हणूनहि शब्द नित्य ठरतो. " याला उत्तरः—" पण तोच शब्द निरनिराळ्या अर्थांनीं उपयोगांत आणिला असतां संदिग्धता उत्पन्न होते. याची वाट काय ? " फिरून पूर्वपक्षाचा आक्षेपः—बहुसंख्येचा संबंध येतो सामान्य जातिपुरताच असतो. पण त्याचें उत्तर असें कीं, ज्या बाह्य कारणांनीं किंवा उपाधींनीं शब्दोच्चारांत भेद पडतो तीं कारणें कळण्यासारखीं नसतात; पण भेद तेवढा कळतो म्हणून शब्द हा अनित्य ठरतो.

अध्याय ३ : आन्हिक १

या अध्यायांत आत्मा हा अनुमानानें सिद्ध होतो असें प्रतिपादन केलें आहे.

आत्मानुमान—सृष्टींत इंद्रियें व सृष्ट पदार्थ हे दोनहि आपापल्या रीतीनें प्रसिद्ध म्हणजे लोकांना माहीत आहेत. तेव्हां त्यांहून आत्मा म्हणून कांहीं वेगळा आहे कीं नाहीं अशी शंका घेण्याचें कारण नाहीं. कारण इंद्रियें व अर्थ यांपैकीं कोणीहि आत्मा नाहीं हेंहि प्रसिद्ध आहे. तेव्हां याहून आत्मा कांहीं वेगळा आहे असें अनुमान करणें प्राप्त आहे. कारण ही प्रसिद्धि (म्हणजे इंद्रियें व पदार्थ हे आत्मा नाहींत ही प्रसिद्धि) हें आत्मसिद्धीचें निर्णायक लिंग किंवा लक्षण होऊं शकत नाहीं. इंद्रियें व अर्थ हीं आत्मा नसलीं म्हणून काय झालें ? कां कीं, इंद्रियें व अर्थ यांचें मूल कारण जें परमाणु त्यांच्या ठिकाणीं ज्ञान म्हणजे चैतन्य (म्हणजे आत्मगुण) असत नाहीं. आतां कोणी म्हणेल कीं, कारणांत (परमाणूंत) जरी चैतन्य असल्याचें माहीत नाहीं, तरी इंद्रियादि कार्यांमध्यें (चैतन्य) असल्याचें आढळतें. यावरून तें कारणांत (परमाणूंतहि) आहे असें अनुमान कां करूं नये ? त्यावर उत्तर हें कीं सर्वच कार्यांत तें (चैतन्य) असतेंच असें नाहीं. उदाहरणार्थ, शरीर हें जिवंत असतें तेव्हां चैतन्ययुक्त असतें; पण मृतावस्थेंत त्याच देहांत चैतन्य नसतें. या सर्वांवरून असें ठरतें कीं, प्रथम जें सांगितलें, (म्हणजे इंद्रियार्थप्रसिद्धीवरून आत्म्याचें अनुमान करतां येईल, त्याला वेगळा हेतु नको) तें खरें ठरत नाहीं.

कोणताहि एक पदार्थ घेतला असतां तो दुसरा कोणताहि पदार्थ सिद्ध करण्याचा हेतु (पुरेसें कारण) होतोच असें नाहीं. उदाहरणार्थ, धूर हा अग्नीविषयीं अनुमान करावयाला कारण होईल; परंतु अग्निसिद्ध अशा एकाद्या पक्वान्नाविषयींहि अनुमान करण्याला कारण होऊं शकणार नाहीं. कारण अग्नि आणि पक्वान्न यांच्या (प्रकृति म्हणजे स्वभाव) ह्या स्वतंत्र आहेत. एतावता इंद्रियार्थप्रसिद्धि हा एक पदार्थ आत्मा ह्या दुसऱ्या पदार्थाची सिद्धि करण्याला पुरेसें अनुमानकारण होत नाहीं. तर मग आतां अनुमान करण्याला पुरेशीं अशीं कारणें तरी कोणतीं असूं शकतात ? होय, तीं कारणें अशीं:—१ संयोगि (अनुमान) २ समवायि (अनुमान) ३ एकार्थ-समवायि (अनुमान) ४ व विरोधि (अनुमान). उदाहरणार्थ, (१) संयोगि—म्हणजे हें शरीर त्वचेनें युक्त आहे. २ कां कीं तें शरीर आहे. ३ कारण जें जें शरीर म्हणून असतें त्याला त्याला त्वचा असतेच. (२) समवायि—म्हणजे रसायनमिश्रणासारखा Chemical Compound तादात्म्यसंबंध. उदाहरणार्थ—१ आकाश हें सपरिमाण आहे. त्याचा आकार ठरवितां येतो. २ कां कीं शब्द हा आकाशाचा गुण (समवायि-संबंधानें) आहे आणि शब्द हा लहान किंवा मोठा असें ठरवितां येतें. ३ म्हणून आकाशहि त्या त्या शब्दानुरोधानें लहान किंवा मोठें हें ठरवितां येतें. (३) एकार्थसमवायि—म्हणजे एकाच पदार्थाच्या ठिकाणीं दोन कार्यें समवायीसंबंधानें रहातात यावरून करतां येणारें अनुमान. उदाहरणार्थ—रूप आणि स्पर्श हीं दोन कार्यें एकाच पदार्थाच्या म्हणजे घटाच्या ठिकाणीं रहातात. या गोष्टीचा अनुमानासाठीं उपयोग करावयाचा तो असा—१ घट हा स्पर्शक्षम आहे. २ कां कीं घट हा रूपवान् आहे. ३ कारण रूप हें स्पर्शाबरोबर एकाच पदार्थाच्या ठिकाणीं समवायिसंबंधानें असतें. (४) विरोधि—दोन पदार्थ परस्परविरोधी असतात यावरून काढतां येणारें अनु-मान. उदाहरणार्थ—वायु आणि अभ्र यांचा संयोग, आणि वृष्टि, हीं दोन परस्परविरोधी आहेत. कारण वृष्टि होते तेव्हां अभ्राचा अभाव होतो आणि अभ्र असतें तेव्हां वृष्टीचा अभाव असतो, म्हणून परस्परविरोधी. असें असतां यांतील एक दुसऱ्याचें अनुमानकारण होऊं शकतें. किंवा याचेंच दुसरें उदाहरण, साप आणि मुंगूस हीं परस्परविरोधी असतां त्यांतील एकावरून

दुसऱ्याचें अनुमान करतां येतें. जसें—१ या प्रदेशांत मुंगसें नाहींत. २ कां कीं, साप निर्भयपणें बावरत आहेत. कारण मुंगूस आणि साप हे विरोधी आहेत. वरील अनुमानच उलट तऱ्हेनेंहि मांडितां येईल. तसेंच दोन पदार्थ परस्परविरोधी असले तरी बरच्यापैकीं एका पदार्थाच्या वावरण्यावरून दुसऱ्या सहचर पण अदृश्य अशा विरोधी पदार्थाचें अनुमान करतां येईल. जसें—१ येथें मुंगूस आहे २ कां कीं येथें घाबरलेला सर्प दृष्टीस पडतो. ३ कारण मुंगूस असलें म्हणजे त्याच्या भीतीनें सर्प भयभीत होऊन वावरतो. हीं सर्व कारणें लक्षांत घेऊन आम्ही म्हणतों कीं, इंद्रियें व अर्थ यांच्या संनिकर्षाची जी प्रसिद्धि आहे ती आत्म्याचें अनुमान करण्याला, वर सांगितलेल्या अनुमानप्रकारांपैकीं कोणत्याहि प्रकारानें, कारण होऊं शकेल.

हेत्वाभासाचीं उदाहरणें—हेतूंची चर्चा वर केली. आतां त्यालाच धरून हेत्वाभास (चुकीचें अनुमान) सांगतात. अनपदेश म्हणजे हेत्वाभास हा तीन प्रकारचा असतो. (१) अप्रसिद्ध म्हणजे सिद्ध न झालेला, (२) असन् म्हणजे मुळांतच नसणारा, आणि (३) संदिग्ध म्हणजे संशयात्मक. उदाहरणार्थ (१) अप्रसिद्ध—ज्या अर्थीं या प्राण्याला शिंगें आहेत त्या अर्थीं तो घोडा आहे. (यांतील कारण म्हणून सांगितलें तें अप्रसिद्ध आहे.) (२) असन्—या प्राण्याला शिंगें नाहींत त्या अर्थीं तो अश्व नाहीं. (यांतील हेत्वाभासाचें कारण शिंग नसणें हा हेतु सांगितला हें होय). (३) संदिग्ध—ज्या अर्थीं या प्राण्याला शिंगें आहेत त्या अर्थीं तो अश्व नाहीं. अनेकान्तिक या नांवाचाहि एक हेत्वाभास असतो. अनेकान्तिक म्हणजे अतिव्याप्ति असणारा म्हणजे एकाहून अधिक निगमनांना (निष्कर्षांना) एकच हेतु लागणारा. उदाहरणार्थ—ज्या अर्थीं ह्या प्राण्याला शिंगें आहेत त्या अर्थीं तो बैल आहे. यांत हेत्वाभास असा कीं, शिंगें असणें हा धर्म बैलाहून इतर अनेक प्राण्यांनाहि लागतो. तेव्हां तो हेतु बरोबर नाहीं. केवळ इंद्रियार्थ प्रसिद्धि हें आत्म्याविषयीं अनुमान करण्याला पुरेसें कारण होत नाहीं. कां कीं प्रसिद्ध हेतुसुद्धां अभावात्मक किंवा संशयात्मक असला तर हेत्वाभास उत्पन्न करूं शकतो. म्हणून शेवटीं सिद्धान्त असा कीं आत्मा, (जीव) इंद्रियें, व पदार्थ यांच्या संयोगानें जें ज्ञान उत्पन्न होतें तें वेगळ्या प्रकारचें ज्ञान परमात्म्याला ओळखण्याला कारण होतें. स्वतः जीवात्म्याच्या

ठिकाणीं प्रवृत्ति आणि निवृत्ति ह्या दोन्ही दिसतात. त्यावरून त्यांची प्रेरणा करणारा त्याहून वेगळा असा परमात्मा आहे असें अनुमान करतां येतें.

मनःपरीक्षा—आत्मा, इंद्रियें आणि पदार्थ यांचा सन्निकर्ष झाला असतांहि कधीं ज्ञान होतें व कधीं होत नाहीं, यावरून मन या पदार्थाच्या अस्तित्वाचें अनुमान करितां येईल. ज्ञानाची ही सर्व सामुग्री नेहमीं सिद्ध असतां केव्हां केव्हां ज्ञान होतें आणि केव्हां केव्हां तें होत नाहीं, त्या अर्थीं तें ज्ञान मनोरूपी निराळ्या पदार्थावर अवलंबून आहे असें म्हणावें लागतें. वायूसारखेंच मन हें द्रव्यरूप आहे आणि नित्य आहे. मन हें एकच आहे अनेक नाहींत, कारण मनाचे व्यापार होतात ते एकदम होत नाहींत, निरनिराळ्या वेळीं होतात. त्याचप्रमाणें निरनिराळ्या वस्तूंचें ज्ञानहि मनाला निरनिराळें होतें, एकदम होत नाहीं. जीवात्म्याचें अनुमान करण्यासाठीं खालील गोष्टी हीं अनुमानकारणें होतात—प्राण, अपान, निमेष, उन्मेष, जीवन, मनोगति, इंद्रियांत विकार, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न. जीवात्मा हाहि वायुसारखाच द्रव्यरूप आणि नित्य आहे. 'हा यज्ञदत्त' असा सन्निकर्ष झाला असतांहि, आत्म्याविषयीं ज्ञान होण्याला प्रत्यक्ष प्रमाण नाहीं. म्हणून त्याचा आत्मा ओळखण्याचें साधन हें अदृष्ट असतें, दृष्ट असत नाहीं. कोणी म्हणेल कीं, "सामान्य ज्ञानाच्या योगानें आत्मा समजण्याला काय हरकत आहे ? त्यावर उत्तर असें कीं, विशेष लक्षणाशिवाय खरी ओळख पटत नाहीं." कांहीं तरी असेल इतकें ज्ञान होतें ! "एतावता अनुमानानें आत्मसिद्धि होणार नाहीं; तर आगम किंवा श्रुति यांनींच होईल." त्याला उत्तर असें कीं, केवळ आगमानें होणार नाहीं कारण वेदांतील 'अहम्' हा शब्द केवळ आत्म्यालाच लावलेला आहे असें नाहीं. तर तो आत्म्याहून अन्य पदार्थांनाहि लागतो. उदाहरणार्थ, 'अहं स्थूलः' (वेदवाक्य) येथें तो देहाला लाविला. त्यावर पुन्हां पूर्वपक्षी म्हणतो कीं, "जर 'मी देवदत्त' 'मी यज्ञदत्त' असें प्रत्यक्ष ज्ञान होतच आहे तर अनुमानाचें काय कारण ? प्रत्यक्ष हत्तीच दिसला तर त्याच्या शब्दावरून म्हणजे चीत्कारावरून त्याचें अनुमान कोण करील ?" याचें उत्तर असें कीं, "आत्म्याची ओळख खुणेनें पटली असतां तोच तो एक असें दृढत्व प्रत्यक्ष ज्ञानाइतकेंच अनुमानानें येतें म्हणून अनुमानाचाहि उपयोग केला पाहिजे. उदाहरणार्थ—दुरून सरोवराचें पाणी

पाहिलें असतांहि तें मृगजळ कशा वरून नसेल असा संशय उत्पन्न होणें शक्य आहे. परंतु बगळे पाहून त्यापासून अनुमान केलें तर तशी शंका रहाणार नाहीं. कारण ' देवदत्त जातो ' ' यज्ञदत्त जातो ' इत्यादि उपचारांत (प्रयोगांत) देवदत्त इत्यादि शब्द शरीराला लावलेले आहेत. जेथें 'अहम्' या शब्दाचा उपयोग नाहीं, तेव्हां देवदत्त हा शब्द ' अहम् ' या शब्दाच्या मदतीनें एकदां आत्म्याचा निदर्शक झाला आणि एकदां देहाचा निदर्शक झाला; तेव्हां ' मी देवदत्त ' ह्या प्रत्यक्ष ज्ञानावर अवलंबून रहातां येत नाहीं. कारण येथील उपचार (म्ह. प्रयोग) हा संदिग्ध आहे. " यावर प्रत्युत्तर असें कीं, " अहम् हा शब्द फक्त प्रत्यगात्म्याच्या (जीवात्म्याच्या) ठिकाणींच मुख्यत्वेंकरून आहे. इतरत्र नाहीं. म्हणून ' अहम् ' हा शब्द जीवात्म्याचेंच ज्ञान करून देतो. ' यज्ञदत्त ' ' विष्णुमित्र ' यांचें ज्ञान, त्यांचीं शरीरें वेगवेगळीं आहेत म्हणून, ज्ञानाचा विषय होत नाहीं. कारण ज्ञान हा शरीराचा गुण नाहीं. आत्म्याचा गुण आहे. इतर शब्दांप्रमाणें ' अहम् ' या शब्दाचा अर्थ मुख्य कोणता व लाक्षणिक कोणता हें ठरल्यावर व्यतिरेक आणि व्यभिचार होत नाहींत, म्हणून विशेष सिद्धि (म्हणजे आत्म्यालाच तो शब्द लागू अशी सिद्धि) होते. परंतु हें सर्व अनुमानानेंच झालें म्हणून वेदाचा आधार घेण्याची गरज नाहीं. " आत्मा हा एकच असतो. कारण सुखदुःखांचें ज्ञान हें सर्वसामान्य आहे. " याला उत्तर असें कीं वैचित्र्याच्या अस्तित्वावरूनच जीवात्म्यांचें अनेकत्व सिद्ध होतें. तसेंच खुद्द वेदांतहि आत्म्याचें अनेकत्व सांगितलें आहे. (उदाहरणार्थ—द्वे ब्रह्मणि, द्वा सुपर्णा)

अध्याय ४ : आन्हिक १

१. ' नित्य ' याला अस्तित्व आहे पण कारण नसतें. २. नित्य वस्तु ही त्याच्या कार्यावरून ओळखावयाची असते. ३. कारण असेल तरच कार्याची उत्पत्ति होईल. ४. नित्यस्वरूपाची जी विशेष वस्तु आहे ती अनित्य होऊं शकत नाहीं. ५. जी वस्तु नित्य आहेच आहे तिला अनित्य म्हणणें अज्ञान आहे. ६. रूप म्हणून जें आहे तें, वस्तु मोठी असून अनेक द्रव्यांची मिळून झाली असल्यामुळें, उत्पन्न होतें. ७. उदाहरणार्थ—वायु हा अस्तित्वांत असतो, तो द्रव्यरूप आहे, आणि तो मोठ्या प्रमाणाचा आहे, असें असतांना त्याला रूप दिसेल असा संस्कार नाहीं, म्हणून तो डोळ्यांना दिसत नाहीं. ८.

'उद्भूत' रूप हें तेव्हांच प्राप्त होईल कीं, जेव्हां त्या वस्तूच्या ठिकाणीं अनेक द्रव्यांचा समवाय असेल, आणि कोणतेंहि विशेष प्रकारचें रूप असेल. ९. अशाच प्रकारें रस, गंध, आणि स्पर्श यांचें ज्ञान समजावें. १०. कोणी म्हणेल कीं, गुरुत्वाचें रूप प्रत्यक्ष कां दिसत नाहीं ? त्याला उत्तर असें कीं, 'उद्भूत' रूपसंस्कार त्याला नाहीं, म्हणून तें दिसत नाहीं. म्हणून पूर्वीच्या म्हणण्याला बाध येत नाहीं. ११. संख्या, परिमाण, पृथक्पणा, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, कर्म यांना 'उद्भूत' रूपाचा संस्कार असेल तरच तीं डोळ्यांना दिसतील. १२. आणि असा संस्कार ज्यांना नसेल तीं डोळ्यांना दिसणार नाहींत. १३. हें सांगितल्यावर गुणत्व आणि अस्तित्व हीं अशाच रीतीनें सर्व इंद्रियांच्या ज्ञानाचे विषय होऊं शकतात हें निराळें सांगण्याचें कारण नाहीं.

अध्याय ४ : आन्हिक २

येथें कारणपरीक्षा संपली. आतां कार्यपरीक्षा सुरू झाली. १ पृथ्वी इत्यादिक कार्यरूप द्रव्य तीन प्रकारचें आहे. त्यांचीं नांवें शरीर, इंद्रिय, विषय हीं होत. २ प्रत्यक्ष आणि अप्रत्यक्ष यांचा संयोग अप्रत्यक्षच असणार. शरीर आणि पंचमहाभूतें यांचा संयोग प्रत्यक्ष दिसत नाहीं. म्हणून शरीर हें पांचभौतिक नाहीं. ३ तसेंच शरीरामध्यें दुसरा गुण प्रादुर्भूत होत नाहीं म्हणून तें कोणत्याहि तीन महाभूतांपासून झालें असेंहि म्हणतां येत नाहीं. ४ मात्र शरीर हें अणुसंयोगानें झालें आहे हें नाकबूल करतां येत नाहीं. ५ हें शरीर दोन प्रकारचें असतें—(१) योनिज (२) अयोनिज. ६ पैकीं अयोनिज शरीर हें अशा परमाणूंनीं घटित आहे कीं, ज्यांना दिशा आणि प्रदेश यांविषयीं नियम नाहीं. ७ या परणाणूंचें कार्य त्यांच्या अंगच्या विशेष गुणधर्मामुळेंच होतें. ८ आणि अयोनिज शरीराविषयीं प्रसिद्धिहि आहे. ९ आणि ही त्याची संज्ञा पूर्वापर आहे. १० अशा रीतीनें अयोनिज शरीरें आहेत. ११ या गोष्टीला वेदाचाहि आधार आहे. (उदा० ब्राह्मणोऽस्य मुखमासीत् इ०)

अध्याय ५ : आन्हिक १

कर्मपरीक्षा—१ हातांत घेतलेले किंवा अंगीकृत कर्म हें आत्मसंयोग व

प्रयत्न यांनीं सिद्ध होतें. (आत्मजन्या भवेदिच्छा इच्छाजन्या भवेत् कृतिः। कृतिजन्या भवेत् चेष्टा तज्जन्यैव क्रिया भवेत्). २ उदाहरणार्थ, मुसळाची क्रिया हाताच्या संयोगानें होते. ३ मुसळासंबंधींहि हें लक्षांत ठेवावें कीं, वर उचलणें हें हस्तसंयोगानें होतें, पण त्याचा अभिघात खालीं पडणें याला हाताचा सयोग हें कारण नाहीं. ४ तसेंच, मुसळ खालीं पडल्यानंतर तें वर उचलण्याची जी हातानें क्रिया होते तिला आत्मसंयोग हें कारण नाहीं. ५ अभिघातानंतर वर उचलण्याचें जें कर्म हातानें होतें त्याला अभिघात हाच कारणीभूत होतो. ६ मुसलक्रियेमध्यें जो हस्तसंयोग होतो तोच आत्मसंयोग समजावा. ७ हस्तसंयोग नसतांना जें पतन होतें तें मुसळाच्या जडपणामुळें होतें. ८ वस्तु वर जाणें किंवा तिरकस जाणें ह्या गोष्टी मुद्दाम तशी विशेष क्रिया केल्याशिवाय होत नाहींत. ९ विशिष्ट गति मिळणें हें तशा प्रयत्नानेंच होतें. १० आणि बिशिष्ट गति असल्यामुळेंच वर फेंकण्याची क्रिया होते. ११ ज्या ठिकाणीं विशेष गति प्रेरित नाहीं अशा स्थितींत ज्या क्रिया होतात तशाच मुलेंहि करतात. म्हणजे ह्या गोष्टी अनिच्छेनें होतात. १२ तसेंच वस्तु जळत असतांना तिचा स्फोट होतो तो असाच समजावा. १३ तसेंच निजलेला मनुष्य चलनवलन करतो ते यत्नाशिवायच होतें. १४ गवत हालण्याची क्रिया वायूनें होते. १५ मंत्रक्रियेंत मणि किंवा सुया आपोआप चाललेल्या दिसतात त्यांना असणारें कारण न दिसणारें असतें. १६ बाण हा अमुक एका लक्ष्यावर सोडला असतां त्यापासून अवांतर क्रिया एकामागून एक होतात. त्यांच्या योगानें अन्य कर्में आपोआप साधतात. १७ बाण सुटण्याची पहिली क्रियाहि त्याला मुद्दाम गति दिल्यानें होते. त्यानंतर होणारें कर्म हें पूर्वींच्या गतीच्या परिणामानें होतें. आणि त्यानंतर होणारें त्यापूर्वींच्या गतीनें होतें. असेंच उत्तरोत्तर समजावें. १८ वस्तु खालीं पडते ती जडपणामुळें पडते, पण तिला कांहीं प्रतिबंध नसतो म्हणून पडते.

अध्याय ५ : आन्हिक २

१ पृथ्वीसंबंधीं कर्म हें नोदन (विशिष्ट गति), अभिघात (आपोआप पडणें), संयुक्तसंयोग (आधींच संयुक्त असलेल्या पदार्थाशीं पुन्हां संयोग) इतक्यांनीं सिद्ध होतें. (संयुक्तसंयोगाचें उदाहरण चिखल लागलेल्या पायाचा

घटाशीं स्पर्श.) २ वर सांगितल्याहून वेगळें असें कर्म झालें तर तें अदृष्टामुळें झालें असें समजावें. जसें भूकंप. ३ पाणी हें खालीं पडतें तें गुरुत्वधर्मानें (जडपणामुळें) पडतें. त्याचें कारण त्याचा संयोग इतर कशाशीं नसतो. ४ पाणी हें द्रवरूप असल्यामुळें वाहूं शकतें. (द्रवत्व हें त्याचें असमवायि कारण आहे.) ५ पाणी वर जातें तें वायु आणि सूर्यकिरण यांच्या संयोगानें जातें. ६ ही क्रिया नोदन, आपीडन (संघर्षण) आणि संयुक्तसंयोग (वायु आणि किरण यांचा संयोग) यांनींहि होतें. ७ वृक्षादिकांमध्यें पाणी खेळतें तें अदृष्टामुळें. ८ पाण्याचें संघटन (बर्फ होणें) आणि तें फिरून वितळणें ह्या गोष्टी तेजाच्या संयोगानें होतात. ९ ह्या गोष्टी होतात हें कळण्याची खूण मेघांचा गडगडाट ही आहे. १० आणि ह्याला वेदाचाहि आधार आहे. (ताः आपः अग्निं गर्भम् आदधीरन् याः सुवर्णं अग्निंग गर्भं दधिरे।) ११ पाण्याचा मेघाशीं संयोग होतो तेव्हां, आणि वियोग होतो तेव्हांहि, गडगडाट होतो. १२ या पृथ्वीकर्माप्रमाणेंच तेज आणि वायु यांचेंहि कर्म समजावें. १३ अग्नीची ज्वाला वरच कां जाते, वायु तिरकसच कां वहातो, आणि अणूंचा मनाशीं आद्यसंयोग कां होतो, ह्या सर्वांचें कारण अदृष्ट हें समजावें. १४ पूर्वीं जें हस्तकर्म सांगितलें त्याप्रमाणेंच मनाचें कर्म समजावें. १५ सुख आणि दुःख हीं आत्मा, इंद्रियें, मन, आणि अर्थ ह्या सर्वांच्या सन्निकर्षामुळें उत्पन्न होतात. १६ योग म्हणजे तो कीं, ज्यामध्यें मन हें आत्म्याच्याच ठिकाणीं असून, वरील सन्निकर्षाला सुरवात झाली नसल्यामुळें शरीराला दुःख होत नव्हतें अशी स्थिति. १७ अपसर्पण (शरीरांतून प्राण व मन निघून जाणें), उपसर्पण (तीं शरीरांत येणें), तसेंच खाल्लेले व प्यालेले पदार्थ यांचा आणि कार्यान्तराचा (गर्भशरीराचा) संयोग होणें ह्या गोष्टी अदृष्टानें घडतात. १८ वरील गोष्टींचा अभाव असला तर संयोग होणार नाहीं, शरीर उत्पन्न होणार नाहीं. अशा स्थितीलाच मोक्ष म्हणतात. १९ तम म्हणजे अंधकार हा अभावरूप आहे. तो अंधकार द्रव्य, गुण, कर्म यांची निष्पत्ति ज्या प्रकारानें होते त्याहून वेगळ्या प्रकारानें होणारा आहे म्हणून तो अभाव. २० तेज दुसऱ्या द्रव्यानें अडविलें गेल्यामुळेंहि अंधकार उत्पन्न होतो म्हणून तो अभाव आहे. २१ दिक्, काल व आकाश यांच्या ठिकाणीं क्रियेचा धर्म नाहीं म्हणून तीं निष्क्रिय असतात. २२

अशाच रीतीनें गुण व कर्म हींहि निष्क्रिय आहेत असें समजावें. २३ निष्क्रियांचा (गुण, कर्म इत्यादिकांचा) परस्परसंबंध हा समवायीस्वरूपाचा (नित्य) आहे. म्हणून त्याला (संयोगाला) कर्मांची अपेक्षा नाहीं. २४ गुण हे कार्यांचे असमवायी कारण आहेत. २५ गुणांप्रमाणेंच दिक् हीहि असमवायी कारण समजावी. २६ काल हा सर्वांचें कारण (निमित्त) आहे.

अध्याय ६ : आन्हिक १

वेदांची वाक्यरचना ही बुद्धिपूर्वक झालेली आहे. २ वरील गोष्ट ब्राह्मणग्रंथांमधील संज्ञाकर्मावरून (देव, देवता, यज्ञ, यज्ञोपकरणें इत्यादिकांना नांवें दिलीं आहेत त्यावरून) सिद्ध होते. ३ उदाहरणार्थ, वेदांतील दानात्मक शब्द हे दानाचें स्वरूप व फल हीं मनांत आणूनच सांगितले आहेत. ४ जसें दानाचें तसेंच प्रतिग्रहाचें समजावें. ५ एका आत्म्याचे गुण हे दुसऱ्या आत्म्याच्या गुणांना कारणीभूत नसतात. दोघांचे गुण स्वतंत्र आहेत. (प्रत्येक आत्म्याचें कर्मफल त्याचें त्यालाच स्वतंत्र रीतीनें मिळतें हें वेदांत सांगितलें आहे यावरूनहि वरील गोष्ट सिद्ध होते). ६ दुष्ट ब्राह्मणाला भोजन घातल्यामुळें कर्माचें फल मिळत नाहीं म्हणूनहि. ७ हिंसादि करतो तो दुष्ट असें म्हटलें आहे म्हणूनहि. ८ त्याच्याबरोबर जो व्यवहार ठेवील त्यालाहि दोष लागतो असें सांगितलें आहे म्हणूनहि. ९ अदुष्टाच्या संबंधीं हा दोष नाहीं असें सांगितलें आहे म्हणूनहि. १० विशिष्ट गुण असणाऱ्यासंबंधीं प्रवृत्ति ठेवावी असें सांगितलें आहे म्हणूनहि. ११ आपल्याबरोबरीचा किंवा आपल्याहून कमी पण गुणविशिष्ट असेल तर त्याच्याहि संबंधीं प्रवृत्ति असावी असें सांगितलें आहे म्हणूनहि. १२ वरीलप्रमाणेंच हीन, सम, व गुणविशिष्ट अशा धार्मिक लोकांपासून दान घेणें याविषयींहि समजावें असें सांगितलें आहे म्हणूनहि. १३–१४–१५ तसेंच बिरुद्धांचा त्याग करावा, हीन असून पर असतील त्यांचा त्याग करावा, सम असतील त्यांच्याशीं गांठ पडली असतांना आत्मत्याग करावा किंवा त्याचा त्याग करावा, परंतु गुणविशिष्ट भेटला तर आत्मत्याग करावा असें सांगितलें आहे म्हणूनहि. वेदवचन हें बुद्धिपूर्वक असतें असें समजावें.

अध्याय ६ : आन्हिक २

अभ्युदयनिःश्रेयससिद्धि–१ ज्यांचें फल दृष्ट आहे, ज्यांचें अदृष्ट आहे, व ज्यांचें दृष्टादृष्ट आहे, अशा कर्मांपैकीं ज्यांचें फल दृष्ट आहे त्या कर्मांचें प्रयोजन अभ्युदय हें आहे असें समजावें. (उदाहरणार्थ–दृष्टफलक कर्म= कृषिवाणिज्यादि. अदृष्टफलककर्म=यज्ञदानादि. दृष्टादृष्ट कर्म=यज्ञकर्मांत स्तंभ उभा करणें. याचें दृष्टफल पशुबंधनोपयोग. अदृष्ट फल–यूपसंस्कारापासून मिळणारें.) २ पुढील कर्मांचें फल अदृष्ट समजावें–अभिषेचन म्हणजे गंगास्नान, उपवास, ब्रह्मचर्य, गुरुकुलवास, वानप्रस्थ, यज्ञ, दान, प्रोक्षण (उ० यज्ञ-द्रव्याचें प्रोक्षण), दिक्, नक्षत्रें, काल इत्यादिसंबंधाचे नियम पाळणें.(उदा० पूर्वाभिमुख होऊन संध्या करावी.) ३–४ आश्रमधर्मपालन, उपधा आणि अनुपधा हींही अदृष्टफलदायक समजावीं. पैकीं उपधा म्हणजे मनुष्याच्या भावनांनीं उत्पन्न होणारे दोष, जसें इच्छा, राग, द्वेष इत्यादि. अनुपधा म्हणजे भावनेचे गुण, जसें श्रद्धा, मनःप्रसाद, अध्यवसाय, अनालस्य इ० ५. रूप, रस, गंध आणि स्पर्श इत्यादि विषय, जे स्वतःच्या अभिरुचीचे असतील ते, प्रोक्षण अभ्युक्षण केल्यानें शुचि होतात. (प्रोक्षण हें समंत्रक, अभ्युक्षण अमंत्रक असतें) ६ अशुचि म्हणजें जें शुचि नाहीं तें. ७ इतर प्रकारांनींहि वस्तूला अशुचित्व येतें. जसें वाक्दुष्ट, भावदुष्ट. ८ भोजनादि हें शुचि असूनहि जर नियमाप्रमाणें न झालें तर त्यानें नियमजन्य अभ्युदय मिळणार नाहीं. कारण नियमाचें उल्लंघन झालें म्हणून. ते नियम पाळले तर अभ्युदय मिळेल. ९ कर्ता नियमित असून भोजनादि अशुचि असतील तरीहि अभ्युदय प्राप्त होत नाहीं. १० इच्छा ही सुखापासून उत्पन्न होते (फुलांचा वास घेणें). ११ एखाद्या वस्तूविषयीं तन्मयत्व झालें म्हणजेहि इच्छा उत्पन्न होते. (जाहिरात–सिनेमा इ०). १२ ज्याच्या त्याच्या अदृष्टामुळें ही इच्छा उत्पन्न होते (अदृष्ट म्हणजे उ० सर्पदंश झाला नसतांहि सर्पाविषयींची द्वेष किंवा उपजत बुद्धीनें उत्पन्न होणाऱ्या भावना–उदाहरणार्थ, मरणाचें भय). १३ विशिष्ट जातींत उत्पन्न झाल्यामुळें सजातीयांचें प्रेम व विजातीयांचा राग यांनाही इच्छा उत्पन्न होते. १४ धर्म किंवा अधर्म यांच्याविषयीं प्रवृत्ति होते तिला इच्छा किंवा द्वेष हीं कारणीभूत असतात. १५ धर्म किंवा अधर्म यांच्या योगानें विशिष्ट परमाणूंचा संयोग होऊन जन्म होतो व वियोगानें मृत्यु होतो. १६ आत्मविषयक कर्मांनीं (श्रवण मनन) मोक्ष मिळतो.

अध्याय ७ : आन्हिक १

गुणपरीक्षा--१ गुण पूर्वीं सांगितलेच आहेत. (अध्याय १ आन्हिक १ सूत्र ६). २ पृथ्वीआदि अनित्य द्रव्यामध्यें जे रूप रस इत्यादि गुण आहेत ते अनित्य आहेत. ३ नित्य द्रव्यांत असणारे गुण नित्य असतात. ४ पाणी तेज व वायु या नित्य द्रव्यांतले गुण नित्य असतात. ५ अनित्य द्रव्यांतले गुण अनित्य असतात. ६ पृथ्वी या द्रव्यांतले कांहीं गुण कारणांतहि असतात. त्यांना पाकज अशी संज्ञा आहे. ७ पृथ्वी द्रव्य हें एकच पण त्याचीं रूपें दोन, एक स्वाभाविक आणि दुसरें रूपांतरित. पैकीं स्वाभाविक म्हणजे कृष्णरूप आणि रूपान्तरित म्हणजे इतर रंगांनीं युक्त असें रूप. पैकीं रूपान्तरित हें पाकज व स्वाभाविक हें अपाकज होय. असा हा फरक पृथ्वी ह्या एकाच द्रव्यासंबंधीं सांपडतो. इतर म्हणजे पाणी इत्यादिकांविषयीं सांपडत नाहीं. ८ सूक्ष्म आणि महत् यांची प्राप्ति आणि अप्राप्ति हीं नित्य आहेत. ९ कारणें अनेक असलीं म्हणजे कार्य मोठें होतें. (उदा० तीन अणु मिळून महत्त्व आणि दीर्घत्व हीं उत्पन्न होतात. १० तीं अणूला नसतात कारण तो एकच असतो). ११ अणु, महत्, हा भेदविशेष धर्म असण्यानें व विशेष धर्म नसल्यानेंहि होतो. १२ अणुत्व आणि महत्त्व हा भेद ओळखण्याला एककालीनत्व हा आश्रय किंवा हें कारण आहे. १३ याला व्यवहारांतच दृष्टान्त सांपडतात (उदा० महत्, महत्तर, महत्तम). १४ अणुत्व आणि महत्त्व यांच्यासंबंधीं भाव आणि अभाव हे कर्मगुणांमुळें होतात. १५ कर्मापासून कर्म होत नाहीं आणि गुणापासून गुण होत नाहीं हें मागें सांगितलें आहे. १६ अणुत्व आणि महत्त्व हे गुण, कर्म आणि स्वतः गुण यांना नाहींत. १७ अणुत्वाला जें कारण तेंच ऱ्हस्वत्वाला आणि महत्त्वाला जें कारण तेंच दीर्घत्वाला. १८ अनित्य द्रव्यांत जीं परिमाणें असतात तीं अनित्य असतात. १९ नित्यांत असतात तीं नित्य असतात. २० परिमाणूचें परिमण्डल हें प्रमाण नित्य आहे. २१ विद्या हीच अविद्येची खूण. २२ आकाश आणि आत्मा हीं दोन विभु आहेत म्हणून महान् आहेत. २३ मनाला विभुत्व नाहीं म्हणून तें अणू आहे. २४ गुणांचें महत्त्व किंवा अणुत्व हें दिक्सारखें समजावें. २५ काल हाहि सर्वकारण आहे; म्हणून सर्वकारण जें आकाश त्याच्यासारखा महान् आहे.

अध्याय ७ : आन्हिक २

संख्या आणि पृथक्त्वपरीक्षा—१ रूप, रस, गंध, स्पर्श यांच्याहून वेगळेपणा असल्यामुळें एकत्व (संख्या) हा वेगळा पदार्थ आहे. २ त्याचप्रमाणें पृथक्त्व हाहि स्वतंत्र पदार्थ आहे. ३ एकत्वांत (संख्येला पुन्हां संख्या नाहीं) एकत्ववत्त्व नाहीं, आणि पृथकांत पृथक्त्व नाहीं ही गोष्ट अणुत्व व महत्त्व यांवरून समजते. ४ क्रिया आणि गुण यांना संख्या नसल्याकारणानें एक दोन असें मोजतां येत नाहीं (द्रव्य मोजतां येतें). ५ क्रिया आणि गुण यांना एक दोन अशी संख्या लावितां येते असें वाटतें तें चूक आहे. ६ द्रव्यादिकांच्या ठिकाणीं अनेकसंख्यात्व आहे म्हणून द्रव्यासंबंधानें संख्येचा उपयोग करणें हें लाक्षणिक नाहीं, सत्य आहे. (परंतु गुणाचें मात्र तसें नाहीं. गुणाच्या ठिकाणीं संख्यात्व आरोपित केलें तर तें लाक्षणिक होतें). ७ कार्य आणि कारण यांना संख्यावाचक पृथक्त्व नाहीं म्हणून एकत्व आणि पृथक्त्व नाहीं. ८ अनित्य स्वरूपाचीं जीं कार्यें व कारणें त्यांच्यामधील एकत्व व पृथक्त्व येथपर्यंत सांगितलीं. ९ संयोग हा पुढील कारणांनीं होतो—एक कर्म स्थिर असतांना त्याला दुसरें कर्म येऊन मिळणें हा अन्यतर-कर्मजसंयोग. दोन कर्में (अस्थिर) एकमेकांला मिळून होणारा तो उभयकर्मजसंयोग, आणि संयोगापासून उत्पन्न होणारा तो संयोगजसंयोग. १० याचप्रमाणें विभागाचेंहि समजावें. ११ संयोग आणि विभाग यांना अनुक्रमें फिरून संयोग आणि विभाग नाहीं. (जसें अणुत्वाला अणुत्व नाहीं आणि महत्त्वाला महत्त्व नाहीं). १२ हें सूत्र ७।१।१५ याचीच पुनरुक्ति आहे. १३ कार्य व कारण यांच्या ठिकाणीं अयुतसिद्धि आहे म्हणून त्यांचे संयोग व विभाग हे होत नाहींत.

आतां शब्द आणि अर्थ यांची परीक्षा सुरू झाली-१४ प्रश्न असा कीं, कार्य आणि कारण यांचा जर संयोग नाहीं तर शब्द आणि अर्थ यांचें नातें काय ? प्रश्नाचें कारण असें कीं, शब्द हा गुण आहे आणि अर्थ हाहि गुण आहे. तेव्हां शब्दांत अर्थ आहे असें म्हटल्यानें गुणांत गुण आहे असें होतें. १५ शब्दानें अर्थच सांगितला जातो असें नव्हे, तर रूपरसादि गुणदेखील सांगितले जातात. १६ तसेंच शब्द हा निष्क्रिय आहे म्हणून संयोग हा संबंध होत नाहीं. १७ पदार्थ नसतांना 'नास्ति' असें म्हणतात,

पण नास्ति हा शब्द आहे, आणि अभाव हा अर्थ आहे, म्हणून त्यांचा संबंध नाहीं. १८ म्हणून पूर्वपक्ष असा कीं, शब्द आणि अर्थ यांचा संबंध नाहीं. १९ शब्द आणि अर्थ यांचा संबंध दण्ड आणि दंडी यांच्यासारखाहि नाहीं, आणि अवयव व अवयवी यांच्या सारखाहि नाहीं (तर मग शब्द आणि अर्थ यांचा संबंध कोणता आहे तें सांगा) २० याचें उत्तर असें कीं, शब्द आणि अर्थ यांचा संबंध सांकेतिक आहे. २१ विशिष्ट स्थल आणि विशिष्ट काळ, जवळ आणि दूर, यांच्यावरून अलिकडचें व पलिकडचें किंवा आधींचें मागूनचें, हें कळतें. २२ त्याचप्रमाणें कारण हें जवळचें किंवा दूरचें यामुळेंहि तो भेद होतो. २३ परत्वाला वेगळें परत्व नाहीं आणि अपरत्वाला अपरत्व नाहीं (अणु आणि महत् यांप्रमाणें) २४–२५ कर्मांत कर्म नाहीं, गुणांत गुण नाहीं हें पूर्वी सांगितलेंच आहे. २६ यांत हें आहे (उ० तंतूच्या ठिकाणीं पट आहे) असें म्हटलें म्हणजे समवायिसंबंध प्रतीत होतो. कां कीं त्यांचा कार्यकारणसंबंध आहे. २७ द्रव्यगुण यांचा प्रतिषेध त्यांच्या अस्तित्वानें समजावा. २८ समवाय हा एकच आहे.

अध्याय ८ : आन्हिक १

बुद्धिपरीक्षा––१ द्रव्याविषयक ज्ञान हें पूर्वी सांगितलेंच आहे. २ आत्मा व मन हीं अप्रत्यक्ष आहेत. ३ ज्ञानाचा निर्देश केला त्या ठिकाणीं ज्ञानाची निष्पत्ति कशी होते तें सांगितलें आहे (३–१–१८). ४ गुण आणि कर्म हे सन्निकृष्ट असले म्हणजे त्या ठिकाणीं द्रव्य हें ज्ञानाचें कारण होतें. ५ सामान्यांत सामान्य नाहीं आणि विशेषांत विशेष नाहीं. म्हणून त्यांचें ज्ञान त्यांच्या स्वतःवरूनच होतें. ६ द्रव्य, गुण, कर्म यांच्या ठिकाणीं जें ज्ञान होतें तें सामान्य कोणतें आणि विशेष कोणतें तें ओळखिल्यानें होतें. ७ द्रव्याच्या ठिकाणीं द्रव्याचें जें ज्ञान होतें त्याला द्रव्य, गुण आणि कर्म यांच्या विशेषाची अपेक्षा असतें. ८ गुण आणि कर्म यांच्या ठिकाणीं गुण आणि कर्म नसल्यामुळें त्यांचें ज्ञान होण्याला अनुक्रमें गुण आणि कर्म यांची अपेक्षा नाहीं. (तें ज्ञान द्रव्याच्या सहाय्यानें होतें). १० द्रव्यांतला पांढरेपणा हा समवायीसंबंधानें कळतो. द्रव्य आणि गुण हीं कार्यकारणरूप

आहेत म्हणून. द्रव्याच्या ठिकाणीं जें ज्ञान होतें तें स्वतंत्र रीतीनें होतें. त्याला इतर द्रव्याच्या ज्ञानाची अपेक्षा नाहीं. ११ घट, पट, इत्यादिकांच्या ज्ञानाचा क्रम नसतो. कारण कार्यकारण भाव नाहीं. त्यांचीं कारणें एकदम घडणारीं नसतात; तीं क्रमानें घडतात.

अध्याय ८ : आन्हिक २

विशिष्टज्ञानपरीक्षा— विशिष्टज्ञान होण्याचीं खालील उदाहरणें होत— १ 'अयम्' म्हणजे जवळचा हा, 'एष' म्हणजे त्याहून पलीकडचा हा, तसेंच 'तूं' 'केलें आहे' 'जेवावयाला घाल' 'याला जेवावयाला घाल' या उदाहरणांत बुद्धीमुळें ज्ञान होतें. २ दिसणाऱ्या वस्तूंचें ज्ञान पाहून होतें, न दिसणाऱ्या वस्तूंचें ज्ञान पाहून होत नाहीं. ३ द्रव्य, गुण, कर्म यांना शास्त्रांत अर्थ ही संज्ञा आहे. ४ (शरीरादि) द्रव्यांच्या ठिकाणीं पंचीकरण (पांच भौतिक सिद्धि) नाहीं. ५ गंधाविषयीं (वासाविषयीं) पृथ्वी ही प्रकृति (कारण) आहे, कां कीं इतर भूतांचा जोर तिच्यावर चालत नाहीं. शिवाय तिच्यामध्यें गंधवत्व हा गुण आहे. ६ त्याच-प्रमाणें रस, रूप आणि स्पर्श यांना पाणी तेज आणि वायु हीं प्रकृतिभूत कारणें आहेत.

अध्याय ९ : आन्हिक १

प्रत्यक्षाप्रत्यक्षफल परीक्षा— १ क्रिया आणि गुण यांचा व्यवहार नसल्या-मुळें कार्य हें आपल्या उत्पत्तीच्या पूर्वीं नसतें (प्रागभाव). २ जें कार्य अस्तित्वांत येतें तें नाश पावतें (प्रध्वंसाभाव). ३ यावर शंका अशी कीं, घटाचा प्रध्वंसाभाव (नाश) हा घटाचा अवस्थाविशेष आहे असें कां म्हणूं नये ? ('घटा'चा अशा शब्दाचा उपयोग होतो म्हणून). याचें उत्तर असें कीं, घट नष्ट झाला म्हणजे तत्संबंधीं क्रिया आणि गुण यांचा व्यापार शिल्लक उरत नाहीं. म्हणून घटाचा असा शब्द वापरला तरी, घटाचा अवस्थाविशेष संभवत नाहीं. म्हणजे घटाचा किंवा कार्याचा तो अभाव होय. ४ विवक्षित प्राणी (गाय) पाहून तो प्राणी अश्व नाहीं असें ज्ञान होतें. (याला अन्योन्याभाव म्हणतात). ५ वरील उदाहरणांत अन्योन्य-संबंधीं पदार्थांचें अस्तित्व आहे पण वेगळेपणा आहे. पण याहून अभावाचा

वेगळा प्रकार अत्यंताभाव नांवाचा आहे. याचें उदाहरण शशशृंग गगनारविंद इ०. ६ अभावाचें ज्ञान हें प्रत्यक्ष आहे. कारण घटाभावाचा विरोधी जो घट त्याचें ज्ञान प्रत्यक्ष होतें; व अशा घटाचा अभाव असतांना तो होता अशी स्मृति होते; म्हणून त्याच्या अभावाचें ज्ञान प्रत्यक्ष आहे. यावरून प्रध्वंसाभाव प्रत्यक्ष आहे. ७ तसेंच प्रागभावाचें ज्ञानहि प्रत्यक्ष आहे. कारणाचा भाव (अस्तित्व) प्रत्यक्ष आहे म्हणून कार्याचा अभाव आहे. ८ अ हें नकारार्थक अव्यय लावून जो अभाव सिद्ध होतो त्याचेंहि असेंच समजावें. ९ 'झालें नाहीं' आणि 'नाहीं' हे शब्द समानार्थक आहेत. १० घट असतांहि तो घटांत नाहीं असें म्हणण्यांत येतें तेव्हां तो संसर्गाभाव समजावा. ११ आत्म्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान आत्मा आणि स्वतःचें मन यांच्या विशिष्ट संयोगानें होतें. (उदाहरणार्थ—योग्यांना). १२ योग्यांना जसें दुसऱ्या आत्म्याचें ज्ञान होतें तसेंच द्रव्यान्तराचेंहि होतें. १३ ज्यांची समाधि लागलेली नाहीं, किंवा ज्यांची समाधि उतरलेली आहे, तथापि जे योगी आहेत, अशाही लोकांना वरीलप्रमाणेंच प्रत्यक्ष ज्ञान होतेंच. १४ योग्यांना कर्म आणि गुण यांचें ज्ञान आद्य द्रव्याच्या ठिकाणीं समवायानें दिसतें. १५ तसेंच आत्म्याचे जे गुण त्यांच्या ज्ञानानें आत्म्याचें ज्ञान आत्म्याशीं समवायसंबंध असल्यानें होतें.

अध्याय ९ः आन्हिक २

अनुमानलक्षणपरीक्षा——१ ह्या कारणाचें हें कार्य असें जें ज्ञान अनुमानानें होतें तें ओळखण्याचीं लक्षणें इतक्या प्रकारचीं आहेत. संयोगि, विरोधि, समवायि. २ हें ज्ञान ज्या अनुमानानें होतें त्या अनुमानाला अवयव असतात, म्हणून होतें. (हे अवयव पांच; त्यांचीं नांवें—१ प्रतिज्ञा, २ हेतु, ३ दृष्टांत, ४ उपनय, ५ निगमन.)

(१ प्रतिज्ञा—पृथ्वी हें कार्य सकारण आहे. २ हेतु—कांकीं तिच्यामध्यें उत्पन्न केलें जाण्याचा धर्म आहे. ३ दृष्टांत—स्थालि वगैरे द्रव्यें सकारण आहेत. ४ उपनय—स्थालीसारखीच पृथ्वीचीहि गोष्ट आहे. ५ निगमन—म्हणून पृथ्व्यादिक हीं उत्पत्तिधर्मवान् असल्यामुळें सकारण आहेत.)

३ अनुमान प्रमाणांतच शाब्दप्रमाण अंतर्गत समजावें. ४ हेतु, अपदेश,

लिंग, प्रमाण, करण हे सर्व एकाच अर्थाचे शब्द समजावे. ५ उपमानानें होणाऱ्या कार्यकारणभावाच्या ज्ञानाला अनुमानसिद्ध ज्ञानाची अपेक्षा आहे. म्हणजे त्यावर तें अवलंबून आहे. ६ आत्मा आणि मन यांच्या विशिष्ट प्रकारच्या संयोगानें आणि तज्जन्य संस्कारानें स्मृति उत्पन्न होते. ७ स्वप्नालाहि तेंच कारण. ८ स्वप्नांत झालेल्या ज्ञानाची स्मृति होण्यालाहि तेंच कारण. ९ त्याचप्रमाणें स्मृतीला पूर्वजन्मांतला अनुभवहि कारणीभूत होतो. १० अविद्या म्हणजे अज्ञान. हें इंद्रियदोष आणि संस्कारदोष यांच्यामुळें उत्पन्न होतें. ११ अविद्येलाच दुष्टज्ञान असाहि शब्द आहे. १२ अशा प्रकारानें दुष्ट नसलेलें ज्ञान ती विद्या समजावी. १३ ऋषि आणि सिद्ध यांना होणारें ज्ञान (किंवा ऋषि व सिद्ध यांचें आम्हांला होणारें दर्शन) हें पूर्वजन्मसंस्काराचें फल आहे.

अध्याय १० : आन्हिक १

सुखदुःखपरीक्षा—१ सुख आणि दुःख हीं इष्ट किंवा अनिष्ट अशा विशेष कारणांनीं उत्पन्न होतात. शिवाय त्यांचा एकमेकांशीं विरोध असल्यानेंहि तीं परस्पर वेगळीं असल्याचें ज्ञान होतें. २ संशयात्मक ज्ञान आणि निर्णयात्मक ज्ञान हीं स्वतःच कांहीं सुखदुःखें नव्हेत. ३ संशय-निर्णयांची निष्पत्ति प्रत्यक्ष आणि आनुमानिक ज्ञानानें होते. (पण सुख व दुःख हीं अनुभवावींच लागतात.) ४ सुख किंवा दुःख हें, मला पूर्वी झालें होतें अशा स्मृतीनें किंवा अनुमानानें होत नाहीं, तर तें होण्याला तत्कालीन अनुभवच लागतो. ५ नुसता इंद्रियार्थ संनिकर्ष झाला असतांहि केवळ तेवढ्यानें सुखदुःखाचें ज्ञान होत नाहीं, कारण त्याचें दर्शन म्हणजे प्रत्यक्ष अनुभव नाहीं. ६ सुखदुःखांना असाधारण कारणें आहेत म्हणून सुखदुःखानुभव हा ज्ञानाहून भिन्न आहे. ७ एकदेश म्हणजे एकाच शरीरामध्यें होणारे वेगवेगळे भेद. उदाहरणार्थ डोकें, पाठ, पोट आणि मर्मस्थानें यांना विशेष कारणें आहेत, म्हणून एकदेश होतात.

अध्याय १० : आन्हिक २

१ द्रव्याच्या ठिकाणीं कारणत्वाचें जें ज्ञान होतें, त्याचें कारण कार्याचा कारणाशीं समवायसंबंध आहे हें होय. २ त्यांचा संयोगसंबंध असतो म्हणू-

नहि. ३ त्याचप्रमाणें कर्म देखील कारणाच्या ठिकाणीं समवायसंबंध असल्यामुळें ओळखिलें जातें. ४ तसेंच रूपामध्यें एकार्थसमवायि कारण असतें. ५ वस्त्राच्या ठिकाणीं जो तंतुसंयोग होतो तो कारणाच्या समवायानें होतो. ६ एक प्रकारच्या कारणाचा दुसऱ्या प्रकारच्या कारणाशीं समवायिसंबंध असतो म्हणून. ७ अग्नीचा विशेष गुण जो तेज तो संयुक्त समवायानें उत्पन्न होतो. ८ वाक्यार्थानें (म्हणजे प्रमाणानें) जाणलेलीं जीं फलदायि कर्में त्यांचें फल जर दृष्ट नसेल तर त्यांचें फल अभ्युदय समजावें. १० ईश्वराचें वचन म्हणून वेद प्रमाण आहेत. (१।१।३)

वैशेषिकांनीं केलेली विश्वचिकित्सा

विश्वामध्यें अंतिम अशीं नऊ तत्त्वें आहेत. त्यांना वैशेषिक द्रव्यें असें म्हणतात. द्रव्य म्हणजे जड पदार्थ असा येथें लौकिक अर्थ घ्यावयाचा नाहीं; तर ' अंतिम तत्त्व ' यालाच वैशेषिकांनीं द्रव्य असें नांव दिलें आहे. तीं नऊ द्रव्यें अशीं—१ ते ४—इंद्रियगम्य आणि विविक्त अशीं—पृथ्वी, आप, तेज आणि वायु. या चार महाभूतांचे चार प्रकारचे परमाणु. प्रत्येक प्रकारचे परमाणु अनाद्यनंत असून त्यांना लांबी, रुंदी, जाडी वगैरे परिमाण मुळींच नाहीं. ५ सर्वव्यापि असें आकाश. ६ काल—वस्तुमात्राच्या ठिकाणीं उत्पत्ति, स्थिति, क्रिया, गति, बदल, आणि नाश या गोष्टी आढळून येतात. वस्तूंमधील या हालचालीमुळेंच पहाणाराच्या मनांत भूत, भविष्य, वर्तमान या कल्पना उत्पन्न होतात. हें सर्व घडवून आणणारी जी विश्वव्यापी शक्ति तिलाच ' काल ' म्हणावें. ७ दिक्—पदार्थांमध्यें सारखे बदल चालू असतां आकाशांतील त्याचे सापेक्ष संबंध कायम ठेवणारी शक्ति. ८ आत्मे—हे अनंत आहेत. यांचा सामान्यतः सर्व वस्तुमात्राशीं संबंध आहे. परंतु विशेषतः विवक्षित पदार्थाशीं त्यांचा संबंध येऊं शकतो. अशा स्थितींत व्यक्तिमात्राला होणारें ज्ञान आणि अनुभव यांचें हे आत्मे आश्रयस्थान असतात. ९ मनें—हींहि अनंत आहेत. प्रत्येक मन हें महत्त्वशून्य असतें. त्याला परिमाण नसतें. आत्म्याचा विशिष्ट पदार्थाशीं संबंध जुळतो तो मनाच्या द्वारा जुळतो. आणि त्याला अनुभव येतो तो मनाच्या द्वाराच येतो. हीं सर्व वैशेषिकांनीं मानलेलीं अनाद्यनंत अशीं नऊ द्रव्यें होत.

कांहीं गोष्टी अशा असतात कीं, त्यांचें अस्तित्व कोणालाहि नाकबूल करतां येत नाहीं. त्या गोष्टींचें अंतिम स्वरूप काय आहे, त्या दिसतात तशाच आहेत कीं खरोखरी निराळ्याच आहेत याबद्दल वाद उत्पन्न होऊं शकेल. पण त्यांचें अस्तित्व कोणालाही नाकबूल करतां येत नाहीं. अशा गोष्टींपैकीं इंद्रियांचे अनुभव ही एक आहे. इंद्रियांचे अनुभव कोणालाहि नाकबूल करतां येणार नाहींत. आतां ज्या पदार्थांचे अनुभव इंद्रियांना येतात ते पदार्थ खरोखर अस्तित्वांत आहेत कीं ते केवळ स्वप्नांतील पदार्थांप्रमाणें आपल्या कल्पनेचे खेळ आहेत असा प्रश्न कित्येक लोक उपस्थित करतात. या बाबतींत वैशेषिकांचा सिद्धान्त असा आहे कीं, सृष्टि ही केवळ काल्पनिक किंवा द्रष्टयाच्या अनुभवाचा खेळ नाहीं. तर द्रष्टयाखेरीज स्वतंत्र असें अस्तित्व तिला आहे. या सिद्धांताला ते पुढील कारणें देतात.

१ सृष्टि जर स्वतंत्रपणें अस्तित्वांत नसती तर स्वप्नांतील अनुभव आणि जागृतींतील अनुभव हे एकाच स्वरूपाचे झाले असते. स्वप्नांत जो अनुभव येतो त्या अनुभवाशीं जुळणारे असे पदार्थ स्वतंत्रपणें अस्तित्वांत नसतात हें कोणीहि कबूल करील. पण ते अस्तित्वांत नसतात असें तुम्ही कशावरून म्हणतां ? याला आपण एकच कारण देतों, तें असें कीं जागृति प्राप्त झाल्यानंतर आपल्याला त्यांचा अनुभव येत नाहीं. पण जागृतींत अनुभव येत नाहीं म्हणूनच जर स्वप्नांतील पदार्थांना स्वतंत्र अस्तित्व नाहीं असें म्हणावयाचें तर त्यासाठीं, ज्यांचा अनुभव जागृतींत येतो त्यांना स्वतंत्र अस्तित्व असतेंच हें आधीं कबूल केलें पाहिजे. याचाच अर्थ असा कीं, स्वप्नांत अनुभविलेल्या पदार्थांना स्वतंत्र अस्तित्व नाहीं असें आपण कबूल करतों; कारण जागृतींत अनुभविलेल्या पदार्थांना स्वतंत्र अस्तित्व आहे ही आपली खात्री असते. २ शिवाय सृष्टि जर स्वतंत्रपणें सत्य नसती तर स्वप्नसृष्टीच अशक्य झाली असती. कारण स्वप्नसृष्टि ही केवळ सत्यसृष्टीच्या आठवणी आणि कल्पनाशक्ति यांच्यावर उभारलेली असते. ३ शिवाय आपल्या कल्पना आणि अनुभव यांहून व्यतिरिक्त असें स्वतंत्र अस्तित्व जर सृष्टीला नसतें तर, आपल्या इंद्रियांच्या द्वारा आपल्याला वाटेल तेव्हां वाटेल त्या पदार्थाचा अनुभव घेतां आला असता; परंतु आढळतें तर असें कीं पदार्थांचा इंद्रियाशीं संबंध आहे तोंपर्यंतच त्याचा अनुभव येतो. ४ शिवाय इंद्रियांच्या ज्ञानांतसुद्धां खरें ज्ञान

आणि भ्रम असा भेद आपण नेहमीं करतों. बाह्य पदार्थांशीं जें ज्ञान जुळत नाहीं त्याला आपण भ्रम असें म्हणतों. पण बाह्य पदार्थ अशी कांहीं गोष्टच नसती तर हा भेद करण्याला कांहींच साधन राहिलें नसतें. या सर्व कारणां-साठीं केवळ द्रष्टयाचे अनुभव किंवा कल्पना यांहून स्वतंत्र अशा सृष्टीचें अस्तित्व मान्य करणें भाग आहे.

आपण सध्यां केवळ इंद्रियगम्य अशा पदार्थांचा विचार करीत आहों. इंद्रियगम्य पदार्थांचे दोन प्रकार करतां येतील. दृश्य आणि अदृश्य. वायु हा अदृश्य आहे; इतर अनेक पदार्थ दृश्य आहेत. दृश्य व अदृश्य असे सर्व इंद्रियगम्य पदार्थ हे परिमित आणि म्हणूनच विविक्त असे आहेत. दृश्य पदार्थ विविक्त आहेत याला पुराव्याची गरज नाहीं. वायुरूपी अदृश्य पदा-र्थहि विविक्त आहे. हें सहज सिद्ध करतां येतें. उदाहरणार्थ, हवेमध्यें झंझा-वात इत्यादि हालचाली होतात. हवा ही एकरूप, सर्वव्यापक, आणि अवि-विक्त अशी असती तर तिच्यांत हालचाल शक्य झाली नसती. कारण सर्व-व्यापी जो पदार्थ असेल त्याच्यांत आपली जागा सोडून दुसऱ्या जागीं जाण्याला अवयव नसणार, किंवा त्या भागांना तसें करावयाला जागाहि नस-णार. याच कारणासाठीं त्याच्यामध्यें आकुंचन, प्रसरण, किंवा इतर कोण-तीहि हालचाल होणें शक्य होणार नाहीं. परंतु वायूच्या ठिकाणीं या सर्व गोष्टी आढळून येतात. त्याअर्थीं वायु हा परिमित आणि विविक्त म्हणजे ज्याचे भाग करतां येतात असा असला पाहिजे. तात्पर्य, सर्व इंद्रियगम्य पदार्थ हे परिमित आणि विविक्त म्हणजे अवयवी आहेत.

आतां या इंद्रियगम्य पदार्थांपैकीं कोणताहि पदार्थ किंवा त्याचा कोण-ताहि इंद्रियगम्य अवयव घेतला तर असें आढळून येईल कीं, तो सच्छिद्र आहे. कारण पदार्थ सच्छिद्र नसेल तर त्याच्यावर उष्णतेचा परिणाम होणार नाहीं. कारण आपलें कार्य करण्यासाठीं उष्णतेला पदार्थाच्या प्रत्येक अव-यवांत प्रवेश मिळाला पाहिजे. पदार्थ सच्छिद्र नसेल तर हें अशक्य होईल. शिवाय पदार्थ सच्छिद्र नसेल तर तो दाबला जाणार नाहीं; परंतु पदार्थ दाबले जातात, त्या अर्थीं ते सच्छिद्र असले पाहिजेत. सर्व इंद्रियगम्य पदार्थ सच्छिद्र असले पाहिजेत. हीच गोष्ट अशाहि रीतीनें मांडतां येईल कीं पदार्थांचे जे अगदीं लहानांत लहान अवयव आहेत त्यांच्यामध्यें थोडा

तरी अवकाश असलाच पाहिजे; याचाच अर्थ असा कीं पदार्थाचे अगदीं लहानांत लहान असे अवयव एकमेकांना चिकटून असूं शकत नाहींत.

इंद्रियगम्य पदार्थांसंबंधीं दुसरी महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे अवयव व अवयवी यांचा संबंध. प्रथमदर्शनीं आपल्याला असें वाटतें कीं, अवयवी म्हणजे सर्व अवयवांची बेरीज; त्याहून अधिक कांहीं नाहीं. परंतु वैशेषिकांच्या मतें अवयवी हा अवयवांहून पूर्णपणें भिन्न असा स्वतंत्र पदार्थ आहे हें मान्य करणें भाग आहे. अर्वाचीन रसायनशास्त्रांतून पाण्याचें उदाहरण घेतां येईल. पाण्याचा प्रत्येक अणु हा हायड्रोजन वायूचे दोन अणु आणि ऑक्सिजन वायूचा एक अणु यांचा बनलेला असतो. पण याचा अर्थ असा नव्हे कीं हायड्रोजन २ आणि ऑक्सिजन १ म्हणजेच पाणी. वरील वायूंचे एकूण तीन अणु आणि त्यांखेरीज कांहींतरी मिळून पाणी निर्माण होतें. वायूंचे अणु हे पाण्याचे अवयव आहेत आणि पाणी हें अवयवी आहे; परंतु पाण्याच्या ठिकाणीं म्हणजे अवयवीच्या ठिकाणीं अवयवांच्या बेरजेहून अधिक कांहींतरी असलेंच पाहिजे. तसें मानलें नाहीं तर कसा घोटाळा होईल तो पहा. हवेमध्यें ऑक्सिजन आणि हायड्रोजन हे वायु आहेत हें आपणाला माहीत आहे. आणि हे कोठें तरी आहेत असें नाहीं. तर कोणत्याहि ठिकाणची हवा घेऊन तपासली तर तिच्यामध्यें ते आढळून येतील. आतां असें समजा कीं, या टेबलावर असलेल्या घटामध्यें ५०० मापें ऑक्सिजन आहे आणि १५०० मापें हायड्रोजन आहे. आतां ऑक्सिजन १ आणि हायड्रोजन २ यांच्या बेरजेनेंच जर पाणी होत असेल तर, या घटामध्यें पाणी झाल्यावर ऑक्सिजन मुळींच न सांपडतां ५०० ऑक्सिजन आणि १००० हायड्रोजन मिळून पाणी होऊन, फक्त ५०० हायड्रोजन सांपडला पाहिजे. म्हणजे हवेंत ऑक्सिजन आणि हायड्रोजन हे दोन वायु एकदम केव्हांच सांपडतां कामा नयेत. परंतु तसें आढळत नाहीं. त्या अर्थीं ऑक्सिजन १ आणि हायड्रोजन २ या अवयवांच्या बेरजेनेंच केवळ पाणी तयार होत नाहीं. त्या घटकांचें अवयवांचे अवयवी म्हणून स्वतंत्र कांहीं तरी असतें.

तेव्हां हे दोन सिद्धान्त नीट ध्यानांत ठेवावे——

१ कोणताहि इंद्रियगम्य पदार्थ पूर्णपणें घन असूं शकत नाहीं. तो सच्छिद्र असलाच पाहिजे. म्हणजेच त्याचे अत्यंत लहान असे अवयव एक-

मेकांला चिकटलेले असूं शकत नाहींत, त्यांच्यामध्यें अवकाश असतो. २ ह्या अत्यंत लहान अवयवांची बेरीज म्हणजे अवयवी नव्हे; अवयवीला अवयवांहून स्वतंत्र अस्तित्व आहे.

आतां ह्या अत्यंत लहान अशा अवयवांच्या स्वरूपाचा विचार करूं. कोणताहि इंद्रियगम्य पदार्थ घेतला तर त्याचे तुकडे करतां येतात. या तुकड्यांनाच अवयव म्हणतात. या अवयवांचे पुन्हां आणखी अवयव पाडतां येतात; त्यांचे आणखी लहान अवयव पाडतां येतात. असा क्रम किती वेळ चालू राहील ? जोंपर्यंत प्रयोगासाठीं घेतलेल्या अवयवाला लांबी, रुंदी व जाडी ह्या आहेत, मग त्या किती का लहान असेनात, तोंपर्यंत त्या अवयवांचे आणखी लहान अवयव करतां येतील हें शक्य आहे. कांहीं लोकांचें असें मत आहे कीं परिमाणयुक्त (लांबी, रुंदी व जाडी) असलेले असे अतिशय लहान अवयव हेच पदार्थांचे आद्य घटक मानावे. परंतु तसें मानणें तर्कविरुद्ध आहे. कारण तुमच्या घटकाला जर परिमाण आहे तर त्याला ' आद्य ' घटक कां म्हणतां ? टेबलाचे पाय, खण, वरची फळी वगैरे जे घटक आहेत त्यांनाच आद्यघटक म्हणतां येईल. कारण टेबलाचे हे घटक आणि तुमचे आद्य घटक यांच्यांत तत्त्वतः भेद कांहींच नाहीं. दोघांनाहि परिमाण आहे, दोन्हीहि विभाज्य आहेत. बरें, तुमच्या आद्यघटकांना परिमाण असूनहि ते अविभाज्य आहेत असें तुमचें म्हणणें असेल तर तो केवळ दुराग्रह आहे. कारण जें परिमाण तुम्हीं सांगाल त्याचे दोन भाग करतां येणें तत्त्वतः शक्य असलेंच पाहिजे. तेव्हां आद्यघटक म्हणून जर कोणी असतील तर ते परिमाणहीन असेच असले पाहिजेत. आणि आद्यघटक आहेत यांत शंका नाहीं. कारण त्यांच्याशिवाय पदार्थ निर्माण होऊं शकत नाहींत. तेव्हां आद्यघटक असे पदार्थांचे जे अवयव ते परिमाणहीन आहेत हें सिद्ध झालें. हेच परमाणु होत.

यावर कोणी अशी शंका घेतील कीं तर्काच्या एका पेचांतून सुटण्यासाठीं आम्हीं जी युक्ति काढली तिनें आम्हांला दुसऱ्या पेचांत अडकविलें आहे. कारण परिमाणहीन अशा परमाणूपासून परिमाणयुक्त असा पदार्थ कसा निर्माण होईल ? परमाणूला अवयव नाहींत ! मग परमाणूपासून पदार्थ होतांना ते एकत्र कसे येतात ते सांगा. दोन परमाणु पूर्णपणें एकत्र

येत असतील तर त्यांपैकीं एकालाहि परिमाण नसल्यामुळें परिमाणयुक्त पदार्थ निर्माण होणार नाहीं; संयोगानंतरहि परमाणुच शिल्लक राहील. बरें, पूर्णपणें एकत्र येत नाहींत, भागशः येतात असें म्हणावें तरी पंचाईत. कारण मग परमाणूला भाग म्हणजे अवयव आहेत असें मान्य करावें लागेल.

यावर वैशेषिकांचें उत्तर असें कीं, परिमाणयुक्त पदार्थ निर्माण होतांना परमाणूंचा पूर्णपणेंहि संयोग होत नाहीं आणि भागशःहि होत नाहीं. पदार्थांच्या घटनेसंबंधीं सच्छिद्रतेचा आणि अवयवीच्या स्वतंत्रतेचा असे जे दोन सिद्धांत वर सांगितले, त्यांचाच येथें परिणाम होतो. दोन परमाणु केव्हांहि एकमेकांला चिकटत नाहींत, असें मान्य केलें म्हणजे वरील शंकेचें समाधान होतें. कारण मग असें म्हणतां येईल कीं, एका परमाणूला मुळींच परिमाण नसलें तरी दोन परमाणूंच्या मध्यें अवकाश राहून कांहीं विशिष्ट संबंध आला (समवायसंबंध) म्हणजे लांबी हें परिमाण निर्माण होतें. या लांबीच्या रेषेंत नसलेल्या तिसऱ्या परमाणूशीं संबंध जुळला म्हणजे रुंदी हें परिमाण निर्माण होऊन लांबी-रुंदी मिळून क्षेत्र तयार होतें. या क्षेत्राच्या सीमेंत नसलेल्या चवथ्या परमाणूशीं संबंध आला म्हणजे जाडी हें तिसरें परिमाण निर्माण होतें. अशा रीतीनें स्वतंत्र अशा अणूंपासून क्रमाक्रमानें द्व्यणुक, त्र्यणुक वगैरे उत्पन्न होत इंद्रियगम्य असे पदार्थ निर्माण होतात. कारण परमाणूंना परिमाण नसल्यामुळें ते इंद्रियगम्य नसतात. परमाणूंची विशिष्ट व्यवस्था निर्माण करून त्यांच्यापासून द्व्यणुक, त्र्यणुक वगैरे क्रमानें परिमाणयुक्त पदार्थ निर्माण करणाऱ्या शक्तीलाच वैशेषिकांनीं दिक् हें नांव दिलें आहे. या शक्तीमुळेंच अवयवांहून अवयवी भिन्न होतो.

तात्पर्य—इंद्रियगम्य पदार्थांचे आद्यघटक परमाणु आहेत. ते परिमाणहीन असल्यामुळें इंद्रियगम्य नाहींत. तरीपण त्यांच्या सान्निध्यानें दिक् या शक्तीच्या कार्यामुळें त्यांच्यापासून इंद्रियगम्य असे अवयवी पदार्थ निर्माण होतात. शिवाय पदार्थांचे आद्यघटक असल्यामुळें ते अनादि आहेत आणि अविभाज्य असल्यामुळें अविनाशी आहेत; कारण विभजनानेंच नाश करतां येतो. म्हणून परमाणु हे नित्य आहेत.

परमाणु हे परिमाणहीन असल्यामुळें आकार वजन इत्यादिकांच्या योगानें

त्यांचें वर्गीकरण करतां येणें अशक्य आहे. ते प्रदेशातीत असल्यामुळें प्रादेशिक कसोटी त्यांना लावतां येणें शक्य नाहीं. परंतु दुसऱ्या एका कसोटीच्या मदतीनें त्यांचें वर्गीकरण करतां येतें. परमाणूंचे परिणाम असे जे निरनिराळे इंद्रियगम्य पदार्थ, त्यांच्यामध्यें जे भिन्नभिन्न प्रकारचे गुण आढळून येतात त्या गुणांच्या अनुरोधानें परमाणूंचें वर्गीकरण करतां येतें.

सर्व इंद्रियगम्य पदार्थ परमाणूंचेच बनलेले असले पाहिजेत. आणि ते जर परमाणूंचे बनलेले असतील तर त्यांच्या ठिकाणीं आढळून येणारे गुणसुद्धां परमाणूंपासूनच निर्माण झाले असले पाहिजेत. येथें कोणी अशी शंका काढतात कीं, पदार्थांना जरी द्रष्टयाव्यतिरिक्त स्वतंत्र अस्तित्व असलें तरी त्यांचे गुण हे केवळ द्रष्टयाच्या कल्पनेचे खेळ असतात. परंतु अशी शंका घेणें बरोबर नाहीं. कारण बाह्य पदार्थांचें अस्तित्व सुरवातीला ज्या अनुमानानें सिद्ध केलें त्या अनुमानानेंच बाह्य पदार्थांच्या गुणांचें अस्तित्वहि सिद्ध करतां येईल. बरोबर अशी शंका एवढीच घेतां येईल कीं, इंद्रियद्वारा आपल्याला ज्या गुणांचें ज्ञान होतें तसेच ते बरोबर त्या पदार्थांच्या ठिकाणीं असतील काय ? परंतु ही शंका गुणांचें बाह्य अस्तित्व आधींच मान्य करते. स्वतंत्रपणें गुणांचें अस्तित्व असतें असें मान्य न करणाराला इंद्रियद्वारां झालेलें गुणांचें ज्ञान बरोबर कीं चूक असा प्रश्नच उपस्थित करतां येणार नाहीं.

पदार्थांच्या गुणांचे, सामान्य गुण आणि विशेष गुण असे, दोन प्रकार करतां येतात. सामान्य गुण हे इंद्रियगम्य अशा सर्व पदार्थांत आढळून येतात. उदाहरणार्थ, आकार किंवा व्याप. घन पदार्थांचे आकार अधिक वेळ टिकणारे असतात तर द्रव आणि वायुरूप पदार्थांचे वारंवार बदलत असतात इतकेंच; परंतु आकार हा गुण सर्व इंद्रियगम्य पदार्थांच्या ठिकाणीं आढळून येतो. सामान्य गुणांची दुसरी खूण अशी कीं, त्यांचें एकाहून अधिक इंद्रियांना ज्ञान होऊं शकतें. उदाहरणार्थ, आकार हाच गुण घ्या. वाटोळ्या चेंडूचा आकार डोळ्यांना समजूं शकेल; त्याचप्रमाणें तो डोळे मिटलेले असले तरी स्पर्शज्ञानानें ओळखतां येईल.

या दोनहि बाबतींत विशेष गुण हे सामान्य गुणांहून भिन्न आहेत. पहिली गोष्ट अशी कीं, हे गुण सर्वच पदार्थांच्या ठिकाणीं सांपडतात असें नाहीं. आणि तशा प्रत्येक गुणाचें ज्ञान फक्त एकाच इंद्रियाला होतें, दुसऱ्याला होत

नाहीं. उदाहरणार्थ, रस (चव) हा फक्त जिभेलाच समजेल, दुसऱ्या इंद्रियाला समजणार नाहीं; शब्द हा फक्त श्रोत्रेंद्रियालाच समजेल, दुसऱ्या इंद्रियाला समजणार नाहीं; इत्यादि. हे विशेष गुण होत. हे विशेष गुण फक्त चार आहेतः—१ गंध, २ रस, ३ रूप, ४ स्पर्श. (शब्द या गुणाचा येथें कां विचार केला नाहीं तें पुढें स्पष्ट होईल.)

यांसंबंधीं विशेष गोष्ट अशी आहे कीं, प्रत्येक गुणाशीं समवायसंबंधानें रहाणारे कांहीं पदार्थ असतात. याचा अर्थ असा कीं, जोंपर्यंत विशिष्ट पदार्थ 'तो पदार्थ' या नात्यानें अस्तित्वांत आहे, तोंपर्यंत एक विशिष्ट गुण त्यांच्या ठिकाणीं आढळलाच पाहिजे. उदाहरणार्थ, कस्तूरी हा पदार्थ घ्या. गंध हा गुण कस्तुरीपासून कधींही बाजूला काढतां येणार नाहीं. कारण, कस्तूरी गंध-हीन असूंच शकत नाहीं. परंतु पाणी, हवा, इत्यादि पदार्थ गंधहीन स्थितींत आढळूं शकतात. त्याचप्रमाणें रस किंवा चव हा गुण कांहीं द्रव पदार्थां-पासून केव्हांही दूर करतां येत नाहीं. परंतु वायूला चव असलीच पाहिजे असें नाहीं. सूर्यांतील द्रव्यासारखे कांहीं पदार्थ असे आहेत कीं त्यांच्या-पासून रूप हा गुण कधींही वेगळा करतां येणार नाहीं. परंतु दुसरे पुष्कळ पदार्थ असे आहेत कीं, प्रकाशाची मदत वगळली तर त्यांच्यांत रूप हा गुण आढळणार नाहीं. शेवटीं गंध, रस आणि रूप हे कांहीं पदार्थांशीं समवायसंबंधानें रहात असले तरी वायूला त्यांची आवश्यकता नाहीं. परंतु स्पर्श हा गुण मात्र वायूपासून केव्हांहि भिन्न करतां येणार नाहीं.

परंतु असा कोणताहि इंद्रियगम्य पदार्थ नाहीं कीं ज्याच्यापासून शब्द हा पदार्थ वेगळा काढतां येणार नाहीं. प्रत्येक इंद्रियगम्य पदार्थांपासून शब्द निर्माण करतां येईल हें खरें आहे; सर्व इंद्रियगम्य पदार्थ एखादे वेळीं शब्दशून्य असणें शक्य आहे. परंतु इतर चार गुणांपैकीं एकएक गुण तरी प्रत्येक पदार्थाला कायमचा चिकटलेला म्हणजे त्याच्याशीं समवायसंबंधानें राहणारा आहे. त्या पदार्थाच्या ठिकाणीं त्या विवक्षित गुणाखेरीज इतर गुणां-पैकीं कांहीं केव्हां आढळतील, केव्हां आढळणार नाहींत. परंतु तो विवक्षित गुण मात्र नेहमीं त्या पदार्थाच्या ठिकाणीं आढळलाच पाहिजे. तेव्हां या समवायि गुणांच्या अनुरोधानें इंद्रियगम्य पदार्थांचे चार वर्ग करतां येतात. १ ज्यांपासून गंध, रस, व रूप हे गुण वियुक्त होऊं शकतील पण स्पर्शगुण

वियुक्त होऊं शकणार नाहीं असे इंद्रियगम्य पदार्थ. २. ज्यांपासून रूप हा गुण कधींहि वियुक्त करतां येणार नाहीं असे पदार्थ. ३. ज्यांपासून रस हा गुण कधींहि वियुक्त करतां येत नाहीं असे पदार्थ. ४. ज्यांपासून गंध हा गुण कधींहि वियुक्त करतां येत नाहीं असे पदार्थ.

याचा अर्थ असा नव्हे कीं, पुढें पुढें दिलेल्या पदार्थांत मागें मागें दिलेल्या पदार्थांचे गुण आढळणार नाहींत. उदाहरणार्थ, पृथ्वीच्या ठिकाणीं रस, रूप आणि स्पर्श हे गुण आढळणारच. आणि ते गंधाप्रमाणेंच एका अर्थीं पृथ्वीपासून वियुक्त करणें अशक्य आहे. परंतु गंध हा एकच गुण असा आहे कीं, त्याचा फक्त पृथ्वीशीं नित्यसंबंध आहे. दुसऱ्या पदार्थांपासून तो वियुक्त करतां येईल. परंतु पृथ्वीपासून केव्हांहि वियुक्त करतां येणार नाहीं. रस हा गुण घ्या. वायु आणि तेज यांच्या ठिकाणीं रस हा गुण नाहीं. परंतु पृथ्वी आणि जल यांच्या ठिकाणीं आहे. आतां तो जलाचाच गुण कां मानावयाचा ? तर रस हा एकच गुण असा आहे कीं, तो एकट्या जलापासून वियुक्त करणें अशक्य आहे. पृथ्वीच्या ठिकाणीं रसत्व येण्याला जलाची आवश्यकता आहे. या चार वर्गांनाच अनुक्रमें वायु, तेज, आप आणि पृथ्वी अशा पारिभाषिक संज्ञा दिल्या आहेत. यांना महाभूतें म्हणतात. यांच्यासंबंधीं अलीकडे थोडा गैरसमज उत्पन्न झाला आहे. रसायनशास्त्रांत ज्यांना मूलतत्त्वें म्हणतात, त्यांच्याप्रमाणेंच महाभूतांची कल्पना असावी असें पुष्कळांना वाटतें. रसायनशास्त्रांतलीं मूलतत्त्वें म्हणजे ज्यांचें पुढें पृथक्करण करतां येत नाहीं असा पदार्थ. आणि याच अर्थीं पाण्याचें पृथक्करण करतां येणार नाहीं, तें मूलतत्त्व आहे, असा हिंदी तत्त्वज्ञान्यांचा समज होता असें मानलें जातें. परंतु तें खरें नाहीं. आपल्यास जें जल किंवा जी पृथ्वी दिसते, तें जल किंवा ती पृथ्वी कधींच कोणी अनादि असें मूलतत्त्व मानलेली नाहीं. वैशेषिक मताप्रमाणें ज्याला परिमाण आहे असा कोणताहि पदार्थ नित्य किंवा मूलतत्त्व मानतां येत नाहीं. हीं स्थूल महाभूतें रासायनिक क्रियेनेंच उत्पन्न झालीं असें वैशेषिक मानतात.

नित्यत्व फक्त परमाणूंनाच आहे. आणि ज्या अर्थीं विशिष्ट गुणांच्या अनुरोधानें कार्यद्रव्याचे चार आणि फक्त चारच प्रकार करतां येतात, त्या अर्थीं कारणद्रव्य जे परमाणु त्यांचेहि चारच प्रकार असले पाहिजेत. ते

असेः--१ स्पर्श हा विशेष गुण निर्माण करणारे परमाणु किंवा वायु परमाणु. २. रूप हा विशेष गुण निर्माण करणारे परमाणु किंवा तेजः परमाणु. ३ रस हा विशेष गुण निर्माण करणारे परमाणु किंवा आप परमाणु. ४. गंध हा विशेष गुण निर्माण करणारे परमाणु किंवा गंध परमाणु.

यांपैकीं प्रत्येक प्रकारच्या परमाणूंपासून, केवळ तन्निर्मित गुणाचेंच ज्ञान ज्या एकाच इंद्रियाला होतें, तें इंद्रिय निर्माण होतें. म्हणजे वर दिलेल्या चार प्रकारांपासून अनुक्रमें त्वक्, नेत्र, रसना, आणि घ्राण हीं इंद्रियें निर्माण होतात.

एका इंद्रियानें एकाच गुणाचें ज्ञान होतें. इतकेंच नव्हे, तर ज्या गुणाचें ज्ञान त्या इंद्रियानें होतें तो गुण निर्माण करण्याची शक्तिहि त्या इंद्रियाच्या ठिकाणीं असते. उदाहरणार्थ डोळ्याला चालना दिली तर निरनिराळे रंग दिसूं लागतात. याचप्रमाणें इतर इंद्रियांचेंहि समजावें. आतां गुण निर्माण करण्याची शक्ति फक्त परमाणूमध्यें आहे. आणि इंद्रियें तर गुण निर्माण करतात. त्या अर्थीं इंद्रियें हीं परमाणूंचीं बनलेलीं असलीं पाहिजेत.

अशा रीतीनें सर्व परिमित पदार्थ, त्यांच्या ठिकाणीं दिसून येणारे गुण, आणि त्या गुणांचें ज्यांच्या योगानें ज्ञान होतें तीं इंद्रियें, हीं सर्व चार प्रकारच्या परमाणूंपासून निर्माण झालीं आहेत हें आपण पाहिलें. हींच वैशेषिकांच्या नित्यद्रव्यांपैकीं पहिलीं चार नित्यद्रव्यें होत.

आकाश--या नित्यद्रव्याचें अस्तित्व पुढील कारणासाठीं मान्य करावें लागतें. परमाणु हे गणितांतील बिंदूप्रमाणें परिमाणहीन आहेत. परंतु त्यांच्यापासून परिमित पदार्थ निर्माण होतात हें आपण पाहिलें आहे. परंतु परमाणु एकमेकाला चिकटून रहातील, तर हे पदार्थ निर्माण होणार नाहींत. कारण मग त्यांच्यापासून फक्त परमाणुच निर्माण होतील. परमाणूपासून पदार्थ निर्माण होतात ते परमाणु दूरदूर राहूनहि त्यांच्यामध्यें 'संबंध' निर्माण झाल्यामुळें होतात. आणि ज्याअर्थीं दूर राहूनहि परमाणूंमध्यें संबंध निर्माण होतो, त्या अर्थीं त्या दूरदूर असलेल्या सर्व परमाणूंशीं संबद्ध असलेलें आणि त्यांच्या संबंधाचा आश्रय होणारें असें एकादें द्रव्य असलेंच पाहिजे.

हें द्रव्य स्वतः अविविक्त असून सर्व विविक्त पदार्थांशीं संबद्ध असलें

पाहिजे. याचाच अर्थ असा कीं, तें सर्वव्यापि असलें पाहिजे. कारण तें जर तसें नसेल, म्हणजे परिमित असेल, तर तें परमाणूंचें बनलें आहे असें म्हणावें लागेल. आणि ते परमाणु दूर राहूनच तें निर्माण झालें पाहिजे. असें असेल तर त्या परमाणूंच्या संबंधाला आश्रय होणारें दुसरें एकादें द्रव्य मानावें लागेल. आणि तें सर्वव्यापि आहे असें मानावें लागेल. तेव्हां विविक्त पदार्थांच्या संबंधाला आश्रय होणारें असें एक सर्वव्यापि द्रव्य असलेंच पाहिजे; व हें सर्वव्यापि द्रव्य म्हणजेच आकाश होय.

शिवाय दुसऱ्याहि एका कारणानें आकाशाचें अस्तित्व सिद्ध करतां येतें. वर सांगितलेल्या इंद्रियगम्य पदार्थांच्या चार प्रकारांपैकीं कोणाचाच शब्द हा स्वतःचा गुण नाहीं. त्या पदार्थांच्या हालचालीनें तो निर्माण होतो यांत शंका नाहीं; इतकेंच नव्हे तर निर्माण झाल्या ठिकाणापासून द्रष्ट्यापर्यंत त्याला वाहून नेण्यासाठींहि या पदार्थांची आवश्यकता असूं शकेल. परंतु असूं शकेल एवढेंच. जेथें कोणतेंहि द्रव्य नाहीं, वायुहि नाहीं, अशा ठिकाणीं जाऊन शब्दाला या द्रव्याची आवश्यकता आहे कीं काय, हें कोणीं पाहिलें आहे ? (पोकळी Vacuum निर्माण करण्याची युक्ति आणि पोकळीचा आणि शब्दाचा संबंध या गोष्टी वैशेषिकांना माहीत नसाव्या.) तेव्हां शब्द हा त्यांचाच गुण आहे असें म्हणतां येत नाहीं. कारण अमुक द्रव्याचा अमुक गुण असें आपण केव्हां म्हणतों ? तर, द्रव्य हें द्रव्य या स्वरूपांत असेपर्यंत तो गुण शरीराला पाहिजे, असें आढळेल तेव्हां. परंतु शब्द या गुणाचें तशा प्रकारचें नातें कोणत्याच पदार्थाशीं असलेलें दिसत नाहीं. कारण चारी द्रव्यांपासून शब्द निर्माण होऊं शकत असला तरी शब्दहीन अशा स्थितींतहि तीं द्रव्यें असूं शकतात. म्हणून शब्द हा गुण स्पर्शादि गुणां-प्रमाणें परिमित आणि इंद्रियगम्य अशा कोणत्याहि द्रव्याचा गुण आहे असें म्हणतां येत नाहीं.

परंतु शब्द हा गुण आहे. आणि म्हणून जो ज्याचा गुण आहे असें द्रव्य असलेंच पाहिजे. कारण गुणाला स्वतंत्र अस्तित्व कोठेंच आढळत नाहीं. शब्द गुण हा गुणासंबंधींच्या या सामान्य नियमाला अपवाद कसा असूं शकेल ? शब्द गुणाचा आश्रय असलेलें द्रव्य हेंच आकाश होय. इंद्रियगम्य द्रव्यें हालूं लागलीं म्हणजे शब्द निर्माण होतो. पण याचा असा अर्थ नव्हे,

कीं, तो त्या द्रव्यांमधून निर्माण होतो. आकाशाच्याच ठिकाणीं त्या द्रव्यांच्या हलण्यानें तो निर्माण होतो.

याप्रमाणें आकाशाचें अस्तित्व सिद्ध झालें. त्याचप्रमाणें तें सर्वव्यापि आणि अविविक्त आहे हेंहि आपण पाहिलें. सर्वव्यापीपणामुळेंच तें अनादि आणि अनंत आहे हेंहि मान्य केलें पाहिजे. कारण उत्पत्ति आणि विनाश हा फक्त सावयव आणि विविक्त अशा पदार्थांचा होतो, व अवयवांचें संघटन किंवा विघटन यांमुळें होतो. पण सर्वव्यापि अशा आकाशाला अवयवच नसल्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं उत्पत्ति आणि विनाश हीं संभवत नाहींत म्हणून तें नित्य आहे.

आकाश हें पूर्णपणें निष्क्रिय आहे. तें सर्वव्यापि असल्यामुळें, एका ठिकाणाहून दुसऱ्या ठिकाणीं जाणें, आकुंचन किंवा प्रसरण म्हणजे अवयवांचें अधिक जवळ येणें किंवा दूर सरणें, इत्यादिक ज्या विविक्त आणि परिमित पदार्थांच्याच ठिकाणीं केवळ शक्य असलेल्या क्रिया, त्या आकाशाच्या ठिकाणीं शक्य नाहींत.

आकाश हें इंद्रियातीत आहे. कारण इंद्रियांना पदार्थांचें ज्ञान होतें तें वैधर्म्यामुळें होतें. आणि वैधर्म्य म्हटलें म्हणजे कांहीं तरी वेगळेपणा, तुटकपणा हीं आलींच. आकाशाच्या ठिकाणीं हीं शक्य नाहींत. तें एकद्रव्यवत् असल्यामुळें त्याच्याच भिन्न भागांत वैधर्म्य संभवत नाहीं; आणि तें सर्वव्यापि असल्यामुळें तुलनेसाठीं इतर पदार्थांपासून बाजूला काढतां येत नाहीं. म्हणून आकाश हें इंद्रियांना अगम्य आहे. परंतु तें स्वतः जरी इंद्रियातीत असलें तरी शब्द हा त्याचा विशिष्ट गुण विशिष्ट इंद्रियाला समजतो. म्हणून हें विशिष्ट इंद्रिय—म्हणजे श्रोत्रेंद्रिय—विशेषेंकरून आकाशाच्या स्वरूपाचें असलें पाहिजे. ज्या कारणावरून दुसरीं चार इंद्रियें त्या त्या द्रव्यांचीं असलीं पाहिजेत असें सिद्ध झालें, त्याच कारणांवरून हेंहि सिद्ध होतें. फरक एवढाच कीं, इतर द्रव्यांच्या विशिष्ट परमाणूंपासून विशिष्ट इंद्रिय बनतें तसें येथें शक्य नाहीं. कारण आकाश सर्वव्यापि असल्यामुळें त्याचा विशिष्ट भाग बाजूला निघणें शक्य नाहीं.

काल—काल हें स्वतंत्र द्रव्य किंवा शक्ति असली पाहिजे हें पुढें दिलेल्य कारणांवरून सिद्ध होतें:—सर्व इंद्रियगम्य पदार्थांच्या ठिकाणीं चलन

बदल, उत्पत्ति आणि विनाश हीं दिसून येतात. या सर्व क्रिया करणारी कोणती तरी एक शक्ति असली पाहिजे. पदार्थ स्वतःच या क्रिया करूं शकत नाहींत. कारण चलनादिक क्रिया करण्याची शक्ति प्रत्येक वस्तूच्या ठिकाणीं स्वतंत्र असती तर सर्व पदार्थांच्या चलनामध्यें जें विशिष्ट नातें दिसतें, आणि सर्व विश्वामध्यें जी व्यवस्था दिसते, ती दिसली नसती. परंतु विश्वांतील चलनादिक सर्व क्रिया विशिष्ट नियमांप्रमाणें चालतात, त्याअर्थीं या नियमबद्धतेला कारण होणारी अशी कोणतीतरी एक शक्ति असली पाहिजे.

ती असली तर तिची सर्व विविक्त पदार्थांवर सत्ता असली पाहिजे; कारण सर्व विविक्त पदार्थांत चलनादिक क्रिया होत असतात. कोणी म्हणेल कीं, आकाश हीच ती शक्ति असूं शकेल. पण तें शक्य नाहीं. कारण आकाशाचा विविक्त पदार्थांशीं विशिष्ट संबंध आल्याबरोबर प्रकट होणाऱ्या शब्द या विशिष्ट गुणाचा आश्रय असलेलें असें तें द्रव्य आहे.

आतां विशिष्टगुणयुक्त अशा द्रव्याचा इतर द्रव्यावर किंवा इतर द्रव्याचा या द्रव्यावर परिणाम तेव्हांच होऊं शकेल कीं, जेव्हां त्याचा इतर द्रव्याशी विशिष्ट संबंध निर्माण होईल; नुसत्या सामान्य संबंधानें म्हणजे बेरजेनें किंवा सांनिध्यानें भागत नाहीं. उदाहरणार्थ, परमाणु हें द्रव्य असें आहे कीं, त्यापासून मागें सांगितलेले चार गुण व्यक्त होतात. पण ते केवळ परमाणूंच्या परस्परसांनिध्यानें. गोळाबेरीज होऊन ते व्यक्त होत नाहींत. तर जेव्हां त्यांचा परस्परांशीं विशिष्ट संबंध येऊन अवयवी पदार्थ निर्माण होतात तेव्हांच गुण प्रकट होतात.

आतां गुण प्रकट होण्याला जर परमाणूंचा विशिष्ट संबंध येणें आवश्यक असेल, तर त्यांच्या नुसत्या अस्तित्वानें किंवा सांनिध्यानें म्हणजे सामान्य संबंधानें हे गुण निर्माण होणार नाहींत हें उघड आहे. तेव्हां परमाणूंखेरीज स्वतंत्र अशी शक्ति तो विशिष्ट संबंध घडवून आणण्याला कारण अशी मानली पाहिजे.

असें असल्यामुळें विशिष्टगुणयुक्त असें आकाश हें केवळ सामान्य संबंधानें सर्व द्रव्यावर परिणाम करूं शकणार नाहीं. तसें करण्यासाठीं त्याला द्रव्याशीं विशेष संबंध निर्माण करावा लागेल; आणि तसा संबंध निर्माण

झाल्याबरोबर त्याच्या ठिकाणीं शब्द हा गुण निर्माण होईल. परंतु शब्दावरून पहातां आकाशाचा सर्व द्रव्यांशीं एकदम विशेष संबंध येतो असें दिसत नाहीं. कारण तसें असेल तर सगळीकडे एकदम एकसारखा शब्द निर्माण झाला पाहिजे. परंतु शब्द तर आतां येथें, मग तेथें, असा अनुभवाला येतो. परंतु आपण जिच्या शोधांत आहों त्या शक्तीचा सर्व द्रव्याशीं एकदम संबंध राहिला पाहिजे हें आपण वर पाहिलेंच आहे; कारण तसें नसेल तर विश्वांत व्यवस्था आढळणार नाहीं. म्हणून आकाश हें ती शक्ति असूं शकत नाहीं. याच कारणासाठीं विशिष्टगुणयुक्त अशा दुसऱ्या चार द्रव्यांपैकींहि एकादें ती शक्ति असूं शकत नाहीं. म्हणून चलनादिक क्रिया ज्यांच्यामध्यें होतात अशा सर्व पदार्थांशीं एकदम सामान्य संबंध ठेवणारी शक्ति किंवा द्रव्य मानलें पाहिजे. ही शक्ति म्हणजेच काल होय. कालाच्या योगानें द्रव्याच्या ठिकाणीं चलनादिक क्रिया सुरू झाल्या म्हणजे द्रष्टयाला जुनें, नवें, भूत, वर्तमान, भविष्य या कल्पनांचा प्रत्यय येतो.

काल हा नित्यद्रव्य आहे; कारण त्याचें अस्तित्व दुसऱ्या कशावरहि अवलंबून नाहीं. त्याचप्रमाणें तो सर्वव्यापी आहे. कारण चलनादिक क्रियांनीं युक्त अशा विश्वांतील सर्व द्रव्यांशीं त्याचा संबंध येतो.

दिक्—दिक् म्हणजे पदार्थांच्या स्थितींचे सापेक्ष संबंध निश्चित करणारी शक्ति, द्रव्य किंवा नित्यतत्त्व. तिची सिद्धता खालीं दिलेल्या प्रमाणांनीं करतां येतेः—कालशक्तीमुळें पदार्थांमध्यें सारखा बदल होत असला तरी कालाच्या सर्व क्षणीं त्यांच्या स्थितींचें परस्परसापेक्ष नातें कायमच रहातें. सतत बदल उत्पन्न करण्याच्या कालाच्या वावटळीला न जुमानतां पदार्थांमधील एक विशिष्ट नातें कायम राखणारी शक्ति ही कालाच्या विपरीत कार्य करणारी असली पाहिजे. ही शक्ति म्हणजेच दिक् होय. येथें कोणी म्हणेल कीं ही निराळी शक्ति मानण्याचें कारण काय ? स्थितींचें परस्परसापेक्ष नातें सांभाळण्याचें काम पदार्थच करतात असें मानावें. परंतु तसें मानतां येत नाहीं. पदार्थ विविक्त आहेत. स्वतःसिद्ध असा त्यांचा परस्परांशीं संबंध नाहीं. आणि शिवाय ते कालाच्या बावटळींत सांपडलेले आहेत. अशा स्थितींत त्यांच्या स्थितींचें परस्परसापेक्ष नातें सांभाळणारी पदार्थांहून भिन्न अशी शक्ति मानलीच पाहिजे. आकाश हीच ती शक्ति आहे असें मानतां येत

नाहीं. कारण ज्या कारणांसाठीं आकाश हें कालशक्ति होण्याला असमर्थ ठरलें तेंच कारण येथें लागू आहे. काल हीच शक्ति हें काम करते असें तर केव्हांच मानतां येणार नाहीं. कारण तिचें कार्य कालाच्या विरुद्ध आहे, हें आपण वर पाहिलेंच आहे. म्हणून पदार्थांच्या स्थानांमध्यें सापेक्ष संबंध कायम ठेवणारी अशी दिक् ही निराळी शक्ति आहे हें सिद्ध झालें.

स्थानांमधील सापेक्ष संबंध कायम ठेवतांना ही शक्ति द्रष्टयाच्या ठिकाणीं दूर किंवा जवळ, त्या दिशेला किंवा या दिशेला, पूर्वेला किंवा पश्चिमेला, अशा संवेदना उत्पन्न करते. याचाच अर्थ असा कीं, पदार्थांमध्यें दिशांचें नातें ती निर्माण करते.

दिक् आणि आकाश यांच्यामधील भेद पुढील दृष्टान्तानें स्पष्ट करतां येईल. भिंतीवर दोऱ्यांच्या आधारानें तसबीर टांगलेली असते. आतां भिंत आणि दोऱ्या या दोन्हींहि चित्राच्या स्थितीला आवश्यक आहेत. यांतील भिंतीसारखें काम आकाशाचें आणि दोऱ्यांसारखें दिक् या तत्त्वाचें.

दिक् नित्य आहे, कारण तिचें अस्तित्व दुसऱ्या कशावर अवलंबून आहे असें दाखवितां येत नाहीं. ती सर्वव्यापी आहे, कारण असा पदार्थ नाहीं कीं ज्याच्यावर तिची सत्ता नाहीं.

आत्मन् -- आतांपर्यंत आपण सर्व इंद्रियगम्य पदार्थ आणि इंद्रियें यांचा विचार केला, आणि त्यांच्या मुळाशीं पृथ्वी, आप, तेज, वायु यांचे परमाणु, आणि आकाश, काल आणि दिक् हीं नित्यद्रव्यें आहेत असें पाहिलें. परंतु अजून विश्वांत आढळून येणाऱ्या सर्व प्रकारांची चिकित्सा झाली नाहीं. कारण ज्ञान ही गोष्ट कशी निर्माण होते हें अजून पहावयाचें आहे. आतांपर्यंत ज्यांचा विचार केला त्यांपैकीं कोणत्याहि द्रव्यांत ज्ञानाचा संबंध आला नाहीं. म्हणून ज्ञान हा ज्याचा गुण आहे असें एक आठवें नित्यद्रव्य मानलें पाहिजे. तें द्रव्य म्हणजेच आत्मा होय. प्रत्येक जिवंत शरीराच्या ठिकाणीं ज्ञान हा गुण आढळतो. म्हणून त्या प्रत्येकाच्या ठिकाणीं आत्मा असला पाहिजे.

यावर कोणी असें म्हणेल कीं, आत्मा असें निराळें द्रव्य मानण्याची काय जरूर आहे ? शरीराच्या ठिकाणींच ज्ञान हा गुण असें कां म्हणत नाहीं ? त्याचें उत्तर असें कीं, तसें मानतां येत नाहीं; कारण शरीराचें कारण अशीं जीं वर सात द्रव्यें सांगितलीं त्यांपैकीं कोणाच्याहि ठिकाणीं ज्ञान हा गुण

नाहीं. आणि ज्ञान हा गुण जर कारणाच्या ठिकाणीं नाहीं तर कार्याच्या ठिकाणीं कसा असूं शकेल ? म्हणून ज्ञान हा शरीराचाच गुण आहे असें म्हणतां येत नाहीं. यावर पुन्हां आक्षेप असा येईल कीं, मागें तुम्हीं कारणाच्या ठिकाणीं तो गुण मानला नाहीं हें खरें; पण आतां जर तो तुम्हांला कार्याच्या ठिकाणीं दिसतो, तर तो कारणाच्या ठिकाणींहि आहे असें मानणें भाग आहे. तुम्हीं तसें आधीं मानलें नाहीं, ही कांहीं आतां तसें न मानण्याला पुरेशी सबब नाहीं. यावर उत्तर असें कीं सर्व कार्याच्या ठिकाणीं जर हा गुण दिसला असता तर त्या कार्याचें कारण अशीं जीं आतांपर्यंत सांगितलेलीं सात द्रव्यें त्यांच्यामध्यें तो आहे असें आम्हीं मानलें असतें. पण तसें आढळत नाहीं. मृत शरीर हें त्या सात द्रव्यांचेंच झालेलें असतें; परंतु त्याच्या ठिकाणीं ज्ञान आढळत नाहीं. आतांपर्यंतची आपली चिकित्सापद्धति अशी आहे. चार परस्परांहून अत्यंत भिन्न असे गुण आढळले म्हणून आपण परमाणु या नित्य द्रव्याचे चार प्रकार मानले. नंतर यांनीं न भागणाऱ्या अशा कार्यांची व्यवस्था लावण्यासाठीं आकाश, काल आणि दिक् यांचें अस्तित्व मान्य करावें लागलें. आतां आपल्याला ज्ञान हा गुण असा आढळला आहे कीं, त्याची या सातहि द्रव्यांनीं व्यवस्था लागत नाहीं. म्हणून आत्मा हें आठवें द्रव्य मानणें भाग आहे.

त्याचप्रमाणें प्राण आणि अपान या वायूंच्या गति, निमेषोन्मेष (डोळ्यांची उघडझांप), जीवनक्रिया, मनाची गति (याचा विचार लवकरच करूं), एका इंद्रियाच्या संचालनानें दुसऱ्याची क्रिया सुरू होणें (चिंच पाहिल्याबरोबर तोंडाला पाणी सुटणें), सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, आणि प्रयत्न यांची जाणीव, या गोष्टीसुद्धां आपल्या पहिल्या सात द्रव्यांनीं स्पष्ट करतां येत नाहींत, त्या अर्थीं या सुद्धां आत्मा हें आठवें द्रव्य मानलें पाहिजे.

आत्मा हें नित्यद्रव्य आहे. कारण त्याचें अस्तित्व दुसऱ्या कशावर अवलंबून आहे असें दाखवितां येत नाहीं. आत्मा अनित्य आहे असें म्हटलें तर त्याला उत्पत्ति आणि नाश हीं होतील. परंतु दुसऱ्या कोणत्याहि द्रव्यापासून आत्म्याची उत्पत्ति संभवत नाहीं हें आपण वर पाहिलेंच आहे. त्याचप्रमाणें त्याच्या नाशाचेंहि कारण संभवत नाहीं. म्हणून आत्मा हा नित्य आहे.

त्याचप्रमाणें आत्मा सर्वव्यापी असला पाहिजे. यासंबंधीं पक्ष तीनच

संभवतात. आत्मा परमाणु असेल, किंवा परिमित असेल, किंवा सर्वव्यापी असेल. आत्मा परमाणु असूं शकत नाहीं. कारण मग सर्व शरीराच्या ठिकाणीं ज्ञान आढळणार नाहीं. तो परिमितहि असूं शकत नाहीं. कारण मग तो विभाज्य आणि अर्थात् अनित्य मानावा लागेल. पण तो नित्य आहे असें आपण आधींच सिद्ध केलें आहे. म्हणून आत्मा हा सर्वव्यापी आहे.

शिवाय हे सर्वव्यापी आणि नित्य असे अनेक आत्मे आहेत. कारण आत्मा एकच मानला तर निरनिराळ्या व्यक्तींची परिस्थिति एकच आहे असें आढळलें पाहिजे. परंतु तसें दिसत नाहीं. भिन्नता दिसते. तेव्हां ज्ञान-युक्त अशा जितक्या व्यक्ति आहेत किंवा असूं शकतील तितके आत्मे आहेत असें मान्य केलें पाहिजे.

मन---नववें शेवटचें द्रव्य जें मन त्याचें अस्तित्व खालीं दिल्याप्रमाणें सिद्ध करतां येतें. आत्मा सर्वव्यापी आहे. त्याअर्थी त्याचा सर्व इंद्रियांशीं, आणि त्यांच्याद्वारा त्यांच्या विषयांशीं, नेहमीं संबंध असतो. परंतु असें असून सुद्धां आपल्याला सर्व विषयांचें एकदम ज्ञान होत नाहीं. याचें कारण काय ? एकच कारण असणें शक्य आहे. आत्म्याचा सर्वव्यापी-पणामुळें सर्वांशीं सामान्य संबंध असला तरी त्याचा इंद्रियांशीं विशेष संबंध जोडणारें दुसरें कांहीं तरी असलें पाहिजे. आणि इंद्रियार्थ संनिकर्ष होत असून सुद्धां ज्यावेळीं ज्ञान होत नाहीं, त्यावेळीं हा विशेष संबंध त्याच्या गैरहजेरीमुळें जोडला जात नसावा. आत्म्याचा इंद्रियांशीं हा विशेष संबंध जोडणारें जें तें मन होय.

शिवाय आत्मा हा सर्व पदार्थांशीं नित्य संबद्ध असल्यामुळें आपल्याला होणाऱ्या ज्ञानांत क्रम कां आढळून यावा तेंहि एरवीं सांगतां येत नाहीं. हा क्रम आढळून येण्याचें कारण मन हें होय. मन हें आपल्या हालचालीनें आत्म्याचा एकदा या इंद्रियाशीं आणि एकदां त्या इंद्रियाशीं असा संबंध जोडतें त्यामुळें ज्ञानांत क्रम दिसतो.

मन हें नित्य आहे. कारण दुसऱ्या कोणत्याहि द्रव्यापासून तें उत्पन्न झालें आहे असें दाखवितां येत नाहीं.

प्रत्येक व्यक्तीच्या ठिकाणीं एकच मन असणें शक्य आहे. कारण एरवीं ज्ञान युगपद् झालें असतें. त्यांत क्रम आढळला नसता.

मन हें सर्वव्यापि असणें शक्य नाहीं. कारण तसें असेल तर आत्मा आणि मन यांत भेद रहाणार नाहीं. आणि ज्यासाठीं मन मानावें लागलें तें शिल्लकच राहील. तें परिमित असणेंहि शक्य नाहीं. कारण मग तें अनित्य ठरेल. म्हणून मन हें परमाणु आहे. आणि आत्म्याप्रमाणेंच प्रत्येक व्यक्तीच्या ठिकाणीं एक याप्रमाणें असंख्य मनें आहेत.

मनाची गति अतिशय जलद आहे. इतकी कीं कधीं कधीं दोन इंद्रियांच्या द्वारां झालेलें ज्ञान एकदम झालें असें वाटतें.

तात्पर्य––अशा रीतीनें विश्वांतील सर्व गोष्टी, नित्य आणि स्वयंभू अशीं हीं नऊ द्रव्यें आणि त्यांचे गुण यांच्यामध्यें बसवितां येतात. तीं नऊ द्रव्यें पुन्हां एकदां एकत्र देतों––

(१–४) परिमाणहीन, नित्य आणि इंद्रियातीत असे, व इंद्रियगम्य पदार्थांच्या ठिकाणीं स्पर्श, रूप, रस, आणि गंध हे गुण निर्माण करणारे, चार प्रकारचे परमाणु.

(५) आकाश––हें सर्वव्यापि आणि अपरिमित आहे. याच्या ठिकाणीं पदार्थांच्या क्रिया होतात, आणि परिमाणहीन परमाणूंच्या संबंधाचें आश्रयस्थान हेंच असतें. शब्द हा याचा गुण आहे.

(६) काल––पदार्थांची उत्पत्ति, स्थिति, चलन, परिवर्तन आणि लय करणारी नित्य आणि सर्वव्यापी शक्ति.

(७) दिक्––कालाच्या वावटळींत सांपडलेलें असतांनाहि पदार्थांच्या स्थानाचें परस्परसापेक्ष नातें कायम ठेवणारी सर्वव्यापी आणि नित्य अशी शक्ति.

(८) आत्मे––प्रत्येक व्यक्तीच्या ठिकाणीं ज्ञानाचें अधिष्ठान म्हणून असलेलें नित्य आणि सर्वव्यापि असें द्रव्य. यांचा सर्व विश्वाशीं साधारण संबंध असतो; परंतु मन आणि इंद्रियें यांच्या द्वारां पदार्थांशीं विशेष संबंध जडेल तेव्हां ज्ञान होतें. हे व्यक्तीला एक याप्रमाणें असंख्य आहेत.

(९) मनें––व्यक्तीला एक याप्रमाणें असंख्य. परिमाणहीन, परमाणुस्वरूप व नित्य असें हें असून तें आत्म्याला ज्ञानाचें निकटचें साधन आहे.

(८) पूर्वमीमांसादर्शन

वैदिक दर्शनांमध्यें सांख्य–योग ही जशी एक जोडी व न्याय–वैशेषिक ही दुसरी जोडी, त्याप्रमाणें पूर्व–उत्तर-मीमांसा ही तिसरी जोडी होय. पूर्व-मीमांसेचा विषयसंबंध उपनिषदांपूर्वींच्या वैदिक वाङ्मयाशीं, तर उत्तर-मीमांसेचा विषय संबंध उपनिषदें व तदुत्तर वैदिक वाङ्मयाशीं आहे. ‘ मीमांसा ’ हें नाम व ‘ मीमांस् ’ या क्रियापदाचीं रूपें श्रुतिग्रंथांतून अनेक ठिकाणीं आढळतात. तें नाम व तीं रूपें यांचा सामान्यतः अर्थ चर्चा करणें, विषय विषद करणें, निर्णय देणें, भ्रमनिरास करणें, इष्टप्रवृत्ति करणें, गुणदोषविवेक करणें, धर्मकथन करणें, साधकबाधक पाहणें असा असतो. श्रुतीनंतर सूत्रग्रंथ, निरुक्त, व्याकरण इत्यादि शास्त्रांत मीमांसा हा शब्द आलेला असून, त्यांत मीमांसा पद्धतीचा उपयोगहि केलेला आढळतो. न्यायशास्त्राला ‘ सामान्यतर्कशास्त्र ’ म्हटलें तर मीमांसेला ‘ विशिष्ट तर्कशास्त्र ’ असें म्हणतां येईल. विशिष्ट म्हणजे वैदिक विधि कर्में यांसंबंधीं. पुढें पुढें मीमांसाशास्त्राच्या तत्त्वांचा उपयोग धर्म व व्यवहार या दोहोंनींहि सरोस करून घेतला आहे. ब्रह्मसूत्रांत एके ठिकाणीं मीमांसा हा शब्द वेदांतशास्त्र या अर्थानें वापरला आहे ! ब्रह्मविद्येसंबंधीं बोलणारे लोक जैमिनीचीं मतें आधारभूत मानतात, आणि वैदिक यज्ञ व अनुष्ठानें यांसंबंधानें बोलणारे लोक बादरायणाचार्यांचा आधार घेतात असें क्वचित् आढळतें. तथापि मीमांसासूत्रें हीं ब्रह्मसूत्रांपेक्षां जुनीं असावीं. आत्रेय, बादरि, कार्ष्णाजिनी या आचार्यांचा उल्लेख मीमांसासूत्रें व ब्रह्मसूत्रें या दोहोंत सारखाच आढळतो. मीमांसाशास्त्रच काय, पण त्याचीं सूत्रेंहि खिस्तशकापूर्वी तीनशें वर्षें तरी झालीं असावीं.

पूर्वमीमांसा हें दर्शन वेदाच्या शब्दाला जितकें प्रमाणभूत मानतें तितकें दुसरें कोणतेंहि दर्शन मानीत नाहीं. प्रत्यक्ष अनुभवाच्या (लौकिक) ज्ञानाला वेदप्रामाण्याची गरज लागत नाहीं; तर ज्या ठिकाणीं तसें अनुभवज्ञान शक्य नाहीं तेथेंच वेदाच्या अर्थातून निघणारें ज्ञान ग्राह्य ठरतें. ‘ अग्नि-र्हिमस्य भेषजं ’ म्हणजे ‘ उष्णता ही थंडीचें निवारण करणारी आहे ’ अशा अर्थाचे शब्द वेदांत आहेत. तथापि ही गोष्ट वेदाच्या आधाराशिवायच

मनुष्याला नित्याच्या अनुभवानें पटणारी आहे. म्हणून हें वेदवचन केवळ अनुवादात्मक होय. अलौकिकाचें ज्ञान वेदांवरून व्हावयाचें म्हटलें तरी तें लौकिक अनुभवाच्या व लौकिक ज्ञानसाधनाच्या द्वारेंच झालें पाहिजे. अलौकिक ज्ञान म्हटलें म्हणजे अर्थात्च त्यांत कांहीं नवीनपणा असला पाहिजे. पण तो नवीनपणाहि जुन्या ज्ञानसाधनानेंच पटणारा असला पाहिजे. तसेंच हें नवें ज्ञान इतर ज्ञानप्रमाणांनीं अबाधित असें असलें पाहिजे. आणि हें नवें ज्ञान देणारे शब्द परस्परसुसंगत असले पाहिजेत. वेदशब्द हा तर्काहून श्रेष्ठ खरा. पण तो तर्कविरोधी नव्हे. तथापि वेदशब्दार्थ सिद्ध करण्याला तर्काची आवश्यकता नाहीं. वेदशब्दार्थ हा सर्वस्वीं स्वतःप्रमाणच होय. तर्क किंवा उपमान यांचा उपयोग त्याला अनुकूल असेल असाच फार तर करितां येईल, आणि करण्यास हरकत नाहीं. तर्कानें श्रुतिज्ञान होत नाहीं; तर श्रुतिज्ञान झालें असेल तर त्यावरून तर्क करितां येईल.

यत्नेनानुमितोप्यर्थः कुशलैः अनुमातृभिः
अभियुक्ततरैः अन्यैः अन्यथैवोपपाद्यते

तर्क हा अप्रतिष्ठित म्हणून डळमळणारा आहे. परस्परविरोधी असे दोन प्रकारचे तर्क निघूं शकतात. म्हणून तर्कज्ञान हें संशयित राहतें. तें निर्णयात्मक व्हावयाचें तर श्रुतीच्या आधारानेंच होऊं शकेल. स्वतः श्रुतीच्या शब्दार्थाविषयीं संदेह उत्पन्न होईल तर त्याचा निर्णय आप्तवचनानें (महाजनपरिग्रहानें) करावा. पण महाजन हे आप्त झाले तरी श्रुत्यर्थ अंतःप्रामाण्यानेंच करितात; तर्कानें करीत नाहींत. तो अर्थ तर्कसहाय असो, पण वेदनिष्ठच असला पाहिजे. वैदिकशब्द हा नित्य आहे, त्याचप्रमाणें वेदार्थ हाहि. या समजुतीमुळें हा अर्थ ठरविण्याचे जे नियम पूर्वमीमांसाकारांनीं ठरविले, त्यांची चर्चाहि शब्दशास्त्र, मानसशास्त्र, व धर्मशास्त्र या तीनहि शास्त्रांना सहायभूत ठरते. उपनिषदांपूर्वींचे वेद म्हणजे 'ब्राह्मणें'. ब्राह्मणांचा मुख्य विषय यज्ञविधि हा होय. यज्ञांचें फल जें स्वर्गप्राप्ति तें मीमांसाशास्त्राचें पहिलें ध्येय होय. कालांतरानें मोक्षप्राप्ति हें ध्येय झालें. स्वर्ग प्रयोजक मीमांसा म्हणजेच कर्ममीमांसा. मीमांसेंतील कर्मविचाराचें प्राधान्य कल्पसूत्रांपावेतों टिकून होतें. कल्पसूत्रांतहि 'आत्मलाभ' या सारखा शब्द व विषय आलेला आहे.

तथापि त्या सूत्रांचा भर कर्मकांडावरच आहे. ' ब्राह्मण ' ग्रंथांतहि तत्त्वचिकित्सेची छटा रूपकें वगैरेंच्या द्वारें दिसून येते. पण मीमांसाशास्त्राला 'दर्शना'चें स्वरूप कालांतरानें टीकाकारांच्या उद्योगानेंच प्राप्त झालें. या टीकाकारांनीं त्यांच्या पूर्वीं प्रतिष्ठित झालेल्या न्यायवैशेषिकादिशास्त्रांचा भरपूर उपयोग करून घेतला आहे. शबरस्वामीच्या पूर्वींहि उपवर्षापासून मीमांसेला मिश्र स्वरूप प्राप्त झालें. या मिश्रणांत श्रद्धेप्रमाणेंच तर्क, श्रुतिज्ञानाप्रमाणेंच तत्त्वज्ञान यांचा संग्रह झाला असून कर्ममीमांसा थोडी मागेंच पडली असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. जैमिनि प्रणीत सूत्रें (मीमांसासूत्रें) शाबरभाष्य, त्यावरील प्रभाकर व कुमारिलभट्ट यांच्या टीका, हे या शास्त्रावरील मुख्य ग्रंथ होत.

मीमांसासूत्रांचे एकंदर बारा भाग आहेत. सूत्र संख्या २७४५ आहे. या बारा भागांतील अनुक्रमणिका खालीलप्रमाणें आहे—

(अध्याय १)—विधि, अर्थवाद, मंत्र, स्मृति आणि नामधेय यांचा विचार; (अ० २) कर्मांचे भेद, प्रमाणांचे अपवाद, आणि कर्मांच्या प्रयोगामधील भेद यांचा विचार; (अ० ३) श्रुति, लिंग, वाक्य, इत्यादिकांत परस्परविरोध आला असतां प्राधान्य कोणास द्यावें याचा विचार, प्रतिपत्तिकर्मांचा विचार, अनारभ्याधीत विचार, प्रधानकर्मास उपकारक अशा प्रयाजादि कर्मांचा विचार व यजमानाच्या कर्तव्याचा विचार; (अ० ४) क्रत्वर्थ पुरुषार्थविचार, प्रधान व अप्रधान कर्मांचें इतर कर्माशीं प्रयोजकत्व, पर्णमयीजुहू करण्याचें फल आणि राजसूय यज्ञांतील अक्षद्यूतादि गौणकर्में यांचा विचार; (अ० ५) श्रुति, अर्थ, पाठ, इत्यादींचा अनुक्रम व त्यांच्यांत विरोध आल्यास त्याचा परिहार; (अ० ६) कर्माधिकारी कोण हा प्रश्न, त्याचे धर्म, द्रव्य प्रतिनिधि, कर्मांचा लोप, प्रायश्चित्तें, सूत्रांत देण्यासारख्या वस्तु आणि यज्ञकर्मांतील अग्नि यांचा विचार; (अ० ७) अतिदेशविचार; (अ० ८) प्रबल, स्पष्ट, व अस्पष्ट अशा लिंगांच्या आधारावरून करावयाचा अतिदेश व त्याचा अपवाद; (अ० ९) ऊहविचार; (अ० १०) बाध आणि अभ्युच्चय यांचा विचार; (अ० ११) तन्त्र आणि आवाप यांचा विचार; (अ० १२) प्रसंग, तंत्र, निर्णय, समुच्चय व विकल्प यांचा विचार (मीमांसापरिभाषा).

या अनुक्रमणिकेवरून हें लक्षांत येईल कीं, या सूत्रांत प्रत्यक्ष तत्त्वज्ञानाचा विषय असा फार थोडा आहे. मीमांसाशास्त्राचा उद्देश फक्त ' धर्म ' म्हणजे काय हें समजून घेणें हा आहे. याच्या उलट वेदांताचा उद्देश ब्रह्माचा शोध लावणें हा आहे. वेदामध्यें जीं कर्तव्यें म्हणून आज्ञार्थी वचनांनीं सांगितलेलीं असतात त्यालाच मीमांसक धर्म म्हणतात. या आज्ञांना जें प्रामाण्य आहे तें चिरंतन स्वयंभू अशा वेदांकडूनच येतें. वेद हे ब्रह्मापासून झाले असें वेदांती मानतात. पण मीमांसक तसें मानीत नाहींत. ते वेदांनाच अनादि मानतात. वेदाज्ञांचे अर्थ कसे लावावयाचे हाच मीमांसेचा मुख्य विषय आहे. मीमांसकमतें मनुष्याला कर्मफल मिळतें तें परमेश्वर किंवा यज्ञदेवताहि देत नाहींत, तर कर्मामुळें जी एक प्रकारची अदृश्य शक्ति उत्पन्न होते तीच तें फल देते. या दृष्टीनें कर्मापेक्षां कर्मदेवतांना गौणत्व आहे. फार काय, पण देवता व. यज्ञामध्यें उपयोगांत आणण्याचीं द्रव्यें यांच्यामध्यें विरोध आला असतां, देवता गौण व यज्ञद्रव्य श्रेष्ठ असेंहि मीमांसक मानितात. देवता ही बलिदानाचा उपभोग घेऊं शकत नाहीं. कारण देवतेला शरीर नाहीं. देवता ही सर्व वस्तूंची अधिष्ठात्री नाहीं. ती स्वतः मनुष्याचें कल्याण करूं शकत नाहीं. देवता या यज्ञकर्मांतील फक्त एक साधन होत. सर्वसाधारण समजुतीच्या विरुद्ध हें दिसतें. पण तें तसें आहे खरें. इतर रीतींनींहि मीमांसक हे निरीश्वरवादी आहेत. त्यांच्या मतें " कोणाहि साकार अशा परमेश्वरानें हें जग उत्पन्न केलें नाहीं; तसेंच परमाणूंना जी गति मिळून विश्व उत्पन्न झालें, ती गति देखील ईश्वराकडून मिळालेली नाहीं. जग हेंहि वेदाप्रमाणेंच अनादि आहे. तसेंच जगाचा प्रलय होत नाहीं व दुसरें विश्व निर्माण होत नाहीं." कुमारिलभट्टाच्या वेळीं मीमांसेला पाखंडवादीच म्हणत. जैमिनीच्या सूत्रांत आत्म्याच्या अस्तित्वाविषयीं एकहि सूत्र नाहीं. पण पुढें शबरस्वामी वगैरे मीमांसकांनीं आत्म्याचें अस्तित्व, इंद्रियें, सुखदुःख इत्यादि गोष्टींचें विवरण विस्तारानें केलें आहे. " मीमांसाशास्त्र हें खरोखर आत्मा मानतें, प्रत्येक शरीरांत निरनिराळा आत्मा आहे असें मानितें, आणि तो शरीर इंद्रियें व बुद्धि यांहून निराळा आहे असें मानितें, " असें मीमांसेच्या दोन्ही पक्षांच्या पुढील आचार्यांनीं प्रतिपादिलें आहे. वेदांती लोक ज्ञानाला आणि त्यामुळें उपनिषदादिकांना जें महत्त्व

देतात तेंहि मीमांसक देत नाहींत. कर्मप्रवर्तक वेद हीच मीमांसकदृष्ट्या परा-विद्या. वेदांती मात्र वेदाला अपरा विद्या असें म्हणतात. मीमांसकमतें ज्ञानाचा उपयोग असला तर तो कर्मसिद्धीकरितां आहे. उलट वेदांतमतें कर्माचा उपयोग असलाच तर तो ज्ञान मिळविण्याकडे होईल किंवा करावा. दोन्ही पक्षांच्या मीमांसकांच्या मतें मोक्ष आहे पण तो वेदांतानें प्रतिपादिलेल्या मोक्षासारखा नाहीं. " शरीरांतील धर्म अधर्म वगैरे भेद नाहींसे झाले म्हणजे शरीराचें काम उरत नाहीं; व ती स्थिति म्हणजेच मीमांसकांचा मोक्ष. आत्म्याची ओळख करून घेण्याविषयीं उपनिषदांची जी शिफारस आहे, तिचा अर्थ मीमांसक असा करतात कीं, आत्मज्ञान झालें म्हणजे त्यामुळें मनुष्य यज्ञकर्मप्रवृत्त होतो ! स्वर्गाहून इतर कर्मफल असें कांहीं नाहीं. उपनिषदांत आत्मज्ञानाचें फल सांगितलें तो अर्थवाद होय ! म्हणजे ती केवळ औपचारिक स्तुति होय ! "

प्राभाकरपंथ व कुमारिलपंथ यांची आत्मानात्मविषयक मतें किंचित् वेगवेगळीं आहेत. कुमारिलभट्टाच्या मतें आत्मा हा कर्ता व भोक्ता दोन्ही आहे. आत्मा हा नित्य तथापि परिणामशील आहे. आत्म्याला अतींद्रिय ज्ञान असतें. त्याची ज्ञानक्रिया सकर्मक असते व सविषय असते. पदार्थावर आत्मप्रकाश पडतो व त्यायोगानें त्याचें ज्ञान होतें. तें अनुमानजन्य असतें स्वतःसिद्ध नसतें. ज्ञान प्रत्यक्ष व परोक्ष दोन प्रकारचें असतें. इंद्रियद्वारें होणारें प्रत्यक्ष ज्ञान प्रथम निर्विकल्पक असतें. निर्विकल्पक ज्ञानाचाहि उपयोग आहे; कारण त्यापासून क्रिया घडूं शकते. लहान मुलें, मनुष्येतर प्राणी, यांच्या क्रिया अशा ज्ञानानेंच होतात. त्यांना सविकल्पक ज्ञान असत नाहीं. प्रौढ मनुष्यें देखील धांदलींत असतांना निर्विकल्पक ज्ञानानेंच कित्येक कर्में करितात. मीमांसकांच्या मतें मन हें सहावें इंद्रिय असून त्याची सहकारिता इंद्रियांना मिळेल तरच ज्ञान होईल. मन व इंद्रियें मिळून जो ज्ञानाचा अनुभव उत्पन्न करितात तोच आत्म्याचा बंध, आणि निर्विषय ज्ञान हाच मोक्ष होय. स्वप्नांतलें ज्ञान व जागृतींतील ज्ञान हीं ' ज्ञान ' या दृष्टीनें एकच होत. तथापि स्वप्नांत इंद्रिय व्यापार बंद असून मन हेंच एकटें सर्व व्यवहार करितें. निद्रावस्थेंत आत्मा जागृत व ज्ञानशक्तिमान् असतो. मात्र निद्रेंत आनंदानुभव नसतो. अहंप्रत्ययानें आत्मज्ञान अखंड राहतें. कारण

आत्मा हा ज्ञाता आहे, त्याप्रमाणेंच जडबोधकर्ताहि आहे. ज्ञानांत अहंवृत्ति व पदार्थवृत्ति हीं दोनहि असतात. म्हणजे 'मी घट पहातों' याप्रमाणेंच 'घटाला मी पाहतों' अशी उभयात्मक वृत्ति असते. बाह्य पदार्थाप्रमाणेंच आत्मा हाहि आत्म्याचा ज्ञानविषयच होऊं शकतो.

ज्ञान व आत्मस्वरूप यांविषयीं कुमारिलभट्टाचें वरील मत, दुसरा मोठा टीकाकार जो प्रभाकर याला मान्य नाहीं. त्याच्या मतें न्याय–वैशेषिकदर्शनाचें मत अधिक ग्राह्य आहे. त्याला परिणामवाद मान्य नाहीं. आत्मा हा ज्ञानविषय आहे हें तो मानीत नाहीं. ज्ञानविषयाहून ज्ञाता हा भिन्नच असणार. बाह्य पदार्थ हेच खरे ज्ञानविषय होत. ज्ञानक्रियेंत ज्ञानविषयाबरोबरच ज्ञाता आत्मा हा आपोआपच प्रकट होतो. आत्मा हा जड आहे, व ज्ञानावरच त्याचें प्रकटीकरण अवलंबून असतें. ज्ञान म्हणजे संवित्. हें स्वयंप्रकाश असतें. तथापि ज्ञान हें अनित्यच होय. ज्ञान, ज्ञाता व ज्ञेय ही त्रिपुटी होय. शाबर भाष्याच्या या दोन प्रमुख टीकाकारांत असा मतभेद असल्यामुळें पूर्वमीमांसा दर्शनाचें आत्मानात्मसंबंधीं मत द्विधा भासतें.

मीमांसकांची निष्ठा शब्दप्रामाण्यावर असली तरी मीमांसा हें उपदेशशास्त्र नसून परीक्षाशास्त्र आहे असें ते मानतात. यामुळें प्रत्यक्ष व अनुमान या दोन प्रमाणांच्या जोडीलाच शब्दप्रमाणाला ते बसवितात. असें होतें यामुळें ते तर्काला मानतात व मानीत नाहींत असें त्यांचें दुहेरी वर्णन करतां येतें. ज्ञात व ज्ञान या दोहोंतहि ज्ञान हें स्वतःप्रमाण आहे. ज्ञानाचें सत्यत्व प्रथमच घेऊन चालावयाचें असतें. जेथें शंका येईल तेथेंच प्रमाणांचा उपयोग करावयाचा असतो. ज्ञान असत्य ठरण्याला कांहीं तरी बाह्य कारणच कारणीभूत होत असतें. मग तो करणदोष असो वा इतर कांहीं असो. पाहणाराच्या नेत्रदोषानें शिंप रुप्यासारखी वाटणें हा करणदोष होय; व तो बाधकप्रत्ययानें सिद्ध होतो. हा प्रत्यय संवादिप्रवृत्तीनें होतो असें म्हटलें तर अनवस्था प्राप्त होईल. न्यायवैशेषिकाचें परतःप्रामाण्य मीमांसकाला मान्य नाहीं. दोन्ही दर्शनें सत्यज्ञानवादी आहेत. तथापि एकाला बाह्य प्रामाण्याच्या योगानें होणारी ज्ञानपरीक्षा अवश्य वाटते ती दुसऱ्याला वाटत नाहीं. वेदार्थ–ज्ञानासंबंधानें करणदोष संभवतच नाहीं. तसेंच तें ज्ञान पारलौकिकविषयासंबंधानें असल्यामुळें, लौकिक–ऐहिक–अनुभवानें खंडित किंवा

बाधित होण्याचाहि संभव नाहीं. किंबहुना अशा अनुभवानें त्याची परीक्षा करून तें पक्कें करावयाचें म्हटलें तरी होऊं शकणार नाहीं. आणि स्वतः वेदवाक्यांतच विसंगति उत्पन्न होईल म्हणावें तर तेंहि शक्य नाहीं. ही विसंगति भासल्यास तिचें निराकरण करण्याकरितां मीमांसेनें नियम बांधले आहेत; व त्या नियमानुसार श्रुतिवचनांचा अर्थ केला म्हणजे विसंगति उरतच नाहीं. इत्यादि कारणामुळें मीमांसक हा ज्ञान स्वतःप्रमाण मानतो; परतःप्रमाण मानीत नाहीं.

मीमांसकमतें पद व पदार्थ हे दोनहि नित्य व अनादि आहेत. वर्ण म्हणजे वाचात्मक शब्द. तो निरवयव आहे. विपर्यय किंवा पुनरुक्ति यांनीं वर्ण बदलत नाहीं. (उदाहरणार्थ) अकार हा एकवचनी एकच असूनहि त्याचा दहा वेळां उच्चार होईल. पण ते दहा वेगवेगळे अकार नव्हेत. ध्वनि हें नित्यस्वरूप अशा वर्णाचें अनित्यरूप होय. वर्णाची पुनरुक्ति ध्वनिरूपानें होईल, तशीच लेखाच्या द्वारेंहि होऊं शकेल. वर्णाचा उच्चार, उच्चार करण्याच्या योगानें, वेगवेगळा, कमीअधिक जोराचा, कमीअधिक ओढलेला हेल काढलेला असाहि होईल. परंतु त्यामुळें वर्णांत बदल होत नाहीं. अनेक वर्ण मिळूनच शब्द होतो. पण शब्द हा वर्णसमुदाय होय, अवयवी नव्हे. वर्णांचा सार्थ शब्द होण्याला विशिष्ट क्रमच संभाळावा लागतो. नाहींतर 'दी' 'न' हे दोन वर्णच होत म्हणून **दी न** असा क्रम लावला काय किंवा **नदी** असा क्रम लावला, दोनहि एकच, असें म्हणून चालावयाचें नाहीं. कारण क्रम बदलल्यानें अर्थ बदलतो. पदाचा अर्थ हा सामान्य जातिवाचक असतो. व्यक्तिवाचक नसतो. विशेषनाम हेंहि सामान्यवाचक आहे असें म्हणावें लागतें, कारण 'रामा' म्हटलें म्हणजे अमुक एका अवस्थेंतला किंवा वयाचा रामा असा अर्थ नसून, त्याचीं वयें बदललीं व त्याजमध्यें स्थित्यंतरें झालीं तरी, जी मूळ व्यक्ति अभिन्न व अबाधित राहते तिचाच बोध रामा या शब्दानें होतो. तथापि लौकिक भाषासंकेत हा मीमांसक अमान्य करीत नाहीं. फक्त तो सहकारी आहे इतकेंच मानतो. शब्दार्थ नित्य म्हणून वेदश्रुतिहि नित्य व अनादि होय. पण हा तिचा धर्म तिच्या कर्मावर म्हणजे आनुपूर्वीवर अवलंबून आहे. मीमांसकमतें वेदांना कर्ता नाहीं. (ते स्वकर्तृक होत.) ईश्वरहि त्यांचा कर्ता नाहीं. मग

मनुष्य कसा असेल ? वेदपदांचा क्रमहि स्वतःसिद्ध आहे. पाणिनीच्या मतें " वेदांचा अर्थ नित्य आहे; पण पदांचा क्रम नित्य नाहीं; संकीर्ण रीतीनेंच वेदार्थ नित्य आहे."

मीमांसक हे वस्तुसत्यवादी आहेत; मायावादी नाहींत. " नच अविषया काचित् उपलब्धिः " विषयाशिवाय ज्ञान नाहीं. सत्यज्ञान हें अनधिगत (नवें) असावें लागतें. तसेंच अबाधितहि असावें लागतें. यामुळें कोणी कोणी स्मृतिज्ञान हें सत्यज्ञान मानीत नाहींत. स्मृतिज्ञान हें प्राथमिक अनुभवांत मोडत नाहीं. तें सापेक्ष (पूर्वानुभवसापेक्ष) असतें. सदोषज्ञान हें ज्ञानच. पण अपूर्णज्ञानाचें अपूर्णत्व द्विज्ञानात्मक असतें. तेव्हां जो दोष घडतो, तो या दोन ज्ञानांतील भेद व भेद–कारण न कळल्यानें होतो. कुमारिलभट्टाची ज्ञानाची उपपत्ति अधिक सशास्त्र आहे; प्रभाकरांची अधिक व्यावहारिक आहे. कुमारिलमतें ज्ञानदोष हा खराखुरा असून तो तर्कानें हुडकून काढतां येतो. प्रभाकरमतें ज्ञानदोष हा वस्तुतः दोष नसतोच. दूषित ज्ञान कळल्याबरोबर व्यापार किंवा क्रिया ही थांबते. ज्ञान हें प्रवृत्तिपर असलें पाहिजे. व ज्या ज्ञानापासून प्रवृत्ति होत नाहीं तें ज्ञानच नव्हे. प्रभाकरपंथाप्रमाणें ज्ञानप्रमाणें सहा आहेत. १ प्रत्यक्ष, २ अनुमान, ३ शब्द. ४ उपमान, ५ अर्थापत्ति, ६ अनुपलब्धि.

मीमांसक हे सद्वादी आहेत. म्हणजे त्यांच्या मतें नित्यस्वरूपाच्या द्रव्यांनीं सृष्टि झाली आहे. या द्रव्यांवरच गुण अधिष्ठित होतात. द्रव्य नवें असें कोणालाहि उत्पन्न करतां येत नाहीं. नवीनपणा दिसतो तो सर्व परिमाणात्मक आहे. म्हणजे रूपांत भेद पण मुळांत अभेद आहे. भेद पावणारीं हीं द्रव्यें अनेक आहेत. आत्मस्वरूपहि परिणामानें भेद पावतें; एकंदरीनें कोणी इतरानें सृष्टि निर्माण केली नाहीं व तिचा प्रळयहि होत नाहीं. जग नव्हतें असें कधींच झालें नाहीं, (न कदाचित् अनीदृशं जगत्) परिणाम हें कर्म विपाकाचेंच फल व स्वरूप आहे. सृष्टि ही सर्व अनुभवगम्य आहे. ईश्वर हा सृष्टिकर्ता किंवा निर्माता नाहीं. मीमांसक द्वैती किंबहुना नानात्ववादी व वैचित्र्यवादी आहे. कुमारिलमतें नैयायिकांचीं नऊ द्रव्यें मूलभूत असून शब्द व तमस् हीं आणखी दोन आहेत. कालाचें ज्ञान प्रत्यक्ष आहे. इतर द्रव्यें प्रत्यक्षच होत. फक्त मन हें परोक्षज्ञानाचा विषय

आहे. मीमांसक हा वैशेषिकाप्रमाणेंच अणुपरमाणु मानतो. जडद्रव्यकारण व त्याचें कार्य यांमधील संबंध भेदाभेदरूप किंवा तादात्म्यरूप असतो. नैयायिकमताप्रमाणें तो संबंध समवायी आहे असें मीमांसक मानीत नाहीं. प्रभाकर मात्र समवायिसंबंध मानणारा आहे. सृष्टीच्या वस्तुस्वरूपासंबंधानें मीमांसक हा नैयायिक व वैशेषिक यांच्याच मताचा बहुधा आहे.

मीमांसकाच्या मतें लौकिक परोपकार हाच केवळ धर्म नव्हे; व लौकिक पुरुषार्थ हाहि धर्म नव्हे. मीमांसकाचा पुरुषार्थ हा पारलौकिक आहे. तो साधण्याला कांहीं अवश्य कर्तव्यें करावीं लागतात. मीमांसक हा आचार नीति मानतो. आचारहीनाला वेदहि पुनीत करूं शकत नाहीं. धार्मिक जीवनाला नीतीचा आधार व साहचर्य अवश्य हवें. यज्ञांतील विशिष्ट हिंसा वगळली असतां भूतमात्राची इतर हिंसा मीमांसा निंद्यच मानते. धर्माचरणाच्या दृष्टीनें विहित कोणतें व निषिद्ध कोणतें हें फक्त वेदांवरूनच कळूं शकेल. विहित कर्मांचें स्वरूप लौकिक आहे, पण त्याचें फल अपूर्व व अलौकिक असतें. सुखप्राप्ति व दुःखनिवारण हींच कर्मफलें होत व त्या हेतूनेंच सामान्य मनुष्य कर्में करितो. पण वेद कर्में करण्याला सांगतो तो मात्र फलाचें आमिष दाखवून तत्प्राप्तीकरितां नव्हे, तर धर्मांतर्गत अवश्य कर्तव्यें म्हणून. मनुष्य हा सहजच फलाकांक्षी असतो ही गोष्ट वेदाला माहीत असते, म्हणून वेद कर्मफलांचें फक्त दिग्दर्शन करितो इतकेंच. "प्रयोजनं अनुद्दिश्य न मंदोपि प्रवर्तते" हें वेदांना माहीत आहे. तथापि वेदाज्ञेला मान देणें हाच कर्महेतु असावा हेंच इष्ट होय असें मीमांसक मानतात. वेदाज्ञा सर्वांना एकच नसतात. त्यांचें नियोजन अधिकारभेदानें केलेलें असतें. म्हणजे अमक्यानेंच अमुक करावें असें सांगितलेलें असतें. कर्में करावयाचीं तीं कार्यताज्ञानानें करावीं, इष्ट साधनताज्ञानानें करूं नयेत, हें तत्त्व हळू हळू अधिकाधिक पुढें आलें. तथापि स्वर्ग, नरक इत्यादि कल्पना नष्ट झाल्या नाहींत. स्वर्गाची इच्छा न धरितां कर्म केलें तर तें उत्तमच. वेदाची इच्छा कोणालाहि धाक किंवा लालूच दाखविण्याची नाहीं. तथापि विशिष्ट कर्में करणाराला स्वर्गसुखादि फलें मिळतात. हें आश्वासन शिल्लकच राहिलें. पण सर्वच कर्में काम्य स्वरूपाचीं नाहींत. तर कांहीं नित्य व अवश्य कर्तव्यस्वरूपाचींहि आहेत. नीतिवर्णनात्मक असा 'ऑट' (ought) हा युरोपियन

शब्द कँट या तत्त्वज्ञानें पुढें आणला तो या अवश्य व निष्फळ कर्मांना लावतां येईल. अवश्य कर्में केलीं तरी फळ मिळणार नाहीं; न केलीं तर नाहींच नाहीं; पण तीं न केल्यास तीं न करणाराची निंदा लोकमत करितें. शिवाय ज्याचें मनच त्याला खात राहतें हीच त्याला शिक्षा होय. वेदांनीं धर्माधर्मविवेक करण्याचें काम मनावर सोपविलें नाहीं; तर धर्माप्रमाणें न वागणाराला किंवा अधर्माचरण करणाराला टोचून बोचून शिक्षा करण्याचें तेवढें काम वेदांनीं मनावर सोपविलें आहे.

मीमांसादर्शनाच्या उत्तरकालीं स्वर्ग हा हेतु जाऊन अपवर्ग (मोक्ष) हा हेतु पुढें आल्याचें पूर्वीं सांगितलेंच आहे. अर्थात् अशा प्रकारें हेतूंत बदल झाल्यानें कर्मकांड मागें सरलें, आणि इतर दर्शनांप्रमाणें संसारबंध तुटणें म्हणजेच मोक्ष कल्पनेला प्राधान्य आलें. आत्मा हा नित्य सर्वसाक्षी असून त्याला देह इंद्रियें व बाह्यसृष्टि यांच्या बंधनाचीच काय ती अडचण असते. तेव्हां या तिहींचा बंध जेणेंकरून नष्ट होईल तेंच मोक्षसाधन हें उघड होतें. मोक्षाच्या स्थितींत आत्मा दुःखापासून मुक्त होतो. मग ती स्थिति आनंदमयीहि आहे कीं नाहीं याबद्दल दुमत असो. आणि हा मोक्ष मनुष्याला जिवंतपणींहि मिळूं शकतो. स्वर्ग हा फक्त मरणोत्तर मिळणारा मोक्ष होय. मीमांसेला ज्ञानकर्म समुच्चयसिद्धांत मान्य आहे.

पूर्वमीमांसेचा उगम कर्मकांडाच्या चर्चेंत असल्यामुळें तींत खऱ्या तत्त्वज्ञानचर्चेला फारसा अवकाश असणें शक्यच नाहीं. उत्तरमीमांसा किंवा वेदांतसूत्रांतलें पहिलें सूत्र " अथातो ब्रह्मजिज्ञासा " हेंच असल्यामुळें त्या सूत्रसमूहांत पुढें सर्व तत्त्वज्ञानाच्या स्वरूपाचीच चर्चा असणार हें उघड दिसतें. उलट पूर्वमीमांसेच्या सूत्रांतलें पहिलें सूत्र " अथातो धर्मजिज्ञासा " असें आहे. यामुळें या सूत्रसमूहांत पुढें धर्माधर्मरूपी चर्चा व विशेषतः धार्मिक (नैतिक नव्हे) कार्याकार्यविचारच असणार हें सहज दिसून येतें. आतां तत्त्वज्ञानांतहि धर्म व नीति यांना स्थान नाहीं असें नाहीं; पण जीव, विश्व, ईश्वर, ज्ञान असल्या विषयींच्या मानानें इहलोकचें मनुष्यकर्तव्य हा विषय अल्पमहत्त्वाचा ठरणारच.

मीमांसेंत चर्चेचा मुख्य विषय यज्ञ व तत्संबंधीं कर्मकांड. यांत तर्काचा उपयोग व्हावयाचा तो विरोधि वचनांचा परिहार व समन्वय करण्यापुरताच

व्हावयाचा. तथापि या संकुचित कार्याकरितां इतकी तर्कबुद्धि खर्ची पडलेली आहे कीं, तिजमुळें शब्दार्थ, वाक्यार्थ, प्रकरणार्थ, संदर्भार्थ इत्यादि लावण्याचें एक शास्त्रच निर्माण झालें आहे; व तें न्यायशास्त्राचीहि बरोबरी करूं शकेल. आधुनिक न्यायशास्त्र व विधिशास्त्र यांचें संशोधन होऊन जीं तत्त्वें मूलभूत म्हणून पाश्चात्य देशांतील आधुनिक कायदेपंडितांनीं ठरविलीं आहेत, त्यांच्या दर्जाचींच मीमांसाशास्त्राचीं तत्त्वें होऊन बसलीं आहेत. आणि आजकाल हिंदुधर्मशास्त्रांच्या ग्रंथांतील आधारांची व वचनांची चर्चा न्यायसभांतून होते ती मीमांसाशास्त्राच्या नियमांना धरूनच होते. अशा रीतीनें कर्मकांड सर्वच्या सर्व आज बाजूला पडलें असलें तरी मीमांसाशास्त्र शिल्लक उरलें आहे. आणि हिंदुधर्मसंबंधीं कायद्याची सुधारणा करणारांना मीमांसाशास्त्र हाच मुख्य आधार होऊन राहिला आहे.

प्रो० काणे यांच्या मतें पूर्वमीमांसाशास्त्राला नवीन असें कांहीं विशेष तत्त्वज्ञान शिकवावयाचें नाहीं. आणि त्यांत जगाची उत्पत्ति, परमेश्वराचें साकारत्व, विश्वाचें नैतिक शासन, आत्मस्वरूपाविषयीं खोल चर्चा हीं नाहींत. तथापि, इतर रीतीनें या शास्त्राचा जो उपयोग आहे तो फार मोठा आहे. पहिला उपयोग म्हणजे, वेदार्थच काय, पण धर्मशास्त्राचा अर्थ लावतांनाहि मीमांसेच्या नियमांचा फार उपयोग होतो. तसेंच, हिंदु लोकांचे धार्मिक आचार, हक्क, अधिकार, कर्तव्यें, दत्तविधान, वारसावांटणी वगैरे सांसारिक विषयांतील भानगडी, या सर्वांचा निर्णय करण्याला मीमांसेचे नियम उपयोगीं पडतात. जैमिनीनें वाक्यार्थ करण्याचे नियम दिले आहेत ते आधुनिक कायदेपंडितांनीं घालून दिलेल्या कित्येक नियमांशीं तंतोतंत जुळतात——उदाहरणार्थ, १ कायद्यांतील शब्दांचा अर्थ करावयाचा तो लोकव्यवहारांत साधारणतः करतात तसाच करावा. २ विशिष्ट अर्थ केल्यानें वाक्यांतील कांहीं शब्द निरर्थक होत असतील तर तसा अर्थ करूं नये. ३ मुख्यार्थप्रतिपादक वाक्यानंतर येणाऱ्या इतर अर्थवादपर वाक्यांनाहि अर्थ असतो. तीं सर्वस्वीं निरर्थक नसतात. ४ कोणत्याहि प्रकरणांतील सर्व वाक्यें त्याच विषयासंबंधानें असतील तेवढीं घेऊन त्यांचा विचार सामग्र्यानें करावा. ५ दोन विरोधी अर्थ उत्पन्न होत असतील, तर एकंदर प्रकरणाच्या मुख्य भावार्थाशीं जुळणारा तोच अर्थ घ्यावा. ६

एखादें वाक्य एखाद्या विषयाच्या चर्चेत निरुपयोगी असलें तरी तें अगदींच निरर्थक नसतें. दुसऱ्या एखाद्या विषयाच्या चर्चेत तें उपयोगीं पडणारें असेल असें घेऊन चालावें. ७ दोनहि पक्ष तुल्यबल असतील तरच विकल्प मानावा. ८ व्यक्ति म्हटलें म्हणजे तींत स्त्री किंवा पुरुष दोन्हीहि समजावेत. ९ समुदायांत जसा व्यक्तीचा तसा व्यक्तिनिदर्शक शब्दांत समुदायाचा समावेश होतो. १० वाक्यांतील क्रियापद हें कर्त्यापेक्षां अधिक महत्वाचें समजावें. ११ नामविशेषणापेक्षां क्रियाविशेषणांना अधिक महत्त्व द्यावें. इत्यादि जे नियम कायद्यांचा अर्थ करण्यासंबंधानें आधुनिक पंडित मानितात, तसेंच मीमांसेंतहि आढळतात. प्रो० काणे यांनीं एक गोष्ट विशेष प्रकारें दर्शविली आहे. ती ही कीं, मीमांसा ग्रंथकारांची वृत्ति सामाजिक दृष्ट्या कृपण नसून उदार अशी आहे. स्त्री, शूद्र, दास्य, कर्माधिकार, राजसत्ता, भूम्यादिकांवरील राजाचें स्वत्व, इत्यादि बाबतींत मीमांसाशास्त्रकारांचे नियम वरिष्ठांना बंधन घालणारे व कनिष्ठांना सवलती देणारे आहेत. पण या उपविषयांत विशेष खोल जाण्याचें कारण नाहीं. वाक्यार्थाच्या दृष्टीनें उपयुक्त असे नियम ठरविणारें हें मीमांसाशास्त्रच एकटें आहे; तें काम दुसऱ्या कोणत्याहि शास्त्रानें केलेलें नाहीं, ही गोष्ट निर्विवाद आहे. तथापि स्वतः मीमांसासूत्रें पाहिलीं तर कित्येकांच्या मतें त्यांत ब्रह्मसूत्राइतका सुटसुटीतपणा नाहीं व पाणिनीच्या सूत्राप्रमाणें काटेकोरपणा नाहीं.

मीमांसाशास्त्रांतील "विषय ' धर्म हा होय. वेदाध्ययन केलेला धर्मजिज्ञासू हा त्यांचा ' अधिकारी ' होय. धर्मानुष्ठानानें स्वर्गप्राप्ति हें त्याचें ' प्रयोजन ' होय. आणि या शास्त्रापासून धर्माचा बोध होणें हा त्यांतील बोध्यबोधकरूपी ' संबंध ' होय. मीमांसेप्रमाणें ' धर्म ' म्हणजे जो वाक्यार्थ वेदप्रतिपाद्य असतो आणि प्रयोजनवान असतो तो होय. धर्मपर वाक्यार्थ ठरेल त्यांत नैयायिक हे कर्त्याला महत्त्व देतात, वैयाकरण हे धात्वर्थाला महत्त्व देतात, पण मीमांसक हे क्रियापदाच्या प्रत्ययाला महत्त्व देतात. असे शाब्दबोधाचे हे तीन प्रकार आहेत. वाक्यांतील प्रवृत्तिजनक अभिप्रायाला मीमांसक शाब्दी भावना म्हणतात. त्या भावनेला साध्य, साधन आणि इतिकर्तव्यता अशी तीन प्रकारची आकांक्षा असते. शाब्दी भावनेचें फल आर्थीभावना हें होय. आणि आर्थीभावना म्हणजे कर्मफलाच्या इच्छेनें उत्पन्न

झालेला कर्मविषयक व्यापार असा अर्थ आहे. वेदवाक्यांचा अर्थ करण्याला प्रमाणें हवींत, पण स्वतः वेदांची रचना कोणत्याहि प्रमाणांच्या आधारानें केलेली नाहीं. विधि, मंत्र, नामधेय, निषेध, आणि अर्थवाद असे वेद-वाक्याचे पांच प्रकार मानतात. जो केवळ कर्मस्वरूपाचें ज्ञान देतो तो उत्पत्तिविधि. जो मुख्य-गौण अशा कर्मांगांचें ज्ञान देतो तो विनियोग-विधि. श्रुति, लिंग, वाक्य, प्रकरण, स्थान, समाख्या या सहा प्रमाणांच्या मदतीनें विनियोगविधीचें कार्य होतें. यापुढील तपशिलांत जाण्याचें कारण नाहीं. न्यायसूत्रांचें भाषांतर करतांना प्रत्यक्ष तर्कपद्धतीचा विषय आम्हीं वगळला, त्याचप्रमाणें या पूर्वमीमांसाशास्त्राची माहिती देतांना यज्ञकर्म-प्रक्रियेचा व वाक्यार्थप्रक्रियेचा सर्वच तपशील गाळणें प्राप्त होतें. दोहीं ठिकाणीं फक्त शास्त्रविषयाची दिशा दाखविली. परंतु ज्या भागांत मुख्य तत्त्वज्ञानविषयाचें विवेचन नाहीं तो भाग सोडून दिला आहे. मीमांसाशास्त्र जाणणाऱ्या पंडितांच्याहि मतें मीमांसासूत्रांपैकीं पहिल्या अध्यायापलीकडे सर्व-सामान्य वाचकानें जाण्याचें कारण नाहीं. ज्याला मीमांसा हा विषयच वाचा-वयाचा असेल त्याची गोष्ट वेगळी.

---

(९) वेदान्त शब्दाचा अर्थ व व्याप्ति

वेदांत हा शब्द उच्चारल्याबरोबर आपल्या इकडे अद्वैत सिद्धांत, व त्यांतल्या त्यांत शंकराचार्यांचा अद्वैत सिद्धांत, अशी कल्पना मनांत सहजच येते. पण तें बरोबर नाहीं, असेंहि थोड्याशा बिचारानें लक्षांत येतें. कारण एका वेदांतांत चार पांच प्रकारचे सिद्धांत समाविष्ट आहेत. या देशाच्या निरनिराळ्या भागांत यांपैकीं निरनिराळ्या सिद्धांतांचें वर्चस्व आहे. पण एकाच भागांत एकाहून अधिक सिद्धांत नांदत्याचेंहि आढळतें. अद्वैत, विशिष्टाद्वैत, द्वैत, शुद्धाद्वैत, द्वैताद्वैत इत्यादि निरनिराळ्या सिद्धांतांतील फरक, ते सिद्धांत मान्य करणाऱ्या वर्गांच्या आचारांतहि दिसून येतात. उदाहरणार्थ, पूजा, प्रतिमा, पूजासाहित्य, वेद, मंत्र, देवता व स्तोत्रें, उपासकाची वेष-भूषा, व्रतें, बैकल्यें हीं एकाचीं एक, तर दुसऱ्याचीं दुसऱ्या प्रकारचीं असें आढळेल. एखादे ठिकाणीं इतर कांहीं फरक न दिसला तर निदान तेंच

कृत्य (उ० उपवास) दोघे निरनिराळ्या दिवशीं तरी करतील. तात्पर्य, एकाच वेदांतांत सूक्ष्म सिद्धांतिक व इतर भेद अनेक आहेत. म्हणून ' वेदांत ' या शब्दानें हे सर्व पंथोपपंथ मिळूनच समजले जावे.

वेदांताचें वाङ्मय मुख्यतः वेदसंहिता ब्राह्मणें आरण्यकें व उपनिषदें यांत सांठविलेलें आहे. गीता व दर्शनें यांना फक्त स्मृति म्हणतात; श्रुति किंवा वेद समजत नाहींत. वेदांतील कर्मकांड हाहि वेदांत नव्हे, तर ज्ञानकांड हाच वेदांत. वेदांतवादी हे यच्चयावत् वेदाक्षराला मान्यता देतात, व फक्त आपापल्या सिद्धांतापुरता त्यांतल्या निरनिराळ्या वचनांचा उपयोग सोई-प्रमाणें करतात. तथापि वेद प्रामाण्याबरोबर आत्मबुद्धि प्रामाण्यहि वेदांती विद्वानांनीं व तत्त्ववेत्त्यांनीं बरेंच चालविलें आहे. प्रथम गुरु व आचार्य या नात्यानें महाजनांना अनुसरून म्हणून नवे सिद्धांत मांडावे, कालांतरानें स्वतःच ' महाजन ' म्हणजे गुरु व आचार्य होऊन आपल्या शिष्यांकरवीं आपल्या सिद्धांताचा प्रसार करावा, आणि तिसऱ्या पिढीच्या गुरूंनीं आचार्यांनीं तीच गोष्ट इतरांकडून करवावी, अशा रीतीनें वेदांतमताचा प्रसार आणि त्याबरोबर त्याची भेदात्मक परिणति व वाढ झाली आहे. कसेंहि असो. अखेरीस वेदांत या शब्दाचा अर्थ ' ज्ञानपर ' वैदिक वाङ्मय असा रूढ होऊन बसला. आणि हल्लीं वेदान्त म्हणजे तत्प्रकारक तत्त्वज्ञान असाच समजतात. वेदांच्या निव्वळ शब्दार्थाला महत्त्व नाहीं. टीकाकार व भाष्यकार यांनीं केवळ वेदशब्दार्थ स्पष्ट केलाच, पण तत्त्वज्ञान्यांनीं अनेक ठिकाणचा अर्थ संकलित व सुसंगत करून तत्त्वज्ञानसिद्धांत मांडले. पाण्यावर फक्त बुडबुडे येतात, पण दुधावरच साय येते. वेदान्त म्हणजे वेदवाङ्मयरूपीं दुधांतील ज्ञानरूप सार किंवा साय.

पण हें ज्ञान झालें तरी अंतिम तत्त्वांचेंच ज्ञान. चिल्लर किरकोळ चाल-चलाऊ गोष्टींचें ज्ञान नव्हे. त्यांतून सिद्धांत बनवितांना तत्त्वज्ञानी लोकांनीं वेदप्रामाण्य, गुरूपदेशप्रामाण्य हीं सर्व संभाळलीं आहेत, विरुद्ध विधानांची एकवाक्यता केली आहे, तथापि स्वतःची बुद्धिहि स्वतंत्र असल्यासारखी चालविली आहे. येवढेंच काय, पण आत्मसाक्षात्कारानें म्हणून झालेल्या स्वतंत्र प्रतीतीचा किंवा ज्ञानाचाहि उपयोग या ब्रह्मवादी तत्त्ववेत्त्यांनीं धीट-पणें केलेला आहे. वेदांवरील श्रद्धेमुळें वेदविषयक पूर्वज्ञानानें या आत्म-

साक्षात्काराला मदत झाली असेल किंवा मर्यादा पडली असेल, पण आर्य-तत्त्वज्ञान्यांनीं आत्मसाक्षात्कारालाहि महत्त्व दिलें आहे यांत शंका नाहीं. श्रुतिज्ञानानें मनुष्य हा परोक्षज्ञानाच्या मानस सरोवराच्या काठापर्यंत जाऊन पोंचेल; पण त्या सरोवराच्या उदकांत उडी घेणें, त्यांत अवगाहन व क्रीडा करणें, आणि त्यांतील मोक्षरूपी कमळ हस्तगत करणें, या गोष्टी आत्मानुभवानेंच केल्या पाहिजेत; व तशा त्या तत्त्वजिज्ञासू लोकांनीं केल्याहि. अशा अनेक तत्त्वज्ञानी लोकांनीं संग्रहित सुव्यवस्थित केलेल्या संकीर्ण ज्ञानाला वेदान्त हें नांव आहे.

(२) उपनिषदें आणि वेदान्ताचे निरनिराळे पंथ

वेदान्तांतील भिन्नभिन्न पंथांचें तत्त्वज्ञान हें उपनिषदें आणि ब्रह्मसूत्रें यांवर उभारलेलें आहे. बादरायणाच्या ब्रह्मसूत्रांचा उपनिषदांशीं इतका निकट संबंध आहे कीं, उपनिषदें सारखीं हाताशीं ठेविल्याशिवाय ब्रह्मसूत्रांचा अर्थ नीट लावणें शक्य नाहीं. खुद्द बादरायणाला अद्वैत, विशिष्टाद्वैत, किंवा द्वैत यांपैकीं कोणतें मत मान्य होतें त्याचा निर्णय करणें जवळ जवळ अशक्य आहे. परंतु एवढें ध्यानांत ठेविलें पाहिजे कीं या तीन पंथांचे शंकर, रामानुज, आमि मध्व हे तिघेहि आचार्य आपल्या मतासाठीं केवळ ब्रह्मसूत्रांवरच अवलंबून रहात नाहींत. तिघांनाहि स्वतःच्या मताला पोषक अशीं श्रुतिवचनें उपनिषदांतून भरपूर काढून देतां येतात. मात्र त्या सर्वांनीं घरसोड हवीतशी करून आपल्याला अनुकूल अशाच मतांचा स्वीकार केला आहे व प्रतिकूल वचनांचा अर्थ अनुकूल होण्यासारखा विकृत केला आहे. वेदान्ताच्या या तीन पंथांचा मतभेद मुख्यतः पुढील प्रश्नांबाबत आढळतो— ईश्वराचें स्वरूप काय आहे ? तो ब्रह्माहून भिन्न आहे ? कीं ब्रह्मामध्यें अंतर्भूत आहे ? कीं ब्रह्माशीं समव्याप्त ? कीं ब्रह्माहून अतिव्याप्त आहे ? जीवात्म्याचा परमात्म्याशीं संबंध कशा प्रकारचा आहे ? जगत् हें सत्य आहे कीं केवळ भासमान आहे ? अमृतत्व म्हणजे काय ? ब्रह्माचें वर्णन अस्तिपक्षीं, नास्तिपक्षीं, किंवा उभयपक्षीं कसें करतां येईल ? या प्रश्नांच्या उत्तरांवरूनच वेदान्तांतर्गत पंथांमध्यें भेद उत्पन्न होतो. म्हणून प्रत्येकाला आपापल्या मताला पोषक अशीं वचनें उपनिषदांत कोणतीं सांपडतात तें केवळ उपलक्षणानें थोडक्यांत आपण पाहूं.

(३) माध्वमताला अनुकूल वचनें

जगांत हृदयाच्या खोल गुहेंत रहाणारे आणि सुकृताचीं फळें चाखणारे असे, छाया आणि प्रकाश यांच्या प्रमाणें परस्परांहून भिन्न असलेले दोन प्रकारचे आत्मे आहेत. (कठ १ । ३ । १) एकमेकांचे सहचर सखे असे दोन पक्षी एकाच झाडाच्या फांदीवर बसलेले असतात. त्यांपैकीं एक झाडाचीं मधुर फळें खातो, पण दुसरा मात्र तें स्वस्थ बसून नुसता पहात रहातो. (मुंडक ३ । १ । १) ज्यापासून हीं सर्वभूतें उत्पन्न होतात, उत्पन्न झाल्यावर ज्याचे योगानें जगतात, (प्रयाणकालीं) ज्याप्रत जातात, ज्याच्यामध्यें लुप्त होतात तें ब्रह्म होय. (तैत्तिरीय ३ । १) त्या या आत्मस्वरूप ब्रह्मापासून आकाश उत्पन्न झालें, आकाशापासून वायु उत्पन्न झाला, वायूपासून अग्नि उत्पन्न झाला, अग्नीपासून उदक उत्पन्न झालें, उदकापासून पृथ्वी उत्पन्न झाली, पृथ्वीपासून औषधि उत्पन्न झाल्या, औषधींपासून अन्न उत्पन्न झालें, अन्नापासून पुरुष उत्पन्न झाला. (तैत्तिरीय २ । १).

(४) रामानुज मताला अनुकूल वचनें

अज अशा तिहीं मिळून ब्रह्म झालेलें आहे. अज्ञ आणि अनीश असा आत्मा, त्या आत्म्याच्या भोगासाठीं असलेली प्रकृति, आणि ज्ञानी, ईश, अनन्त, अकर्ता असा परमेश्वर (श्वेताश्वतर १ । ९) त्रिविध असें ब्रह्म, म्हणजे भोक्ता, भोग्य आणि प्रेरक असा परमात्मा यांना जाणल्यानंतर यांहून वेगळें असें जाणावयाचें कांहीं रहात नाहीं (श्वेताश्वतर १ । १२) स्वयंज्योतिः स्वभाव, (जगाचा) कर्ता, स्वामी, ब्रह्म आणि ब्रह्माचें कारण हाच ईश्वर असें जेव्हां हा पहाणारा जीव प्रत्यक्ष पहातो तेव्हां, हा ज्ञानी होऊन पुण्य व पाप यांचा नाश करून लेपरहित होत्साता त्या परमात्म्याशीं साम्य पावतो. (मुं. ३ । १ । ३) वेदान्तविज्ञानामध्यें ज्यांची बुद्धि सुनिश्चित झाली आहे, संन्यासयोगानें ज्यांचें सत्त्व (आत्मा) शुद्ध झालें आहे, असे ते सर्व यति ब्रह्मलोकामध्यें ब्रह्मपरायण होत्साते सर्व प्रलयाचे वेळीं मुक्त होतात (मुंडक ३ । २ । ६).

(५) शांकर मताला अनुकूल वचनें

या लोकीं जें ब्रह्म आहे तेंच परलोकीं आहे. जें परलोकीं आहे तेंच या लोकीं आहे. या लोकीं ज्याला नानात्व दिसतें तो (एका) मरणा-मागून (दुसरें) मरण पावतो. (म्ह० जन्ममरणरूपी फेऱ्यांत सांपडतो.) या लोकीं नाना असें कांहीं नाहीं. ज्याला अनेकाप्रमाणें भास होतो तो मरणामागून मरण पावतो. (कठ—४ । १० । ११) ज्याप्रमाणें वहाणाऱ्या नद्या आपलें ज्ञान व स्वरूप टाकून देऊन समुद्रामध्यें लय पावतात, त्या-प्रमाणें विद्वान् मनुष्य नांव व रूप यांपासून मुक्त होऊन श्रेष्ठाहून देखील श्रेष्ठ अशा दिव्य (परम) पुरुषाप्रत जातो. (मुंडक ३ । २ । ८) अंतः-प्रज्ञ नव्हे; बहिःप्रज्ञ नव्हे, उभयप्रज्ञ नव्हे, ज्ञानपूर्ण नव्हे, प्रज्ञ नव्हे, अप्रज्ञ नव्हे, अदृष्ट, अव्यवहार्य, अग्राह्य, अलक्षण, अचिंत्य, अव्यपदेश्य, एकात्म-प्रत्यय हेंच ज्याचें सार आहे; प्रपंचरहित, शान्त, कल्याणरूप आणि द्वैत-रहित असा चवथा प्रकार होय. हाच आत्मा. याचेंच ज्ञान करून घेतलें पाहिजे. (मांडूक्य ५ । ७) माझा आत्मा हृदयकमलाचे ठिकाणीं तांदूळ, यव, मोहरी यांहून लहान, व पृथ्वी, अंतरिक्ष, स्वर्ग आणि हे सर्व लोक यांहून मोठा, आणि सर्वकर्मा, सर्वकाम, सर्वगंध, सर्वरस, हें सर्व व्यापून असलेला, इंद्रियरहित आणि विकाररहित असा आहे. हाच ब्रह्म होय. (छांदोग्य ३ । १४ । ४) ज्याप्रमाणें मृत्तिकेच्या एका भांड्यानें इतर सर्व मृत्तिकाविकार जाणतां येतो, कारण विकार हें नुसतें वाणीचें अवलंबन आहे, मृत्तिका हेंच केवळ सत्य आहे. ज्याप्रमाणें [illegible]

कशानें कोणाला बोलणार ? कशानें कोणाचें मनन करणार ? कशानें कोणाला जाणणार ? ज्याच्या योगानें हें सर्व (मनुष्य) जाणतो त्याला कशानें जाणणार ? आणि जाणणाऱ्याला कोणत्या (इंद्रियरूपी) साधनानें जाणणार ?

वरील उतारे अगदीं थोडे व केवळ नमुनेदार उदाहरणादाखलच दिले आहेत असें समजावें.

(६) ब्रह्मसूत्रें

वेदान्ताचें सार बादरायणकृत ब्रह्मसूत्रांमध्यें ग्रथित आहे. त्यालाच उत्तर-मीमांसा म्हणतात. बादरायण म्हणजे श्रीमद्व्यास. ब्रह्मविचार हाच या सूत्रांतील मुख्य विषय आहे. त्याचे चार अध्याय असून त्या प्रत्येक अध्यायाचे चार पाद किंवा विभाग पडतात. या सूत्रांची संख्या मध्वभाष्याप्रमाणें पांचशें पंचावन, रामानुजभाष्याप्रमाणें पांचशेंपंचेचाळीस, व मध्वभाष्याप्रमाणें पांचशें चौसष्ट भरते. या क्षयवृद्धींचीं कारणें अनेक आहेत. कांहीं सूत्रें जीं एक भाष्यकार अखंड मानतो तीं दुसरा भाष्यकार तोडून त्यांचीं दोनदोन सूत्रें करतो. किंवा उलट एका भाष्यकारानें तोडलेलीं सूत्रें दुसरा भाष्यकार जोडलेलीं अखंड अशी मानतो. कांहीं सूत्रें कांहीं भाष्यकार पूर्वपक्षात्मक मानतात तर कांहीं तीं सिद्धान्तरूप मानतात. एका भाष्यकारानें दिलेलीं कांहीं सूत्रें इतर भाष्यकारांनीं अजिबात वगळलेलीं आहेत. तसेंच कांहीं कांहीं सूत्रांत पाठभेदहि स्वीकारलेलीं दिसतात.

मुख्यभाष्यकार शंकराचार्य, रामानुजाचार्य, व मध्वाचार्य हे दक्षिण-हिंदुस्थानांत झाले व प्रख्यात आहेत. वल्लभाचार्य यांचेंहि एक भाष्य आहे तें उत्तरहिंदुस्थानांत होऊन प्रसिद्धीला आलें. ब्रह्मसूत्रांवर शांकरभाष्यापूर्वीं कांहीं भाष्यें झालीं असलीं तरी त्यांतील एकहि आज उपलब्ध नाहीं. उपलब्ध भाष्यांपैकीं शांकरभाष्य हेंच सर्वांत जुनें. त्याचा काल बाराशेंवर्षांपूर्वींचा त्यानंतर सुमारें दोनशें वर्षांनीं रामानुजाचार्यांचें भाष्य झालें. नंतर निंबार्काचार्य झाले. त्यानंतर सुमारें दोनशें वर्षांनीं मध्वाचार्यांचें भाष्य झालें. त्यानंतर दोनशें वर्षांनीं वल्लभाचार्य झाले. शांकरभाष्यांतील वेदान्त अद्वैत प्रतिपादक, रामानुजाचार्य यांच्या भाष्यांतील वेदान्त विशिष्टाद्वैतप्रतिपादक,

मध्वाचार्यभाष्यांतील वेदान्त द्वैतप्रतिपादक आहे. वल्लभाचार्यांच्या भाष्यांतील वेदान्ताला शुद्धाद्वैत म्हणतात. यानंतर निंबार्क यांचाहि एक द्वैती संप्रदाय आहे. त्याला द्वैताद्वैती संप्रदाय म्हणतात. या पांच संप्रदायांपैकीं शंकराचार्यांखेरीज बाकीचे सर्व संप्रदाय भक्तिमार्गी आहेत. रामानुज, मध्व, वल्लभ, यांचे संप्रदाय वैष्णवपंथी म्हणजे श्रीविष्णूचे उपासक व निंबार्क हे राधाकृष्णाचे उपासक होत. श्रीकंठ हा शैव होता.

(७) शांकरभाष्यानुसार वेदान्तांतील सिद्धान्त (अद्वैत)

ज्या सर्वज्ञ, सर्वशक्ति अशा कारणापासून जगाचा जन्म व स्थिति हे प्रकार होतात तें नित्य, शुद्ध, बुद्ध, मुक्त अशा प्रकारचें ब्रह्म होय. ब्रह्म हें निर्गुण आहे, तथापि अविद्यारूप उपाधीमुळें त्याचे ठिकाणीं सर्वज्ञत्व व सर्वशक्तित्व हे गुण दिसतात. परंतु परमार्थतः म्हणजे खरोखर ब्रह्म निर्गुणच आहे. अविद्या ही सत्पदार्थ किंवा असत् पदार्थ असें कांहींच म्हणतां येत नाहीं. श्रुतिस्मृतींमध्यें अविद्येला सर्वत्र ईश्वराची मायाशक्ति प्रकृति असें म्हणतात. तेंच तिजविषयीं आपलें ज्ञान. ब्रह्म हें जगाचें उपादान व निमित्त असें दोन्ही प्रकारचें कारण आहे. हें उपादानकारण फक्त एकांशानें परिणाम पावतें, किंवा सर्व ब्रह्मच्या ब्रह्म परिणाम पावतें हें सांगतां येणार नाहीं. उपादानकारण दोन प्रकारचें असतें—परिणामउपादान आणि विवर्तउपादान. पैकीं ब्रह्म हें विवर्तउपादान या स्वरूपाचें कारण आहे. परिणामउपादान या स्वरूपाचें नाहीं. विवर्तउपादान कारण म्हणजे रज्जु (दोरी ही जशी) सर्पभ्रमाला कारण. तसेंच सर्परज्जु दृष्टांतामध्यें सर्प हा जसा मिथ्या तसेंच जग हेंहि मिथ्याच. स्वप्नांत दिसतें तें स्मरणानें अनुभवाला येतें. जें जागेपणीं दिसतें तें प्रत्यक्ष अनुभवाला येतें. इतकाच फरक. म्हणून स्वप्नांत पाहिलेल्या पदार्थांसारखेंच जग हें केवळ मिथ्या असें नव्हे, तर ब्रह्माशिवाय वेगळा सत्पदार्थच असूं शकत नाहीं. पण जग हें सत्य आहे असें म्हणणेंहि शक्य नाहीं. जग हें फक्त व्यवहारापुरतें सत्य परंतु परमार्थतः असत्य होय. स्वप्नांत पाहिलेला पदार्थ स्वप्न संपेपर्यंतच खरा असतो. त्याप्रमाणें हें सर्व जें आहे तें ब्रह्मच आहे अशा ज्ञानापूर्वी जग हें सत्य, परंतु त्यानंतर तें मिथ्या. ब्रह्माव्यतिरिक्त दुसरी वस्तु नाहीं. असें असतां ब्रह्म जग उत्पन्न करितें. त्याचें कारण अविद्येनें कल्पिलेल्या प्रपंचाला बीजभूत अशा प्रकारचीं अनंत

नामरूपें होतात, तीं ब्रह्माला प्रगट करितात; व अशा रीतीनें प्रकट झालेलें ब्रह्म हीच सृष्टि; पण नामरूपाहून ईश्वर वेगळा राहतो. ईश्वर सृष्टीची उत्पत्ति केवळ खेळ म्हणून करतो. जीवांच्या सुखदुःखाला त्यांचें अनादिकर्म हेंच कारण होय. वस्तुमात्राला नामरूपानें जाणणारा जीव हा जगाप्रमाणें मिथ्या नाहीं. तो स्वतः ब्रह्मच आहे. तथापि मायेच्या योगानें देह इंद्रियें इत्यादि उपाधि जीवाला जडतात, म्हणून ब्रह्मापासून जीव हा वेगळा असा वाटतो. जीवाची ही व्याधि अनादि आहे. जीवाला आपण ब्रह्मच आहों असें ज्ञान होईपर्यंत त्यानें शास्त्रोक्त कर्म करावें. या व्यवहाराच्या आपत्तीमुळें शास्त्रांत विधि व निषेध सांगितलेले असतात. जीवाला ज्या वेळीं मीच ब्रह्म आहें असें ज्ञान होईल, त्याचवेळीं त्याला मुक्ति मिळते. कर्म हें परंपरेनें ज्ञान-साधक आहे. म्हणून कर्माचें प्रयोजन आहेच. ब्रह्मज्ञानानंतर पूर्वकृत सत्कर्म हें मित्रलाभ घडवितें; दुष्कर्म हें शत्रु उत्पन्न करतें. प्रारब्ध कर्माचा नाश फलानुभवानेंच होतो आणि त्यानंतर ब्रह्मज्ञानी ब्रह्म पावतो. काम्यकर्म हें ज्ञानसाधन होत नाहीं. जोंपर्यंत अविद्येनें उत्पन्न केलेल्या उपाधीशीं जीवाचा संबंध राहतो तोंपर्यंत तो कर्ता असतो. त्यानंतर त्याचें कर्तृत्व उरत नाहीं. हें कर्तृत्व ईश्वराधीन असतें. कारण तोच जीवांकडून त्यांच्या पूर्वकर्मानुसार कर्में करवितो, आणि अनुग्रहाची वेळ आली म्हणजे मोक्ष देतो. जीव आणि ब्रह्म यांचा उपासक व उपास्य असा संबंध अविद्यावस्थेमध्यें राहूं शकतो. ब्रह्म हें एकाच कालीं सगुण व निर्गुण अशा भेदानें राहूं शकतें. ब्रह्माची उपासना करावयाची ती ब्रह्म हाच माझा आत्मा असें समजून करावी. ब्रह्म-ज्ञानानंतर वेददेखील मिथ्याच होत. तथापि अशा मिथ्यारूप वेदोक्त उपा-सनेनें सत्यज्ञान होऊं शकतें. स्वप्न असत्य असलें तरी स्वप्नदर्शनानें जागतेपणीं सत्यफलप्राप्ति होते. त्याप्रमाणें मिथ्या वेदोक्त उपसनेनेंहि यथार्थज्ञान होऊं शकतें. कारण असत्य असतांहि फल सत्य असणें संभवतें. याला श्रुतीचाहि आधार आहे. बाह्य विशिष्ट सगुण ब्रह्माच्या उपासनेनें ज्ञान हें तर फल मिळतेंच, पण सर्व अपेक्षाप्राप्ति होणें हें फलहि मिळतें. म्हणजे जगदैश्वर्य मिळतें. सत्कर्म आचरणारांना चंद्रलोकगमनानंतर पुनर्जन्म प्राप्त होतो. दुष्कर्म आचरणारांना यमलोकचीं दुःखें भोगून नंतर पुनर्जन्म येतो. निर्गुण-ब्रह्माची उपासना करणारांना ब्रह्मत्वच लाभतें. सगुण उपासकांना विष्णु

पदप्राप्ति होते. सगुणोपासकांनाहि क्रमानें मोक्ष मिळतो. एकदम मिळत नाहीं. पण अखेर मिळतोच. म्हणून त्यांना पुनर्जन्म नाहीं.

(८) रामानुजभाष्यानुसार वेदान्त सिद्धान्त (विशिष्टाद्वैत)

ज्याला जग म्हणतात तें स्थूल आणि चैतन्य-अचैतन्ययुक्त ब्रह्म होय. त्याचें कारणहि सूक्ष्मस्वरूपाचें चैतन्य अचैतन्ययुक्त असें ब्रह्मच होय. तें जगाचें निमित्तकारण तसेंच उपादानकारणहि आहे. संकल्पद्वारा ब्रह्म हें जगाचें निमित्तकारण आहे; आणि चैतन्य व अचैतन्य यांना वेगवेगळा आधार दाखवितां येत नाहीं; म्हणून विशिष्टरूप कार्य-कारण अवस्थायोगामुळें तें उपादानकारणहि होतें. सर्व जगत् जन्माचें आदिकारण, पूर्णपणें दोषरहित, समस्त कल्याणगुणाचें स्थान, सत्य, ज्ञानमय, अनंत, सर्वात्मक, निरवधि व निरतिशय आनंदरूप असें ब्रह्माचें लक्षण आहे. सर्वात्मक म्हणजे सर्वाभिन्न नव्हे. परंतु सर्वांतर्यामित्व म्हणजे सर्वशरीरित्व. वायु हा सर्वव्यापी असतांहि ज्या घटादिकांना तो व्यापून राहतो त्याचे दोष त्याला लागत नाहींत, किंवा शरीराचे दोष आत्म्याला लागत नाहींत, त्याचप्रमाणें ब्रह्म हें सर्वांतर्यामी असतांहि त्याला कोणचाहि दोष लागत नाहीं. ब्रह्म हें चैतन्यगुण व चैतन्यस्वरूप आहे असें म्हणण्याला शास्त्राचा आधार आहे. स्वप्नांत दिस-लेल्या पदार्थांचेंहि ब्रह्मच कारण होय. स्वप्नांत पाहिलेले पदार्थ मिथ्या किंवा असत्य नसतात. कालभेदानें व पुरुषभेदानें अनुभवाला आलेले असे सत्य व ईश्वरनिमित्त असेच ते असतात. सृष्टि उत्पन्न करण्याला ईश्वराला लीलेच्या इच्छेहून वेगळें प्रयोजन नाहीं. जीव व परमात्मा हे भिन्न आहेत. जीव हा अणुरूप व हृदयस्थ आहे. दीपाप्रमाणें जीव हा आपल्या गुणानें व ज्ञानानें सकल शरीर व्यापून रहातो. जीव कर्ता आहे पण परतंत्र कर्ता आहे. अमुक गोष्ट करावी, अमुक करूं नये, हें ज्ञान देण्याकरितां शास्त्र प्रवृत्त होतें. परंतु शास्त्रानुसार आचरण करावें किंवा करूं नयें याविषयीं जीव स्वतंत्र आहे. शास्त्रार्थाप्रमाणें वागावें अशी जीवाची प्रवृत्ति झाल्यानंतर प्रत्यक्ष कार्य घडून येणें किंवा न येणें हें ईश्वराकडून होणाऱ्या प्रेरणेवर अवलंबून आहे. म्हणून जीव कर्ता असला तरी परतंत्र कर्ता म्हणावा लागतो. मुक्ति मिळेपर्यंत जीवाचा भूतांशीं संबंध सुटत नाहीं. मध्यंतरीं मृत्यु आला तरी कर्मानुसार जीवाला वरचेवर जन्म घ्यावा लागतो. मुक्ति ही ईश्वरा-

धीन आहे. ती उपासनेनें प्रसन्न झालेला ईश्वर देतो. भक्त किंवा उपासक असेल त्यानेंहि कर्म करावें. कारण कर्म हें उपासनेचेंच एक अंग आहे. जीव हा जसा शरीराचा आत्मा तसाच परब्रह्म हेंहि आपला आत्माच आहे असें समजून उपासना करावी. उपास्य ब्रह्म हें परकें न मानतां आपलें असें मानून उपासना करावी. कर्माचें फल केवळ कर्मानें प्रत्यक्ष मिळत नाहीं. कर्मानें ईश्वर प्रसन्न झाला तर तो तें फळ देतो. वेदोक्त कर्में दोन प्रकारचीं. पैकीं साधारण कर्मासंबंधानें म्हणजे सत्यवचन, अहिंसा, इत्यादि ज्यांत अग्निविद्या येत नाहीं त्यांचा अधिकार सर्वांना आहे. इतर प्रकारच्या कर्मांचा अधिकार फक्त त्रिवर्णांनाच आहे. शूद्रांना तो नाहीं. तसेंच ब्रह्मविद्येचाहि नाहीं. अशा लोकांना भागवतधर्म, अनुष्ठानानें व आपणाला अनुकूल अशा भगवदाराधनेनें मुक्ति मिळते. मुक्ति म्हणजे सकल कर्मांपासून निवृत्ति होऊन परमात्म्याचा अनुभव येणें. ब्रह्मापासून मी अविभक्त आहें अशा स्वरूपाचा तो अनुभव होय. ही मुक्ति देहपतनानंतर मिळते. त्याप्रमाणें देह असतांनाहि मिळते. जशी इच्छा असेल त्याप्रमाणें होऊं शकतें. जग उत्पन्न करण्याची शक्ति वगळून इतर सर्व रीतींनीं मुक्त जीव व ब्रह्म यांचें सर्व प्रकारें साम्य होतें. उपासनेच्या पूर्वीं केलेलें प्रारब्धकर्म उपासनेनें नाश पावतें. उपासनेनंतर कर्म केलें तरी तें बंधनकारक होत नाहीं. प्रारब्धकर्मांचा नाश ब्रह्मानुभवानें होतो. ब्रह्मोपासनेनें जीव विष्णुलोकाला जातो व तेथें परमात्मानुभव घेतो. यज्ञयागादि कर्मांमुळें जीव चंद्रलोकांतून स्वर्गांत जाऊन पुन्हां परत येऊन जन्म घेतात. पापी लोक चंद्रलोकांतून यमलोकांत जातात आणि तेथें शिक्षा भोगून पुन्हां जन्माला येतात. मुक्तांना मात्र पुनर्जन्म नाहीं.

(९) ब्रह्मसूत्रांवर आधारलेलें मध्वमत (द्वैत)

सर्व जगताचें कारण श्रीविष्णु आहे व तोच परब्रह्म होय. हा सिद्धांत शास्त्रांवरून सिद्ध होतो. शास्त्रें म्हणजे सर्व वेद, भारत, पंचरात्र, मूलरामायण, व या सर्वांना अनुकूल असणारीं इतर शास्त्रें. वेदांमध्यें कोठें आकाश, कोठें परमात्मा अशीं जगत्कारणें सांगितलीं आहेत. कोठें असेंहि म्हटलें आहे कीं, पृथ्वी व स्वर्ग यांचा आधार रुद्र आहे. कोणी विष्णु हा तो आधार म्हणतो. या सर्व वचनांची त्यांची एकवाक्यता सशास्त्र रीतीनें करितां येते. कारण आकाश, रुद्र, हे सर्व शब्द परमात्मवाचक परंतु

विष्णुपर आहेत. सृष्टीपूर्वीं जीव अस्तित्वांत असतात. परमात्म्याप्रमाणें जीव अनादिच आहे. परमात्म्याच्या कारणानें जीवात्म्यांचा बाह्य देहाशीं संबंध घडतो. तीच जीवसृष्टि होय. स्वप्नामध्यें दिसणारी सृष्टीदेखील परमात्म्यानें उत्पन्न केलेली व परमात्म्यांत लीन होणारी आहे. ही मायाकल्पित नाहीं. स्वप्नसृष्टी ही सत्य होय. तथापि स्वप्नांत पाहिलेला पदार्थ हा जागृतींत पाहिलेला तोच असें ज्ञान होतें तो मात्र भ्रम होय. वास्तविक सृष्टी उत्पन्न करण्यांत ईश्वराचें प्रयोजन असें कांहींच नाहीं. आनंदाचा उद्रेक झालेला मनुष्य त्या भरांत गातो किंवा नाचतोहि. त्याला काय प्रयोजन असतें ? तसेंच हेंहि. जीव हे परमात्म्यापासून अत्यंत भिन्न आहेत. ते सूक्ष्म अणुरूप आहेत. हृदयाच्या ठिकाणीं ते रहातात. तथापि सुगंधी पदार्थ एकाच जागीं असतां आपल्या अंशानें भोंवतालची जागा व्यापून टाकतो, किंवा दिवा एकेच ठिकाणीं असतां प्रकाशगुणानें आसपासची जागा व्यापतो, त्याप्रमाणें जीवात्मा हा आपल्या अंशानें किंवा गुणानें सर्व देह व्यापून टाकतो. जीवात्म्याचें स्वरूप तीन प्रकारचें आहे. (१) ज्ञानानंद-रूप, (२) अज्ञान दुःखरूप, (३) मिश्ररूप. तीन प्रकारच्या आत्म्यांना तीन प्रकारचा वेगळा अनुभव येण्याचें कारण हें कीं, त्यांच्यावर अविद्येचें आवरण असल्यामुळें विपरीत अनुभव येतो. पण तो केवळ उपाधिदोषानें. जीवात्मे हे परमात्म्याच्या आधीनच असतात. तथापि त्यांना किंचित् स्वातंत्र्य ईश्वरानें दिलेलें असतें. कारण तसें नसेल तर शास्त्रच निष्प्रयोजन होईल. जीव कर्माप्रमाणें पुनः पुन्हा जन्म घेतो. परंतु परमात्म्याच्या अनुग्रहानें त्याला मोक्ष मिळूं शकतो. हा अनुग्रह श्रवण, मनन, हरिभक्ति, गुरुभक्ति, शमदम इत्यादिकांनीं होऊं शकतो. कर्म दोन प्रकारचें आहे. काम्य-कर्म हें ऐहिक फल देतें. अकाम्य कर्म हें ज्ञानसाधन होतें. जर तें अपरोक्ष अनुभवाच्या पूर्वीं घडेल तर, आणि अपरोक्ष अनुभवानंतर अकाम्य कर्म घडेल तर, प्रत्यक्ष मोक्ष देईल. देवादिकांना ज्ञानानेंच सर्वफल मिळतें. त्यांतूनहि त्यांनीं कर्म केलें तर विशेष चांगलें. जे देव नाहींत त्यांनीं कर्म केलें असतां मोक्षाशिवाय इतर इहलौकिक व पारलौकिक फल त्यांना मिळतें. त्यांतूनहि त्यांना ज्ञानाचा लाभ झाल्यास तें मोक्षफल देतें. त्रैवर्णिकां-पैकीं शमदमयुक्त जे भक्त त्यांनाच वेदाचा अधिकार आहे. शूद्रांना

नाहीं. मात्र पूर्वजन्मीं ज्या शूद्राला अपरोक्ष ज्ञान झालेलें असेल त्याला वेदाधिकार प्राप्त होतो. जीव वेदाधिकारी झाला म्हणून तो तेवढ्यानें मोक्ष-योग्य होतो असें नाहीं. जे जीव नित्य संसारी किंवा तामस स्वभावाचे असतील त्यांना मोक्षलाभ नाहीं. सर्व जीव आपापल्या योग्यतेनुसार कर्में करितात. त्या कर्मांनें त्यांना सत्यज्ञान किंवा विपरीत ज्ञान होतें व त्या-प्रमाणें फल मिळतें. तामसांना श्रवण मनन करूनहि ब्रह्मज्ञान होत नाहीं. त्यांना नित्य नरकच प्राप्त होतो. नित्य संसारी जीव संसारांतच राहतात. केवल शूद्रादींनीं भारतादि पुराणें ऐकिलीं तर त्यांना क्वचित् अपरोक्ष ज्ञान होतें व त्यामुळें मोक्षहि मिळतो. देव ऋषि इत्यादि वर्गांतील स्त्रियांनाच वेदाधिकार आहे. रामकृष्णादि अवतारकालीं पुष्कळ लोकांना प्रत्यक्ष ईश्वर-ज्ञान व दर्शन घडलें. त्यांना उत्तम लोक मिळाला पण मोक्ष मिळाला नाहीं. हृदयाच्या ठिकाणीं ईश्वरप्रातिबिंब दिसलें तरच मुक्ति मिळते. ईश्वराचें अपरोक्ष ज्ञान म्हणजे ईश्वरसाक्षात्कार झाल्यावर मनुष्याच्या हातून दुष्कर्म घडलें तरी मोक्षहानि होत नाहीं. फक्त त्यांच्या आनंदाचा ऱ्हास होतो. अपरोक्ष ज्ञानानंतर सत्कर्म घडत राहील तरच सानंद मोक्षरूप निरतिशय फल मिळेल. सत्कर्म करावयाचें तें मनुष्यानें यथाविधि म्हणजे धर्माज्ञेप्रमाणेंच केलें पाहिजे. देवांनीं अनुष्ठेय म्हणून सांगितलेल्या कर्मांपैकीं इष्ट असेल तें करावें. ब्रह्मदेवानें वाटेल तें कर्म आचरावें. कारण त्याची इच्छा हाच कर्मविधि ठरतो. भूतबंधनिवृत्ति याचेंच नांव मोक्ष होय. मोक्षा-मध्यें अधिक किंवा कमी चांगलें असें फल नाहीं. फक्त जीवांच्या योग्यते-नुसार त्यांना आनंद मिळतो. पूर्वीं प्रारंभ केलेल्या कर्मांचा प्रतिबंध नसेल तर शरीरपतनाबरोबर मुक्ति मिळते. पण तसा कर्मबंध असेल तर त्या कर्मांचें फल भोगल्यानंतरच ती मिळते. अशा प्रकारचा कर्मबंध नसेल तरच अपरोक्ष ज्ञान होईल. अपरोक्षानंतर पूर्वकृत पण नवीन प्रारंभ केलेलें काम्य कर्म पुण्यकर्म असेल तर मित्रलाभ करून देतें. पापकर्म असेल तर शत्रु उत्पन्न करतें. ज्ञानी जीव मृत्युनंतर प्रथम सूर्यमार्ग, नंतर वायुलोक, नंतर विद्युत्-लोक अशा रीतीनें विष्णुलोकापर्यंत जातात. विष्णुलोकीं गेल्यावर तेथें विष्णू-च्या आज्ञेनें इतर लोकांत योग्यतेनुसार सलोकता, सरूपता, समीपता, सायुज्य यांपैकीं एखादी स्थिति प्राप्त होऊन चिद्रूपानें किंवा शुद्धसत्त्वरूपानें किंवा

प्रत्यक्ष देहानेंहि सर्व भोग भोगतात. सायुज्यमुक्ति लाभलेला जीव परब्रह्मदेहानेंहि स्वयोग्य भोग भोगतो. परंतु कोणाहि जीवाला तेथून पुनर्जन्मांत जावें लागत नाहीं. पुण्यकारक काम्य कर्म करणारे धूममार्गानें चंद्रलोकाप्रत जाऊन तेथें भोग भोगून उरलेल्या कर्मासह या लोकीं परत येतात. पापकर्में करणारे नरकाला जातात किंवा तिर्यग् योनींत जन्मतात. तेथून कित्येक मनुष्यजन्मांत येतात; किंवा कित्येक तमोलोकांत जातात. नरक हे अनेक प्रकारचे आहेत. त्यांत दोन नित्य. पांच अनित्य. नित्य नरकांत पडलेल्यांचा उद्धार नाहीं. मोक्षदायक श्रीविष्णु यांचीं विशेष लक्षणें खालीलप्रमाणें:—(१) आनंदपूर्ण, (२) सर्वांतर्यामी, (३) पृथ्वी व स्वर्ग यांचा आधार, (४) अदृश्य, (५) प्राकृतरूपरहित, (६) गुणगुणीभेदरहित, (७) अवयव अवयवी भेदरहित, (८) ज्ञानानंदाद्यात्मक शरीर असणारा, (९) सर्वपालक, (१०) सृष्टिसंहारकर्ता, (११) अव्यक्त, (१२) मुक्तप्राप्य, (१३) सर्वगत, (१४) सर्वशब्दवाच्य, (१५) युक्तिविरुद्ध किंवा युक्तीला अविरुद्ध, (१६) तसेंच चिन्त्य किंवा अचिन्त्य असे सर्व गुण असणारा. श्रीविष्णु हा अदृश्य असला तरी आपल्या कृपेमुळें उपासकांना व भक्तांना दर्शन देतो. तसेंच परमात्मा साकल्यानें अवाच्य (सर्वांगांनीं वर्णन न करतां येण्यासारखा) असला तरी किंचिद्रूपानें वर्णन करितां येतोच. श्रीविष्णु हा अनंतगुण व सर्वगुण आहे. तथापि मनुष्यांनीं तो सत्यरूप, ज्ञानरूप, आनंदरूप, व ब्रह्मरूप अशा चार गुणांत सर्व गुणांचा समावेश होतो असें मानून कोणत्याहि गुणाच्या दृष्टीनें पाहिलें तरी तो जीवाचा स्वामीच आहे अशा समजुतीनें त्याची उपासना करावी. याहून अधिक गुण लक्षांत आणून उपासना केली तर फलहि अधिक मिळतें. मोक्षानंतर जीव आपल्या इच्छेनेंच उपासना करतात. लक्ष्मीदेखील श्रीविष्णूविषयीं अशाच भक्तीनें व स्वेच्छेनें त्याची उपासना करिते. ज्यांना मोक्षाची इच्छा नाहीं त्यांनीं इष्टफलार्थ उपासना करावी. आणि ज्यांना मोक्षाची इच्छा असेल त्यांनीं मोक्षप्रतिबंधक उपाधींचें निवारण व्हावें म्हणून करावी.

(१०) वल्लभाचार्यांचें वेदान्तमत (शुद्धाद्वैत)

विश्वाचें उपादानकारण ब्रह्म हें आहे. दृश्य जगत् ब्रह्माहून भिन्न वाटण्याचें कारण माया किंवा अविद्या हें आहे. जीवात्मा हा तत्त्वतः ब्रह्मस्वरूप आहे.

परंतु तो अणुपरिमाण आणि ब्रह्माचा अंश असा आहे. अग्नींतून ठिणग्या बाहेर पडतात, त्याप्रमाणें सच्चिदानंद अशा अक्षरांतून हे अणुपरिमाण जीवात्मे निर्माण होतात. जीवात्मे हे केवळ सत् आणि चित् ह्या दोन तत्त्वांनीं युक्त असेच असतात; कारण सत्तत्त्वाच्या प्रभावामुळें त्यांच्यामधील आनंद-तत्त्वाचा लोप झालेला असतो. माया नांवाच्या तिसऱ्याच एका तत्त्वामुळें परमात्म्याच्या ठिकाणीं विकार उत्पन्न होऊन जीवात्मा निर्माण होतो हें मत बरोबर नाहीं. शुद्ध जीवात्मा हा तत्त्वतः परमात्म्याशीं एकरूप असाच आहे. त्याच्या ठिकाणीं आनंदगुणाची उपलब्धि होत नाहीं इतकाच फरक. अशा रीतीनें जीवात्मा आणि परमात्मा यांचा संबंध अद्वैताचाच आहे.

जीवात्म्यांचे दोन प्रकार आहेतः—(१) जन्ममरणाच्या फेऱ्यांत सांपडलेले (२) मुक्त. यांपैकीं पहिले शरीर आणि इंद्रियें यांनाच आत्मा मानीत असल्यामुळें दुःख भोगतात. मुक्ति मिळेपर्यंत ते याच स्थितींत रहातात. वैराग्य, भक्ति आणि ध्यान यांच्या योगानें ज्ञान प्राप्त झालें म्हणजे ते मुक्त होतात. मुक्त आत्म्यांचे तीन प्रकार आहेतः—(१) सनकादिकांसारखे अज्ञानाचा निरास झाल्यामुळें ज्यांना जीवन्मुक्ति मिळाली आहे असे; (२) वैकुंठाहून भिन्न अशा भगवल्लोकांत राहाणारे; यांना त्या लोकीं भगवंताच्या कृपेनें शुद्ध ब्रह्मपद प्राप्त होतें; (३) दैव गुणांनीं युक्त असून, संतसमागमाच्या योगानें भक्तिमार्गाला लागल्यामुळें ज्यांचीं अंतःकरणें भगवत्प्रेमानें ओथंबिलेलीं आहेत असे. हे शेवटीं भगवंताच्या सहवासांत दिव्य असे भोग अनंत कालपर्यंत भोगतात. हाच खरा मोक्ष होय.

ज्यांच्यामध्यें दैवी गुण मुळींच नसतात आणि आसुरी गुणांचेंच प्राबल्य असतें असे जीवात्मे जन्ममरणाच्या फेऱ्यांत फिरत असतात. दैवी गुणांनीं युक्त अशा जीवांचे दोन प्रकार आहेत; (१) मर्यादाजीव—विशिष्ट नियमधर्म पाळणारे; (२) पुष्टिजीव—सर्वस्वीं भगवंताच्या कृपेवर अवलंबून रहाणारे. दोघांनाहि शेवटीं मोक्ष मिळतो.

---

(११) निंबार्काचें वेदान्तमत (द्वैताद्वैत)

निंबार्क हा द्वैती आहे आणि अद्वैतीहि आहे. म्हणून त्याला द्वैताद्वैती म्हणतात. जडसृष्टि, जीवात्मा, आणि परमात्मा हे एका अर्थीं परस्परांहून

भिन्न आहेत, आणि एका अर्थी एकरूप आहेत. त्यांचें ऐक्य आहे याचा अर्थ असा कीं, जीवात्मा आणि जडसृष्टि यांना परमात्म्याहून स्वतंत्र अस्तित्व नाहीं. त्यांचें अस्तित्व आणि कर्म हीं सर्वस्वीं परमात्म्यावर अवलंबून आहेत. ब्रह्म हेंच जगाचें उपादानकारण आहे. या ब्रह्मसूत्रांतर्गत सिद्धांताचा असा अर्थ आहे; उपादानकारणाच्या ठिकाणीं (१) कार्यरूपानें प्रगट होण्याजोगे धर्म असले पाहिजेत आणि (२) तसें करण्याची योग्यता असली पाहिजे. ब्रह्माच्या ठिकाणीं चेतन आणि अचेतन सृष्टीला अनुरूप अशा अनेक शक्ति आहेत. या शक्ति सूक्ष्म स्वरूपांत प्रागवस्थेंत देखील ब्रह्माच्या ठिकाणीं असतात. तेव्हां वरील दोन अटींपैकीं पहिली पुरी झाली. शिवाय या शक्तीच्या ठिकाणीं सृष्टिरूप कार्याचा अंकुर सूक्ष्म स्वरूपांत असतो. अशा रीतीनें दुसरी अट पुरी झाली. या शक्ति प्रकट करीत असल्यामुळें आणि सूक्ष्म अंकुरांना स्थूल स्वरूप देत असल्यामुळें ब्रह्म हें जगाचें उपादानकारण ठरतें.

जीव ज्ञानमय हरीवर अवलंबून असलेला असा आहे. तो शरीराहून भिन्न आहे, आणि अणुपरिमाण आहे. तोच ज्ञाता आहे. प्रत्येक शरीरांत एक याप्रमाणें असंख्य जीव आहेत.

जीवाला ज्ञानमय म्हटलें याचें कारण तो इंद्रियांशिवाय ज्ञानग्रहण करूं शकतो. शांकरमताप्रमाणें तो ज्ञानच आहे असें म्हणावयाचें नाहीं. कांहीं झालें तरी ज्ञान हा केवळ आत्म्याचा गुण आहे.

अनादि आणि त्रिगुणात्मक अशा मायेशीं किंवा प्रकृतीशीं संबंध आल्यामुळें जीवाचें शुद्ध स्वरूप विकृत होतें. ईश्वराच्या कृपेनें जीवाला आत्मस्वरूपाचें ज्ञान होतें.

जीवात्म्यांचे प्रकार दोन—(१) आनंदमय किंवा मुक्त असे जीव; (२) संसारांत भ्रमण करणारे जीव.

अचेतन सृष्टीचे तीन प्रकार—(१) प्रकृतीपासून झालेली; (२) प्रकृतीपासून न झालेली; (३) कालप्रकृतीपासून सामान्य जड पदार्थ-झालेले आहेत. त्यांच्या ठिकाणीं तांबडा, पांढरा आणि काळा हे रंग आढळतात.

(१२) अद्वैतवेदान्तांतील आत्मविचार

जगाच्या स्वरूपाचा विचार करतांना जगाच्या मुळाशीं अंतिम सत्य, एकरूप असें ब्रह्मच आहे हा सिद्धान्त वेदान्ती कसा मांडतात तें आपण पाहिलें. आतां प्रत्येकाला जगाइतकाच महत्त्वाचा असा वाटणारा पदार्थ जो स्वतःचा आत्मा त्यासंबंधीं वेदान्त काय सांगतो तें पाहूं. आत्म्याच्या अस्तित्वासंबंधीं कोणालाहि शंका घेतां येणार नाहीं. वाद काय तो आत्म्याचें स्वरूप कसें आहे एवढ्यापुरताच होऊं शकेल. स्वतःच्या अस्तित्वाविषयीं कोणालाच शंका येत नाहीं. ‘ मी नाहीं ’ असा कोणालाहि केव्हांहि बोध होत नाहीं. ‘ मी आहें ’ या अहंकाराचें जें अधिष्ठान तोच जीवात्मा होय.

आतां कांहीं लोक असें म्हणतात कीं, “ कात, चुना, पान व सुपारी मिळून जसा तांबडा रंग होतो तसेंच महाभूतांच्या रासायनिक मिश्रणानें सचेतन शरीर निर्माण होतें. आत्मा हा केवळ शरीराचा गुण आहे. ” शंकराचार्य म्हणतात कीं, आत्मा हा शरीराहून भिन्न आहे. आत्मा हा शरीराहून भिन्न नाहीं असें म्हणतां येत नाहीं.

“ आत्मा हा देहाहून भिन्नच आहे असें मानलें पाहिजे. कारण आत्म्याच्या धर्मांचें अस्तित्व देहाच्या अस्तित्वावर अवलंबून नाहीं. आत्म्याचे धर्म हे देह असतांना असतात म्हणून ते देहाचे धर्म असें जर तूं मानतोस, तर देह असूनहि ते नसतात म्हणून ते देहाचे धर्म नाहींत असें तूं कां मानीत नाहींस ? शिवाय ते आत्म्याचे धर्म देहाच्या धर्मांहून विजातीय आहेत. रूप वगैरे जे देहाचे धर्म आहेत ते जोंपर्यंत देह आहे तोंपर्यंत असतात. परंतु प्राण चेष्टा वगैरे धर्म हे देह असूनहि म्हणजे मृतावस्थेमध्यें नसतात. तसेंच रूप वगैरे देहाचे धर्म हे दुसऱ्या लोकांना देखील उपलब्ध होतात; परंतु चैतन्य, स्मृति वगैरे आत्म्याचे धर्म तसे उपलब्ध होत नाहींत. तेव्हां चैतन्य, स्मृति वगैरे हे जर देहाचे धर्म असते, तर रूप वगैरेप्रमाणें ते उपलब्ध झाले असते. परंतु ज्या अर्थी ते उपलब्ध होत नाहींत, त्या अर्थी ते देहाचे धर्म नव्हेत असें सिद्ध होतें. तसेंच, देह असतांना म्हणजे जिवंतपणीं हे आत्म्याचे धर्म अस्तित्वांत आहेत असें निश्चित करतां येतें; परंतु देह नसतांना ते अस्तित्वांत नाहींत असें निश्चित करतां येत नाहीं. कारण हा देह

पडल्यानंतर देखील ते आत्म्याचे धर्म दुसऱ्या देहामध्यें संचार करून तेथें राहूं शकतील. आतां हा देह पडल्यानंतर ते धर्म दुसरीकडे राहतातच असा जरी निश्चय होत नाहीं, तरी पण 'दुसरीकडे रहात नाहींत' असाहि निश्चय होत नाहीं. तेव्हां खरी स्थिति काय आहे हें जरी संशयित आहे, तरी तेवढ्यानें पूर्वपक्षाच्या मताचें खंडण होतें. 'कारण ते धर्म देह पडल्या-नंतर दुसरीकडे रहात नाहींतच '. ही गोष्ट जेव्हां निश्चित होईल, तेव्हांच ते धर्म देहाचेच आहेत ही गोष्ट पूर्वपक्षाला सिद्ध करतां येईल.

" शिवाय आम्ही आपल्या प्रतिपक्ष्याला असें विचारतों कीं, ज्याची भूतांपासून उत्पत्ति तूं मानतोस त्या चैतन्याचें स्वरूप तूं काय समजतोस ? कारण चार भूतांहून व्यतिरिक्त असें एखादें तत्त्व आहे असें तूं मानीत नाहींस. आतां जर तूं असें म्हणशील कीं भूतभौतिक पदार्थांचा जो अनु-भव तेंच चैतन्य होय, तर मग ते भूतभौतिक पदार्थ हे चैतन्याचे विषय असल्यामुळें तें चैतन्य त्या भूतभौतिक पदार्थांचा धर्म होऊं शकत नाहीं. कारण ' स्वतःच्या ठिकाणीं स्वतःची क्रिया होते ' असें मानणें अयोग्य आहे. अग्नि हा उष्ण आहे, परंतु तो स्वतःला जाळीत नाहीं. तेव्हां ज्या-प्रमाणें अग्नीच्या अंगीं असणाऱ्या उष्णतेचा (म्हणजे दाहशक्तीचा) अग्नि हाच विषय होत नाहीं, त्याप्रमाणें भूतांच्या अंगीं असणाऱ्या चैतन्याचा (म्हणजे अनुभवाचा) भूतेंच विषय होणार नाहींत. तसेंच, नट हा चांगला शिकलेला आहे परंतु तो स्वतःच्या खांद्यावर चढत नाहीं. तेव्हां चैतन्य हा जर भूतभौतिक पदार्थांचा धर्म असेल, तर तें त्या भूतभौतिक पदार्थांना आपले विषय करूं शकणार नाहीं. कारण रूप वगैरे धर्म हे स्वतःच्या रूपाला किंवा दुसऱ्याच्या रूपाला आपला विषय करीत नाहींत. उदाहरण—घटाचें रूप घटाच्या रूपाला दृष्टीस पडत नाहीं, आणि पट वगैरे इतर पदार्थांचेंहि रूप दृष्टीस पडत नाहीं. परंतु चैतन्य हें सर्व बाह्य आणि आध्यात्मिक भूत-भौतिक पदार्थांना आपले विषय करतें. म्हणजे शरीराच्या बाहेरील पदार्थांचा आणि शरीराच्या आंतील पदार्थांचा आपल्याला अनुभव येतो. तेव्हां भूत-भौतिक पदार्थ हे ज्याचे विषय आहेत अशा उपलब्धीचें अस्तित्व जसें आपण मानतों, तसें त्या भूतभौतिक पदार्थांहून ती उपलब्धि भिन्न आहे हें देखील आपल्याला मानलें पाहिजे. आतां आमचा आत्मा हा उपलब्धिस्वरूपच

आहे, म्हणून तो देहाहून व्यतिरिक्त आहे हें अर्थात् सिद्ध होतें. शिवाय, प्रदीप वगैरे सहाय्यभूत गोष्टी असल्या तर उपलब्धि होते, त्या गोष्टी नसल्या तर उपलब्धि होत नाहीं; म्हणून तेवढ्यावरून उपलब्धि हा प्रदीप वगैरेंचाच धर्म होऊं शकत नाहीं. त्याप्रमाणें देह असतांनाच उपलब्धि होते, देह नसतांना होत नाहीं, म्हणून तेवढ्यावरून उपलब्धि हा देहाचा धर्म होऊं शकत नाहीं. कारण प्रदीप वगैरेप्रमाणें 'सहाय्यभूत गोष्ट' या रूपानेंहि देहाचा उपयोग होऊं शकतो. शिवाय, उपलब्धीला देहाची अत्यंत जरूर आहे असेंहि आढळून येत नाहीं. कारण स्वप्नामध्यें हा देह निश्चेष्ट पडलेला असतांना देखील नानाप्रकारची उपलब्धि होत असलेली दृष्टीस पडते; तेव्हां यावरून देहाहून व्यतिरिक्त असा आत्मा अस्तित्वांत आहे हें मत दोषरहित आहे असें सिद्ध झालें." (ब्रह्मसूत्र शांकरभाष्य ३ । ३ । ५४).

आत्मा नित्य आहे याला शंकराचार्य खालीं दिलेलीं प्रमाणें देतातः—

"आतां उपलब्धि ही नित्य आहे, कारण ती एकरूप आहे. त्याअर्थीं आत्माहि नित्य आहे. शिवाय दुसऱ्या अवस्थांमध्यें असतांना देखील आत्म्याला 'मीं हें पाहिलें' अशा रीतीनें मीच उपलब्धि आहें अशी प्रत्यभिज्ञा होते. शिवाय असें मानलें तरच स्मरण वगैरे जुळतात." (ब्र० सू० भा० ३ । ३ । ५४). "पुरुषाखेरीज सर्व वस्तु नाश पावतात. परंतु पुरुषाचा नाश होण्याला कांहीं कारण नसल्यामुळें तो अविनाशी आहे. आणि त्याला विकार होण्याला कांहीं कारण नसल्यामुळें तो कूटस्थ—नित्य आहे, आणि म्हणूनच तो नित्य, शुद्ध, बुद्ध आणि मुक्त अशा स्वभावाचा आहे." (ब्र० सू० भा० १ । १ । ४). "तसें 'मीच हल्लीं वर्तमानवस्तु जाणतों, मीच (पूर्वीं) भूत आणि भूततर वस्तु जाणल्या, मीच पुढें भविष्य आणि भविष्यतर वस्तू जाणीन' अशा रीतीनें भूत भविष्य आणि वर्तमान या तीन रूपांनीं ज्ञेयवस्तु जरी भिन्न भिन्न होतात, तरी ज्ञाता हा केव्हांहि भिन्न होत नाहीं. कारण त्याचें स्वरूप केव्हांहि कायमच आहे. त्याप्रमाणेंच देह भस्मरूप झाला तरी देखील आत्म्याचा नाश होत नाहीं. कारण त्याचें स्वरूप कायमच आहे. तसेंच आत्मा हा अन्यस्वरूपी आहे अशी कल्पना करणें देखील शक्य नाहीं. याप्रमाणें आत्म्याच्या स्वरूपाचा निषेध करतां येत नसल्यामुळें

आत्मा हा कार्य नव्हे. (म्हणून तो नित्य आहे.) (ब्र० सू० भा० २ । ३ । ७).

नित्य आणि निर्गुण अशा आत्म्याच्या स्वरूपाचा प्रत्यय गाढ निद्रेच्या वेळीं येतो. निद्रेसंबंधीं शंकराचार्यांचें मत पुढें दिलेल्या उताऱ्यांवरून स्पष्ट होईल—" ' ह्या सर्व प्रजा प्रत्येक दिवशीं त्या ब्रह्मलोकाप्रत जात असून देखील (त्या ब्रह्मलोकाला) जाणीत नाहींत. ' (छां. ८ । ३ । २). ह्या वाक्यामध्यें ब्रह्मलोक शब्दानें प्रकृत दहराचा उल्लेख करून प्रजा शब्दाचा अर्थ जे जीव ते ब्रह्म लोकाप्रत जातात असें सांगितलें आहे. त्यावरून दहर म्हणजे परमात्मा होय असें समजतें. ' हे सोम्य ! त्यावेळीं जीव सताशीं एक होतो ' (छां. ६ । ८ । १) इत्यादि. इतर श्रुतींमध्येंहि प्रत्येक दिवशीं सुषुप्त्यवस्थेमध्यें जीव ब्रह्मलोकाप्रत जातात ही गोष्ट सांगितलेली दृष्टीस पडते. लोकांमध्यें देखील गाढ झोपीं गेलेल्या मनुष्यासंबंधें ' हा ब्रह्मस्वरूप झाला, हा ब्रह्मपणाप्रत पोहोंचला ' असें म्हणतात. " (ब्र० सू० भा० १ । ३ । १५). " सुषुप्तिकालीं जीव परब्रह्माशीं एक होतो, व परब्रह्मापासून प्राण वगैरे जग उत्पन्न होतें, असा वेदांताचा सिद्धान्त आहे. तेव्हां यावरून ज्याचे ठिकाणीं हा जीव ज्ञानशून्यतारूप आणि स्वच्छतारूप निद्रा घेतो, म्हणजे जेथें या जीवाला उपाधींनीं उत्पन्न केलेलीं जीं विशेष प्रकारचीं ज्ञानें तद्रहित स्वरूप प्राप्त होतें, आणि ज्यापासून तो परत येतो म्हणजे त्या निद्रेचा भंग होतो, तोच परमात्मा येथें ' जाणावयास योग्य ' म्हणून सांगितला आहे असें समजतें. " (ब्र० सू० भा० १ । ४ । १८) " तसेंच स्वप्नावस्था आणि जाग्रदवस्था या दोन अवस्थांमध्यें उपाधीच्या संबंधामुळें जीवाला आकाशामध्यें भ्रमण करणाऱ्या श्येनपक्ष्याप्रमाणें श्रम होतात असें सांगून पुढें सुषुप्त्यवस्थेमध्यें परमात्म्यानें आलिंगित अशा त्या जीवाला ते श्रम नसतात असें सांगितलें आहे. कारण श्रुतींमध्यें ' तेंच खरोखर ह्या आत्म्याचें आप्तकाम कामरहित आणि शोकरहित असें रूप आहे ' (बृ० ४ । ३ । २१) असा आरंभ करून ' ही ह्या आत्म्याची उत्तम गति होय, ही याची उत्कृष्ट संपत्ति होय, हा याचा उत्तम लोक होय, हा याचा उत्कृष्ट आनंद होय ' (बृ० ४ । ३ । ३२) असा उपसंहार केला आहे. " (ब्र० सू० भा० २ । ३ । ४०)

अशा रीतीनें शंकराचार्यांच्या मतें प्रत्येक जीवाला रोज रात्रीं ब्रह्मानुभव मिळत असतो. यावरून कोणी असें म्हणेल कीं, मग तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासाची गरज काय ? त्याचें उत्तर असें कीं, झोंपेंतला अनुभव टिकाऊ नसतो. त्यावेळीं सुद्धां अविद्या बीजरूपानें शिल्लक असल्यामुळें जागा झाला कीं, जीव पुन्हां संसारांत पडतो. "ज्याप्रमाणें लोकांमध्यें पुरुषत्व वगैरे पदार्थ बाल्य वगैरे अवस्थांमध्यें बीजरूपानें असल्यामुळें ते त्या अवस्थांमध्यें उपलब्ध होत नाहींत, व त्यामुळें ते त्या अवस्थांमध्यें नसल्यासारखेच वाटतात, आणि तारुण्य वगैरे अवस्थांमध्यें ते अभिव्यक्त होतात, पण पूर्वीं सर्वथा नसून ते नवीनच उत्पन्न होत नाहींत, कारण तसें म्हटलें तर नपुंसक वगैरे मनुष्यांमध्यें देखील ते पदार्थ उत्पन्न होऊं लागतील—त्याप्रमाणें बुद्धीचा संबंध सुद्धां सुषुप्त्यवस्थेमध्यें आणि प्रलयामध्यें बीजरूपानें असूनच तो जागृदवस्थेमध्यें आणि जगाच्या उत्पत्तीच्या वेळीं अभिव्यक्त होतो. आणि असें मानणेंच बरोबर आहे. कारण कोणत्याहि वस्तूची उत्पत्ति एकाएकींच संभवत नाहीं. कारण तसें मानलें तर भलतीच गोष्ट होऊं लागेल." (ब्र० सू० भा० ३ । ३ । ३१) तेव्हां गाढ निद्रेंत मिळणाऱ्या ब्रह्मानुभवावर आपल्याला संतुष्ट रहातां येत नाहीं. पण यावर कोणी म्हणतील कीं गाढ निद्रा सोडली तरी आपण ज्याला महानिद्रा किंवा मरण असें म्हणतों तें प्राप्त होईल तेव्हां तरी कायमचें ब्रह्मपद प्राप्त होईल कीं नाहीं ? त्याला उत्तर असें कीं तेव्हांहि होणार नाहीं. कारण अविद्या किंवा बुद्धीचा संबंध यांचा नाश केवळ ज्ञानानेंच होऊं शकतो. म्हणून गाढ निद्रेंतसुद्धां बीजरूपानें राहिलेली अविद्या जशी पुन्हां जागृतींत व्यक्त होते, त्याचप्रमाणें मरणसमयीं अविद्या बीज रूपानें रहाते आणि पुनर्जन्माला कारण होते. (पुनर्जन्माचा सिद्धान्त शंकराचार्यांनीं मुख्यतः श्रुतीच्या आधाराबर स्वीकारला आहे. त्याच्या सिद्धीसाठीं थोडासा अनुमानाचाहि उपयोग केला आहे. त्या अनुमानाचें स्वरूप ब्रह्मसूत्रें २ । १ । ३४ । ३६ यांवरील भाष्यांत पहावयास सांपडतें. तें पुढें वैषम्यनैर्घृण्यवादांत सविस्तर मांडलें असल्यामुळें येथें पुनरुक्ति करीत नाहीं.)

अविद्येच्या योगानें जन्ममरणाच्या फेऱ्यांत सांपडलेल्या जीवात्म्याचें शुद्ध ब्रह्म स्वरूप अविद्येच्या नाशाबरोबरच प्रत्ययाला येतें. परंतु अज्ञानावस्थेंत

जीं बरींवाईट कर्मे आपल्या हातून होतात, आणि जीं जन्ममरणाच्या फेऱ्याला कारणीभूत होतात त्यांचा कर्ता कोण आहे ? परब्रह्मस्वरूप असा शुद्ध आत्मा कर्ता मानतां येत नाहीं. कारण कर्म हें कर्त्याच्या स्वरूपांत बदल केल्याशिवाय रहात नाहीं; आणि आत्मा तर अविकारी आहे. बरें, हें कर्तृत्व बुद्धीकडे द्यावें तरी पंचाईत. " जर विज्ञान शब्दाचा अर्थ जी बुद्धि तीच कर्ता असा असेल, तर शक्तीची उलथापालथ होईल; म्हणजे बुद्धीची कारणशक्ति नष्ट होईल आणि तिच्या जागीं त्या बुद्धीला कर्तृशक्ति प्राप्त होईल. पण अशा रीतीनें बुद्धीला कर्तृशक्ति आली असतां 'मी' ह्या ज्ञानाचा ती बुद्धिच विषय आहे असें मानावें लागेल. कारण 'मी जातों, मी येतों, मी जेवतों, मी पितों' इत्यादि सर्व ठिकाणीं मनुष्याची प्रवृत्ति अहंकारपूर्वकच असलेली दृष्टोत्पतीस येते. पण अशा रीतीनें कर्तृशक्तीनें युक्त जी बुद्धि तिला, ज्याच्या सहाय्यानें ती सर्व कर्मे करील अशा, दुसऱ्या साधनाची कल्पना करावी लागेल. कारण कर्ता जरी समर्थ असला तरी तो साधनांचें सहाय्य घेऊनच कर्म करण्याविषयीं प्रवृत्त होतो असें दृष्टीस पडतें. तेव्हां आपला फक्त नांवासंबंधानेंच वाद आहे; वस्तूंमध्यें कांहीं भेद नाहीं. कारण साधनाहून व्यतिरिक्त असाच पदार्थ कर्ता असतो ही गोष्ट सर्वांना कबूल आहे. 'मी' या ज्ञानाचा विषय अशी एक वस्तु आहे, आणि तोच कर्ता आहे व भोक्ता आहे ही गोष्ट तुम्हीहि कबूल करीत आहां व आम्हीहि कबूल करीत आहों. फक्त इतकेंच कीं, तुम्ही त्या वस्तूला 'बुद्धि' असें म्हणतां, आणि आम्ही 'जीव' असें म्हणतों." (ब्र० सू० भा० २ । ३ । ३८) अशा रीतीनें जीवात्मा कर्ता आहे असें ठरविलें खरें. परंतु तेंहि फार खरें मानून चालणार नाहीं. कारण वर सांगितल्याप्रमाणें शुद्ध आत्मस्थिति कर्तृत्वाशीं न जुळणारी आहे. परंतु शुद्ध आत्मस्थितीला पोंहोंचण्याची (म्ह० मोक्ष मिळविण्याची) जीवात्म्याच्या ठिकाणची शक्यता हा तर वेदांताचा मूलभूत सिद्धांत आहे. या पेचांतून शंकराचार्य पुढीलप्रमाणें मार्ग काढतात. "जीवात्म्याला कर्तृत्व हें स्वाभाविक आहे असें मानतां येत नाहीं. कारण तसें मानलें तर त्याला मोक्ष प्राप्त होणार नाहीं. जर जीवात्म्याचा कर्तृत्व हा स्वभावच असेल तर जशी अग्नीची उष्णतेपासून मुक्तता होत नाहीं, तशी जीवात्म्याची कर्तृत्वापासून मुक्तता होणार नाहीं. आणि जो कर्तृत्वापासून

मुक्त झालेला नाहीं त्याला पुरुषार्थाची सिद्धि होणार नाहीं. कारण कर्तृत्व हें दुःखरूपी आहे. तेव्हां जिवावर उपाधीच्या धर्माचा आरोप केल्यामुळेंच त्याला कर्तृत्व प्राप्त होतें; तें कर्तृत्व त्याला स्वाभाविक नव्हे; आणि या गोष्टीला अनुसरूच ' जणूं काय तो आत्मा ध्यान करतो, जणूं काय चलन पावतो–' (बृ० ४ । ३ । ७) ' इंद्रिय आणि मन यांनीं युक्त अशा आत्म्याला पंडित लोक भोक्ता असें म्हणतात ' (का० ३ । ४) ह्या श्रुतिदर्शित उपाधींनीं युक्त झालेल्या आत्म्यालाच भोक्तृत्व वगैरे विशेष धर्म प्राप्त होतात असें सांगतात. कारण विचारी मनुष्यांच्या दृष्टीनें परमात्म्याहून निराळा असा जीव म्हणून कोणी एक कर्ता किंवा भोक्ता नाहींच. कर्तृत्व आणि भोक्तृत्व हे धर्म अविद्येमुळें उत्पन्न झालेले आहेत." (२ । ३ । ४०).

तात्पर्य, आत्माहि कर्ता नाहीं व बुद्धिहि कर्ता नाहीं. परंतु आत्मा + बुद्धि मिळून कर्ता आहे. अहो पण, कारणांत नसलेला गुण कार्यांत कसा आला ? उत्तर–अविद्येमुळें किंवा मायेमुळें. अहो पण, याचा अर्थ काय ? उत्तर–आपल्याला कळत नाहीं. श्रुति तसें सांगते !

जगन्मिथ्यावादाचा विचार करतांना हेंच दिसलें. सर्व कांहीं ब्रह्म आहे. अहो पण, नानात्व कां दिसतें ? उत्तर–मायेमुळें. अहो पण, याचा अर्थ काय ? उत्तर–आपल्याला कळत नाहीं. श्रुति तसें सांगते !

एकंदरींत शांकर वेदान्ताचा थोडक्यांत मथितार्थ असा सांगतां येईल, " ब्रह्म हेंच सत्य आहे. जग मिथ्या आहे. जीव ब्रह्मच आहे. हें कसें तें आपल्याला कळणार नाहीं ! श्रुति तसें सांगते. "

---

(१३) तत्त्वज्ञानविषयक ब्रह्मसूत्रांचें शांकरमताप्रमाणें भाषांतर

अध्याय १. पाद १––या जगाचें जन्मादि ज्यापासून होतें तें ब्रह्म होय. (१ । १ । २). ब्रह्म हें सर्वज्ञ आहे. कारण तें शास्त्रमूल आहे. (१ । १ । ३). ' ईक्षण ' सांगितलें असल्यामुळें ज्याला वेद प्रमाण नाहीं असें प्रधान जगाचें कारण नाहीं. (१ । १ । ५). ईक्षणक्रिया गौण आहे असें म्हणशील तर तसें नाहीं. कारण आत्मशब्द लावलेला आहे.

(१ । १ । ६). त्याचे ठिकाणीं ज्याची निष्ठा आहे त्याला मोक्ष प्राप्त होतो असें सांगितल्यामुळें आत्मशब्द प्रधानाला लावितां येत नाहीं. (१ । १ । ७). आनंदमय म्हणजे परमात्माच होय. कारण त्याच अर्थीं आनंद शब्दाचा अनेक वेळां प्रयोग केला आहे. (१ । १ । १२). आनंदमय म्हणजे ईश्वराहून निराळा जीव नव्हे. कारण मागाहून सांगितलेल्या गोष्टी जुळत नाहींत. (१ । १ । १६). शिवाय भिन्न अशा रूपानें निर्देश केला असल्यामुळें आनंदमय हा जीवात्मा नव्हे. (१ । १ । १७). ह्या आनंदमयाचा बोध झालेल्या ह्या जीवाचा ह्या आनंदमयाशीं ऐक्यरूपी संबंध होतो असें शास्त्र सांगतें. म्हणून आनंदमय म्हणजे परमात्माच होय. (१ । १ । १९).

पाद २—विवक्षित गुण ब्रह्मालाच संभवतात म्हणूनहि परब्रह्मच येथें उपास्य आहे. (१ । २ । २). एक कर्म आहे आणि दुसरा कर्ता आहे असा उल्लेख आहे म्हणूनहि मनोमयत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त जो आत्मा तो शारीर नव्हे. (१ । २ । ४). परमात्म्याला संभोगाची प्राप्ति येते असें म्हणशील तर तसें नाहीं. कारण जीवात्मा व परमात्मा यांमध्यें भेद आहे. (१ । २ । ८). खाणारा परमात्माच होय. कारण तो चराचराचें ग्रहण करतो असें सांगितलें आहे (१ । २ । ९). देवादिकांचे ठिकाणीं असणारा जो अंतर्यामी तो परमात्मा होय. (१ । २ । १८). शारीर आत्मा अंतर्यामी नव्हे. कारण दोन्हीं शाखेचे लोक हा अंतर्यामीहून निराळा आहे असें दाखविणारें वाक्य पठण करतात (१ । २ । २०).

पाद ३—स्वर्गपृथ्वी आदिकांचा जो आधार तो ब्रह्म होय. कारण स्वशब्द आहे. (१ । ३ । १). प्राण धारण करणारा जीवात्मा स्वर्ग-पृथ्वी आदिकांचा आधार नव्हे. (१ । ३ । ४). भूमा हा परमात्मा होय. कारण संप्रसादानंतर (जीवात्म्यानंतर) तो सांगितला आहे. (१ । ३ । ८). अक्षर म्हणजे परमात्मा होय. कारण तें आकाशापर्यंत सर्व वस्तूंचें धारण करितें (१ । ३ । १०).

पाद ४—जगाची पूर्वस्थिति म्हणजे प्रधान नव्हे. कारण ती त्या परमेश्वराच्या आधीन आहे. आणि ती मानण्यापासून उपयोग आहेत. (१।४।३). ब्रह्म उपादानकारणहि आहे. कारण असें मानलें तरच प्रतिज्ञा आणि दृष्टान्त

हे विरुद्ध होत नाहींत. (१ । ४ । २३). संकल्प केला असें सांगितल्यामुळें आत्मा उपादानकारण आहे. (१ । ४ । २४). साक्षात् (ब्रह्मच घेऊन) दोन्ही (उत्पत्ति आणि प्रलय) सांगितल्यामुळें (आत्मा उपादानकारण आहे.) (१ । ४ । २५). आपल्याला आपण उत्पन्न करीत असल्यामुळेंहि ब्रह्म उपादानकारण आहे. परिणामामुळें हें शक्य आहे. (१ । ४ । २६). ब्रह्म-योनि आहे असें देखील म्हटलें आहे. (१ । ४ । २७).

अध्याय २. पाद १—एका वस्तूपासून विजातीय अशा दुसऱ्या वस्तूची उत्पत्ति आढळून येते. (२।१।६). उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य असत् होतें असें म्हणशील तर नाहीं. कारण हा केवळ प्रतिषेध आहे. (२।१।७). तर्क अप्रतिष्ठित आहे म्हणूनहि जगाचें कारण तर्कानें ठरवूं नये. (२ । १ । ११). भोग्याला किंवा भोक्त्याला जर अनुक्रमें भोक्त्याची किंवा भोग्याची स्थिति प्राप्त होईल तर जगांतील भेद रहाणार नाहीं असें म्हणशील, तर त्यावर आमचें उत्तर असें कीं, आमच्या मतींहि जगांतल्याप्रमाणें भेद राहूं शकतो. (२ । १ । १३). आरंभण शब्द वगैरेवरून कार्य आणि कारण यांचें ऐक्य सिद्ध होतें. (२ । १ । १४). आणि उपादानकारण असतांनाच कार्य उपलब्ध होतें म्हणूनहि कार्य आणि उपादानकारण हीं एक आहेत. (२ । १ । १५). मागून येणाऱ्या कार्याचें कारणरूपानेंच अस्तित्व असल्यामुळेंहि कार्य आणि कारण एक आहेत. (२ । १ । १६). पटाप्रमाणें कार्य कारणाहून भिन्न नाहीं. (२ ।१। १९). आत्म्याचे ठिकाणीं देखील विचित्र सृष्टि सांगितली आहे- जगामध्यें देखील विचित्र पदार्थ उत्पन्न झालेले दिसतात. त्याप्रमाणें येथें होय. (२ । १ । २८). परब्रह्म हें सर्वशक्तिसंपन्न आहे. कारण श्रुतींत तसें सांगितलें आहे. (२।१।३०). ब्रह्माची प्रवृत्ति म्हणजे व्यवहारांत जशी लीला दृष्टीस पडते तशी केवळ लीला होय. (२ । १ । ३३). ईश्वराला वैषम्य आणि नैर्घृण्य हीं प्राप्त होत नाहींत. कारण त्याला अपेक्षा आहे. श्रुति तसेंच सांगते. (२।१।३४). सृष्टीच्या पूर्वीं भेद नसल्यामुळें कर्म नाहीं असें म्हणशील तर तसें नाहीं. कारण संसार अनादि आहे. (२।१।३५).

पाद २—ज्याप्रमाणें ऱ्हस्व आणि परिमंडल यांपासून महत् आणि दीर्घ उत्पन्न होतात त्याप्रमाणें ब्रह्मापासून जग उत्पन्न होईल. (२ । २ । ११)- ईश्वर हा जगाचें कारण होऊं शकत नाहीं. कारण तसें मानलें असतां असा

मंजस्य येतें. (२।२।३७). ईश्वर हा इंद्रियांप्रमाणें प्रधानावर अधिष्ठित होतो असें म्हणशील तर तसें नाहीं. कारण तशा रीतीनें ईश्वराला भोग वगैरे प्राप्त होतील. (२ । २ । ४०). त्याला अंत आहे किंवा तो सर्वज्ञ नाहीं असें होईल. (२ । २ । ४१). उत्पत्ति संभवत नाहीं म्हणून भागवतांचें मत बरोबर नाहीं. (२ । २ । ४२). कर्त्यापासून कारण उत्पन्न होत नाहीं. (२ । २ । ४३).

पाद ३——आकाश उत्पन्न होत नाहीं. कारण श्रुतींत तसें सांगितलें नाहीं. (२ । ३ । १). परंतु व्यवहाराला अनुसरून जेवढा विकार आहे तेवढाच विभाग आहे असें समजतें. (२ । ३ । ७). सत्स्वरूपी आत्मा उत्पन्न होत नाहीं. कारण त्याची उत्पत्ति संभवत नाहीं. (२ । ३ । ९). परमात्मा त्या त्या कार्याचें ध्यान करून तें तें कार्य उत्पन्न करितो. कारण श्रुतीमध्यें त्याचें चिन्ह दृष्टीस पडतें. (२ । ३ । १३). जीवात्मा ‘ ज्ञ ’ म्हणजे नित्यज्ञानरूप आहे. (२ । ३ । १८). पूर्वपक्ष——जीवात्मा अणु आहे. कारण श्रुतीमध्यें त्याच्या उत्क्रांति गति आणि अगति सांगितल्या आहेत. (२ । ३ । १९). गति आणि अगति या पुढील दोन्ही क्रियांचा कर्त्यांच्या आत्म्याशीं संबंध असल्यामुळेंहि जीवात्मा अणु आहे. (२।३।२०). जीवात्मा अणु नाहीं कारण श्रुतीमध्यें त्याहून भिन्न परिमाण सांगितलें आहे, असें म्हणशील तर तसें नाहीं. कारण जीवाहून इतरांचें हें प्रकरण आहे. (२ । ३ । २१). साक्षात् शब्द आणि उन्मान यांवरूनहि जीवात्मा अणु आहे. (२ । ३ । २२). चंदनाप्रमाणें विरोध नाहीं. (२ । ३ । २३). स्थितीचा विशेष असल्यामुळें चंदनांचा दृष्टान्त बरोबर नाहीं असें म्हणशील तर तसें नाहीं. कारण जीवात्म्याच्याहि स्थितीचा विशेष श्रुतीनें मानला आहे. कारण जीवात्मा हृदयामध्यें आहे असें श्रुति सांगते. (२।३।२४). अथवा गुणामुळें व्यवहारांतल्याप्रमाणें विरोध नाहीं. (२ । ३ । २५). गंधाप्रमाणें चैतन्य हा गुण जीवात्म्याला सोडून राहील. (२ । ३ । २६). आणि श्रुतिहि तसेंच सांगते. (२ । ३ । २७). जीवात्मा हा चैतन्यगुणानेंच सर्व शरीर व्यापतो; कारण श्रुतीमध्यें पृथक् उपदेश केला आहे. (२ । ३ । २८). परंतु जीवाला तद्गुणसारत्व असल्यामुळें त्याच्यासंबंधानें प्राज्ञाप्रमाणें ते व्यवहार होतात. (२ । ३ । २९).

उत्तर पक्ष—जोंपर्यंत जीवात्मा संसारी आहे तोंपर्यंत बुद्धीचा संयोग असल्या-मुळें हा दोष येत नाहीं. कारण तसेंच दृष्टोत्पत्तीस येतें. (२ । ३ । ३०). परंतु पुरुषत्व वगैरेप्रमाणें हा बुद्धीचा संबंध बीजरूपानें असूनच पुढें त्याची अभिव्यक्ति होते असें मानणें बरोबर असल्यामुळें वरील गोष्ट सिद्ध होते. (२ । ३ । ३१). अंतःकरण मानलें नाहीं तर नित्य उपलब्धि होईल किंवा नित्य अनुपलब्धि होईल, अथवा आत्मा आणि इंद्रियें या दोहोंपैकीं एकाचें नियमन होतें असें मानावें लागेल. (२ । ३ । ३२). जीवात्मा कर्ता आहे कारण तसें मानलें तरच शास्त्राला साफल्य येतें. (२।३।३३). श्रुतीमध्यें विहाराचा उपदेश केला आहे म्हणूनहि जीवात्मा कर्ता आहे. (२ । ३ । ३४). आणि जीवात्मा कर्ता आहे कारण त्याचा क्रियेचे ठिकाणीं कर्ता या रूपानें निर्देश केला आहे. जर तसा नसता तर श्रुतीनें उलट निर्देश केला असता. (२ । ३ । ३६). अनुभवाप्रमाणें प्रवृत्तिहि अनियमित आहे. (२ । ३ । ३७). शक्तीची उलथापालथ होईल म्हणूनहि बुद्धीहून भिन्न असा जीवात्मा कर्ता आहे. (२ । ३ । ३८). समाधि संभवत नाहीं म्हणूनहि जीवात्मा कर्ता आहे. (२ । ३ । ३९). आणि ज्याप्रमाणें सुतार दोन्ही तऱ्हांचा दृष्टीस पडतो त्याप्रमाणें जीवात्मा दोन्ही तऱ्हांचा आहे. (२ । ३ । ४०). परंतु परमेश्वरापासूनच जीवात्म्याला कर्तृत्व वगैरे प्राप्त होतें. कारण तशी श्रुति आहे. (२ । ३ । ४१). परंतु विहित आणि प्रतिषिद्ध अशा गोष्टींना वैयर्थ्य येतें इत्यादि कारणांवरून ईश्वराला जीवानें केलेल्या प्रयत्नांची अपेक्षा आहे असें सिद्ध होतें. (२ । ३ । ४२). जीवात्मा ईश्वराचा अंश आहे. कारण श्रुतीमध्यें जीवात्मा आणि परमात्मा हे भिन्न आहेत असा व्यवहार केला आहे. कारण कांहीं लोक ईश्वरच दाश, कितव वगैरे आहे असें पठन करितात. (२ । ३ । ४३). मंत्रवर्णा-वरूनहि जीवात्मा हा परमात्म्याचा अंश आहे असें समजतें. (२ । ३ । ४४). स्मृतीमध्येंहि जीव हा ईश्वराचा अंश आहे असें सांगितलें आहे. (२।३।४५). परमात्मा हा प्रकाश वगैरे प्रमाणें ह्या जीवात्म्यासारखा दुःखी होत नाहीं. (२।३।४६). स्मृतीमध्यें देखील असेंच सांगितलें आहे. (२।३।४७). विधि आणि निषेध हे देहाच्या संबंधामुळें संभवतात. ज्योति वगैरेप्रमाणें हें समजावें. (२।३।४८). जीव व्यापक नाहीं म्हणून कर्मांचा किंवा फलांचा

घोंटाळा होत नाहीं. (२।३।४९). शिवाय जीवात्मा हा परमात्म्याचें प्रतिबिंबच आहे. (२।३।५०). अदृष्टासंबंधानें नियम करतां येत नसल्या-मुळें कर्मफलाची व्यवस्था लागणार नाहीं. (२।३।५१) विचार वगैरे विषय देखील असेच समजावे. (२।३।५२). आत्म्याला प्रदेशभेद असल्या-मुळें कर्मफलाची व्यवस्था लागेल असें म्हणशील तर तसें नाहीं. कारण सर्व आत्म्यांचा सर्व शरीरांमध्यें अंतर्भाव होतो. (२ । ३ । ५३).

पाद ४—त्याप्रमाणें प्राण देखील उत्पन्न होतात. (२।४।१). गौण्य-संभव आहे म्हणून प्राण उत्पन्न होतात असें सिद्ध होतें. (२।४।२). वाणी, प्राण आणि मन हीं त्या भूतांपासून उत्पन्न होतात असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे, म्हणूनहि प्राण उत्पन्न होतात असें सिद्ध होतें. (२।४।४). प्राण हे अणु आहेत. (२ । ४ । ७). आणि मुख्यप्राण हाहि अणु आहे. (२ । ४ । १३). प्राणांचा प्राणबानाशीं संबंध आहे: असें श्रुतीवरून समजतें (२ । ४ । १५). आणि तो नित्य असल्यामुळें प्राणांचा त्याच्याशींच संबंध आहे. (२ । ४ । १६). मुख्यप्राणाखेरीज बाकीच्या प्राणांना इंद्रियें असें म्हणतात. कारण श्रुतीमध्यें तसा व्यवहार केला आहे. (२ । ४ । १७). परंतु संज्ञा आणि मूर्ति यांची रचना ही त्रिवृत् कर-णाऱ्याची कृति होय. कारण श्रुतीमध्यें तसें सांगितलें आहे. (२।४।२०). श्रुतीमध्यें सांगितल्याप्रमाणें मांस वगैरे कार्यें पार्थिव आहेत. आणि इतरांचीं कार्यें श्रुतीमध्यें सांगितल्याप्रमाणें समजावींत. (२ । ४ । २१). परंतु त्यांच्या वैशेष्यामुळें त्यांना विशेष प्रकारचीं नांवें मिळतात. (२।४।२२).

अध्याय ३. पाद १—दुसरा देह प्राप्त होतांना जीव हा सूक्ष्म भूतांनीं वेष्टित होऊनच त्याप्रत गमन करितो असें प्रश्न आणि निरूपण यांवरून समजतें. (३ । १ । १). कर्मांचा नाश झाला असतां ते जीव अनुशय-सहित खालीं उतरतात असें प्रत्यक्ष आणि स्मृति यांवरून समजतें. जसे वर गेले तसेच ते खालीं येतात पण हुबेहूब तसे येत नाहींत. (३ । १ । ८).

पाद २—पूर्वपक्ष—स्वप्नावस्थेमध्यें खरीच सृष्टि उत्पन्न होते. कारण श्रुति तसें सांगते. (३ । २ । १). आणि एका शाखेचे लोक आत्म्याला कामांचा निर्माता असें म्हणतात. आणि काम म्हणजे पुत्र वगैरे होत. (३ । २ । २). उत्तरपक्ष—परंतु स्वप्न म्हणजे केवळ माया होय.

कारण पूर्णपणानें स्वप्नाचें स्वरूप व्यक्त होत नाहीं. (३ । २ । ३). स्वप्न केवळ खोटें नाहीं. कारण तें सूचक आहे असें श्रुतीवरून समजतें. तद्वेत्तेही तसेंच सांगतात. (३ । २ । ४). परंतु पर अशा आत्म्याच्या ध्यानानें गुप्त असलेले त्याच्यासारखे धर्म प्रकट होतात. कारण त्या आत्म्यापासून ह्या जीवाचे बंधमोक्ष आहेत. (३ । २ । ५). तो लोप देखील देहाच्या संबंधामुळेंच होतो. (३ । २ । ६). नाडीमध्यें आणि आत्म्यामध्यें त्याचा अभाव होतो. कारण तसें श्रुतींत सांगितलें आहे. (३।२।७). म्हणूनच या आत्म्यापासून जीवाची जागृति श्रुतीमध्यें सांगितली आहे. (३ । २ । ८). परंतु तोच जीव जागृत होतो असें कर्म अनुस्मरण शब्द आणि विधी यांवरून समजतें. (३ । २ । ९). बेशुद्ध मनुष्याचें सुषुप्तीशीं अर्धें ऐक्य असतें असें परिशेषावरून समजतें. (३ । २ । १०). भिन्न स्थानामुळेंहि ब्रह्माचें दोन्ही प्रकारचें स्वरूप नाहीं. कारण सर्वत्र ब्रह्माचें निर्गुण स्वरूप सांगितलें आहे. (३ । २ । ११). ब्रह्म निराकारच आहे कारण हेंच श्रुतीचें मुख्य तात्पर्य आहे. (३ । २ । १४). आणि प्रकाशाप्रमाणें ब्रह्म जणूं काय निरनिराळे आकार धारण करतें. कारण अशा रीतीनें आकार सांगणाऱ्या श्रुति व्यर्थ होत नाहींत. (३ । २ । १५). आणि ब्रह्माला फक्त तें म्हणजे चैतन्य आहे असें श्रुति सांगते. (३ । २ । १६). आणि म्हणूनच सूर्यप्रतिबिंब वगैरेप्रमाणें ब्रह्म आहे अशा रीतीनें ब्रह्माला उपमा दिल्या आहेत. (३ । २ । १८). शंका—परंतु जलाप्रमाणें निराळें मूर्त द्रव्य येथें दिसत नसल्यामुळें ब्रह्म त्यासारखें नाहीं. (३ । २ । १९). उत्तर—उपाधींच्या आंत प्रविष्ट झाल्यामुळें उपाधींचे वृद्धि आणि ऱ्हास हे ब्रह्माला प्राप्त होतात. अशा रीतीनें दोन्ही समंजस होत असल्यामुळें कांहीं विरोध येत नाहीं. (३ । २ । २०). प्रकृत जीं हीं ब्रह्माचीं रूपें त्यांचाच श्रुति निषेध करिते, कारण नंतर श्रुति पुन्हां असें म्हणते. (३ । २ । २२). तें ब्रह्म अव्यक्त आहे. कारण श्रुति तसेंच सांगते. (३ । २ । २३). शिवाय संराधनकालीं योगी लोक अव्यक्त अशा ब्रह्माला पहातात असें प्रत्यक्ष आणि अनुमान यांवरून समजतें. (३ । २ । २४). प्रकाश वगैरे प्रमाणें त्या दोघांमध्यें भेद नाहीं प्रकाशस्वरूपी आत्मा कर्माप्रमाणें भिन्न होतो. कारण अनेक वेळां त्या

दोघांमध्यें अभेद सांगितला आहे. (३ । २ । २५). म्हणून जीव अनंत परमात्म्याशीं एक होतो. कारण श्रुतीमध्यें या गोष्टीचें चिन्ह आहे. (३ । २ । २६) परंतु दोन्ही प्रकारचा निर्देश असल्यामुळें साप आणि त्याचीं वेटोळीं याप्रमाणें हें जाणावें. (३ । २ । २७). किंवा प्रकाश आणि त्याचा आश्रय यांप्रमाणें हें समजावें. कारण ते दोन्ही तेजोरूपच आहेत. (३ । २ । २८). पूर्वपक्ष––ब्रह्माच्या पलीकडे एक तत्त्व आहे असें सेतु, उन्मान, संबंध, आणि भेद यांच्या निर्देशावरून समजतें. (३ । २ । ३१). उत्तरपक्ष––परंतु साम्यामुळें ब्रह्माला सेतु म्हटलें आहे. (३ । २ । ३२). बुद्धीच्या उपयोगाकरितां ब्रह्मांला उन्मान कल्पिलें आहे. (३ । २ । ३३). संबंध आणि भेद यांचे निर्देश स्थान-भेदामुळें आहेत. प्रकाश वगैरेप्रमाणें हें होय. (३ । २ । ३४). आणि असलेच संबंध आणि भेद संभवत असल्यामुळें त्यांचे निर्देश गौण आहेत. (३ । २ । ३५). तसेंच अन्य वस्तूचा निषेध केला असल्यामुळेंहि ब्रह्माहून निराळी दुसरी वस्तु नाहीं. (३ । २ । ३६). यावरून आत्म्याचें सर्वव्यापित्व सिद्ध होतें. आयाम (म्ह० विस्तार) वगैरे शब्दांवरूनहि हेंच समजतें. (३ । २ । ३७). कर्माचीं फलें ईश्वरापासूनच प्राप्त होतात. कारण तसेंच संभवतें. (३ । २ । ३८). धर्म हा फलें देतो असें जैमिनी म्हणतो. (३ । २ । ४०). परंतु प्रथम सांगितलेला ईश्वरच फलाचें कारण आहे असें बादरायण म्हणतो. कारण त्याला कर्माचेंहि कारण म्हटलें आहे. (३ । २ । ४१).

पाद ३––चोदना वगैरेंच्या ऐक्यामुळें सर्व वेदान्तामध्यें सांगितलेलीं ज्ञानें एकच आहेत. (३ । ३ । १). गौण गोष्टी भिन्न असल्यामुळें विद्या एक नाहीं असें म्हणशील तर तसें नाहीं. कारण एका विद्येमध्यें देखील गौण गोष्टी भिन्न असूं शकतात. (३ । ३ । २). देहांतून जातांनाच तो सुकृतदुष्कृतांचा त्याग करतो. कारण मध्यें त्याला प्राप्त होण्याजोगें असें कांहीं नाहीं. दुसरे लोक देखील असेंच सांगतात. (३ । ३ । २७). स्वेच्छेनें प्रयत्न करतां येत नसल्यामुळें आणि अशा रीतीनें दोन्ही गोष्टी विरुद्ध होत नसल्यामुळें देहांतून जातांनाच सुकृतदुष्कृतें टाकलीं जातात. (३।३।२८). कांहीं लोक देहाहून व्यतिरिक्त असा आत्मा नाहीं असें मानतात. कारण

शरीर असतांनाच त्याचे धर्म असतात. (३ । ३ । ५३). परंतु हें मत बरोबर नाहीं. आत्मा देहाहून भिन्न आहे. कारण त्या देहाचें अस्तित्व असतांनाहि त्या धर्माचें अस्तित्व असत नाहीं. उपलब्धीप्रमाणें हें होय. (३ । ३ । ५४).

पाद ४—यापासून पुरुषार्थ सिद्ध होतो असें श्रुतीवरून समजतें असें बादरायण म्हणतो. (३ । ४ । १). पूर्वपक्ष—आत्मा हा कर्माला अंगभूत असल्यामुळें पुरुषार्थ सांगणाऱ्या श्रुति इतर ठिकाणच्या श्रुतींप्रमाणें अर्थवादरूपच आहेत असें जैमिनी म्हणतो. (३ । ४ । २). ज्ञानी लोकांची वागणूक श्रुतीनें दाखविली असल्यामुळें केवळ ज्ञानापासून पुरुषार्थ सिद्ध होत नाहीं. (३ । ४ । ३). बरोबर जातात असें सांगितलें असल्यामुळेंहि विद्या ही पुरुषार्थाचें स्वतंत्र कारण नाहीं. (३ । ४ । ५). तो वेदार्थ जाणणाऱ्यांना कर्माचा अधिकार सांगितला असल्यामुळेंहि विद्या ही पुरुषार्थाचें स्वतंत्र कारण नाहीं. (३। ४ । ६). नियम सांगितले असल्यामुळेंहि विद्या कर्माला अंगभूत आहे. (३ । ४ । ७). उत्तरपक्ष—परंतु अधिक आत्म्याचा उपदेश केला असल्यामुळें बादरायणाचें मत तसेंच आहे. ही गोष्ट श्रुति सांगतात. (३ । ४ । ८). परंतु ज्ञानी लोकांची वागणूक दाखविणारी श्रुति उलट मताला देखील सारखीच अनुकूल आहे. (३ । ४ । ९). ती श्रुति सार्वत्रिक नाहीं. (३ । ४ । १०). शंभर वस्तूंप्रमाणें विद्या आणि कर्म यांचा विभाग आहे. (३ । ४ । ११). फक्त अध्ययन करणारालाच कर्माचा विधि सांगितला आहे. (३ । ४ । १२). कांहीं नियामक नसल्यामुळें ते नियम ज्ञानी मनुष्याला उद्देशून सांगितले नाहींत. (३ । ४ । १३). किंवा कर्माची परवानगी विद्येच्या स्तुतीकरितां सांगितली आहे. (३ । ४ । १४). लोक स्वेच्छेनें वागून कर्माविषयीं अनादर दाखवितात. (३ । ४ । १५). आणि कर्माच्या अधिकाराचा ज्ञानाच्या योगानें नाश होतो असें श्रुति सांगते. (३ । ४ । १६). आणि स्त्रीसंगवर्जित अशा आश्रमांना अनुलक्षून विद्या सांगितली आहे. आतां ते आश्रमदेखील अस्तित्वांत आहेत असें शब्दांवरून सूचित होतें. (३ । ४ । १७). यज्ञ वगैरे कर्में साधन या रूपानें सांगितलीं असल्यामुळें विद्येला सर्व कर्मांची जरूर आहे. अश्वाप्रमाणेंच हें होय. (३ । ४ । २६). तथापि मुमुक्षूनें

शम, दम वगैरेंनीं युक्त असलें पाहिजे. कारण विद्येला साधनभूत अशा रूपानें त्यांचा विधि सांगितला आहे. म्हणून त्याचें अवश्य अनुष्ठान केलें पाहिजे. (३ । ४ । २७). प्रस्तुत गोष्टींना प्रतिबंध नसतांना विद्या या जन्मीं देखील उत्पन्न होते. कारण श्रुति असेंच सांगते. (३ । ४ । ५१). मुक्तिरूप फलासंबंधें असा नियम नाहीं. कारण ती अवस्था श्रुतीनें निश्चित केली आहे. (३ । ४ । ५२).

अध्याय ४. पाद १——परमेश्वराला आत्मा असेंच मानतात व श्रुति त्याचा आत्मा असाच बोध करून देतात. (४ । १ । ३). प्रतीकांच्या ठिकाणीं आत्म्याचें ग्रहण केलें जात नाहीं. कारण तो त्यांना आत्मा असें समजत नाहीं. (४ । १ । ४). आदित्य वगैरेंवर ब्रह्माची दृष्टि कर्तव्य आहे. कारण तशा रीतीनें त्यांना उत्कर्ष प्राप्त होतो. (४ । १ । ५). कर्मांच्या अंगांवरच आदित्य वगैरेंच्या बुद्धीचा आरोप करावयाचा आहे. कारण अशा रीतीनेंच कर्मसमृद्धि जुळते. (४ । १ । ६). तें (ब्रह्मज्ञान) प्राप्त झालें असतां पुढल्या आणि मागल्या पातकांचे अश्लेष आणि नाश होतात. (४ । १ । १३). इतरांचे देखील अशा रीतीनें अश्लेष आणि नाश होतात. आणि अशा रीतीनें देह पडतांच मुक्ति मिळते. (४ । १ । १४). परंतु ज्यांचीं कार्यें उत्पन्न झालीं नाहींत अशाच मागील कर्मांचा नाश होतो. कारण श्रुतीनें त्याची अवधि नियमित केली आहे. (४ । १ १५). परंतु अग्निहोत्र वगैरे कर्में या ज्ञानाचेंच कार्य उत्पन्न करितात. (४ । १ । १६). याहून दुसरींहि चांगलीं कर्में आहेत. त्यांचाच कांहीं लोकांनीं बिनियोग सांगितला आहे. (४ । १ । १७). दुसऱ्या पुण्य-पापांचा उपभोगाच्या योगानें नाश करूनच मुमुक्षु हा ब्रह्माप्रत प्राप्त होतो. (४ । १ । १९).

पाद २——वाणी मनामध्यें लय पावते. (४ । २ । १). म्हणूनच सर्व इंद्रियें मनाच्या पाठीमागून जातात. (४ । २ । २). तें मन प्राणामध्यें लय पावतें. (४ । २ । ३). तो प्राण अध्यक्षामध्यें लय पावतो. कारण त्याप्रत प्राप्त होतात वगैरे गोष्टी सांगितल्या आहेत. (४ । २ । ४). प्राणांसह अध्यक्ष महाभूतांच्या ठिकाणीं रहातो. (४ । २ । ५). एकट्या तेजामध्येंच जीव रहात नाहीं. (४ । २ । ६). मार्गाच्या आरंभापर्यंत ही

उत्क्रान्ति ज्ञानी आणि अज्ञानी अशा दोघांनाहि सारखीच आहे. ज्यानें क्लेश दग्ध केले नाहींत त्याचें हें अमृतत्व आहे. (४ । २ । ७). तें तेज मोक्षापर्यंत रहातें. कारण श्रुतीमध्यें संसाराचा निर्देश केला आहे. (४ । २ । ८). तें तेज स्वरूपानें आणि परिणामानें सूक्ष्म असलें पाहिजे. कारण तसें दृष्टीस पडतें. (४ । २ । ९). म्हणूनच स्थूलदेहाच्या नाशानें सूक्ष्म देह नाश पावत नाहीं. (४ । २ । १०). आणि या सूक्ष्म देहाचीच ही उष्णता आहे. (४ । २ । ११). पूर्वपक्ष—निषेध केला असल्यावरून ब्रह्मवेत्याचे प्राण देहांतून निघून जात नाहींत असें म्हणाल तर नाहीं. कारण हा जीवापासूनच्या उत्क्रान्तीचा निषेध आहे. (४ । २ । १२). उत्तरपक्ष—तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण कांहीं शाखांमध्यें शरीरापासूनच्याच उत्क्रान्तीचा निषेध आहे. (४ । २ । १३). तीं इंद्रियें वगैरे परब्रह्मांत लय पावतात. (४ । २ । १५). या कलांचें ब्रह्माशीं पूर्ण ऐक्यच आहे. (४ । २ । १६).

पाद ३—कार्यरूप ब्रह्माप्रत जीव नेले जातात असें बादरी म्हणतो. कारण या ब्रह्मासंबंधानेंच गति संभवते. (४ । ३ । ७). परंतु सामीप्यामुळें अपरब्रह्माचा तसा निर्देश होतो. (४ । ३ । ९). कार्यरूप ब्रह्मलोकाचा प्रलय प्राप्त झाला असतां जीव हे त्या लोकांच्या अध्यक्षासह तेथून परब्रह्माप्रत प्राप्त होतात. (४ । ३ । १०). श्रुतींत सांगितलें असल्यामुळें जीव परब्रह्माप्रतच जातात. (४ । ३ । १३). प्राप्तीचा संकल्प हा कार्यब्रह्माला अनुलक्षून नाहीं. (४ । ३ । १४). प्रतीकांचा आश्रय न करणाऱ्यांना तो नेतो असें बादरायण म्हणतो. दोन्ही तऱ्हा मानल्या असतां दोष नाहीं. कारण त्या ब्रह्माचा जो संकल्प करितो तोच ब्रह्माप्रत प्राप्त होतो. (४ । ३ । १५).

पाद ४—जीव हा ब्रह्माशीं एक होऊन आत्मरूपानें व्यक्त होतो. कारण श्रुतीमध्यें स्व शब्द आहे. (४ । ४ । १). तो मुक्त होतो कारण श्रुतीची तशी प्रतिज्ञा आहे. (४ । ४ । २). मुक्त जीव हा ब्रह्माशीं अविभक्त असा रहातो. (४ । ४ । ४). जीव हा ब्राह्मस्वरूपानें व्यक्त होतो असें जैमिनी म्हणतो. (४ । ४ । ५). जीव हा केवळ चैतन्यस्वरूपानें व्यक्त होतो, कारण तें त्याचा आत्मा आहे असें औडुलोमी म्हणतो. (४।४।६).

असें मानलें तरी पूर्वीचें रूपहि आहे असें समजत असल्यामुळें विरोध येत नाहीं असें बादरायण म्हणतो. (४ । ४ । ७). संकल्पाच्या योगानेंच मुक्त लोक आपलीं कार्यें करून घेतात. (४ । ४ । ८). याकरितांच ज्ञानी जीवाला दुसरा अधिपति नाहीं. (४ । ४ । ९). ज्ञानी जीवाला शरीर आणि इंद्रियें नसतात असें बादरी म्हणतो. (४ । ४ । १०). त्याला शरीर आणि इंद्रियें असतात असें जैमिनी म्हणतो. कारण त्याच्या-संबंधानें श्रुतीमध्यें विकल्प सांगितला आहे. (४ । ४ । ११). याकरितां त्याला दोन्ही तऱ्हा आहेत व द्वादशाहाप्रमाणें हें होय असें बादरायण म्हणतो. (४ । ४ । १२). जेव्हां शरीर नसतें तेव्हां स्वप्नांतल्याप्रमाणें ही गोष्ट जुळते. (४ । ४ । १३). जेव्हां शरीर असतें तेव्हां जागृतींतल्या-प्रमाणें ही गोष्ट जुळते. (४ । ४ । १४). जीव हा दीपाप्रमाणें सर्व शरीरामध्यें शिरतो (४ । ४ । १५). मुक्त जीवाला विशेष प्रकारचें ज्ञान नाहीं. असें स्वाप्यय आणि ऐक्य यांपैकीं कोणत्यातरी एकाला अनुलक्षूनच म्हटलें आहे. (४ । ४ । १६). मुक्तांना जगासंबंधींच्या व्यापाराखेरीज बाकीचें ऐश्वर्य आहे असें समजतें. कारण परमेश्वरच तेथें प्रकृत आहे आणि इतर म्हणजे मुक्त जवळ नाहींत. (४ । ४ । १७). प्रत्यक्ष सांगितलें असल्यावरून मुक्तांचें ऐश्वर्य अमर्यादित आहे असें म्हणशील तर नाहीं. कारण आधिकारिक आणि मंडलस्थ असा परमेश्वर त्याला प्राप्त होतो असें म्हटलें आहे. (४ । ४ । १८). आणि कार्यामध्यें न रहाणारें असेंहि परमेश्वराचें रूप आहे. (४ । ४ । १९). भोगाचेंच फक्त साम्य सांगि-तलें आहे. या चिन्हावरून देखील मुक्त जीवांचें ऐश्वर्य अमर्यादित नाहीं असें समजतें. (४ । ४ । २१). ते परत येत नाहींत असें श्रुतीवरून समजतें (४ । ४ । २२).

---

(१४) इतर भाष्यकारांचा शंकराचार्यांशीं मतभेद

वर आम्हीं फक्त अद्वैतवादी शांकरपक्षानें तत्त्वज्ञानपर ब्रह्मसूत्रांचा अर्थ जसा केला आहे तसाच शब्दशः दिला आहे. परंतु इतर तीन चार वेदांती पक्ष याच ब्रह्मसूत्रांचा (अर्थात् मूळ संस्कृत भाषेंतील ब्रह्मसूत्रांचा) आधार घेऊन आपापला वेगळा पक्ष सिद्ध करतात. हे वेगळेपक्ष म्हणजे रामानुजा-

चें विशिष्टाद्वैत, वल्लभाचें शुद्धाद्वैत, मध्वाचार्यांचें द्वैत, आणि निंबार्काचार्यांचें द्वैताद्वैत हे होत. इतके अनेक सिद्धान्ती पक्ष एकाच मूळ शब्दांवरून आपणाला अनुकूल असा अर्थ काढूं शकतात हें सहजच आश्चर्यकारक वाटतें. परंतु सूत्रांची रचनाच अशी कांहीं संक्षिप्त व त्रुटित झालेली आहे कीं, त्यांच्या भरतीला नसलेले शब्द अध्याहृत घेऊन, आणि वाटल्यास सूत्रांतील प्रत्यक्ष शब्दांचे अर्थहि फिरवून हवे तसे करून, आपला सिद्धान्त मांडणारांना काय अशक्य आहे ? हा चमत्कार म्हणजे आमच्या इकडील प्रामाण्यबुद्धीचा विजय होय. पण तो विजय खेळ असेंहि कोणीं म्हटल्यास त्याला नांवें ठेवतां येणार नाहींत. इकडच्याप्रमाणें पाश्चात्य तत्त्वज्ञानी लोकांनींहि एकेका गोष्टीविषयीं वेगवेगळे सिद्धांत मांडलेले आहेत. परंतु ते त्यांनीं स्वतंत्र रीतीनें आपली बुद्धि व तर्कशक्ति चालवून मांडलेले आहेत. त्यामुळें सत्यज्ञानाला आपला छळ केला अशी तक्रार करण्याला जागा असली तरी त्यांच्या हातून मूलशब्दच्छल झालेला नाहीं. वेदान्तदर्शनाची पूर्ण माहिती द्यावयाची तर ते सर्व दर्शनकार ब्रह्मसूत्रांच्या त्याच शब्दांतून वेगवेगळे अर्थ आपापल्या सिद्धान्तांना अनुकूल असे कसे काढतात हें सविस्तर सांगावें लागेल. पण तसें करण्याला अदमासाबाहेर जागा खर्चीं घालावी लागेल. म्हणून आम्हीं असें योजिलें आहे कीं, या दर्शनकारांचे सिद्धांत अगदीं संक्षिप्त सूत्ररूपानें द्यावे, म्हणजे ते वाचल्यानें त्यांतील सिद्धान्तभेदाचे ढोबळ मुद्दे सहज लक्षांत येतील. यापुढें समजुतीकरितां कांहीं सूत्रांचे अर्थ (फक्त सूत्रार्थ) दिले आहेत व कांहीं ठिकाणीं याशिवाय वेगळा खुलासा दिला आहे. हा सूत्रार्थ व खुलासा ज्या सूत्रासंबंधींचा आहे त्या सूत्राचा आंकडा त्यापुढें कंसांत दिला आहे.

माध्वमत

अध्याय १, पाद १—या सूत्रांतील ‘ब्रह्म’ शब्दाचा अर्थ नारायण असा आहे. (सर्वत्र ब्रह्म म्हणजे विष्णु असें समजावें) (१ । १ । २, ३) या सूत्रांतील ‘शास्त्र’ या शब्दाचा अर्थ वेदांशिवाय भारत, पंचरात्र, मूलरामायण आणि यांना अनुसरून असलेले ग्रंथ असा करावा. सूत्रार्थ—ब्रह्मच जगाचें कारण आहे. (१ । १ । ३) सूत्रार्थ—ब्रह्म अवाच्य नाहीं.

कारण श्रुतीमध्यें त्याचें ईक्षण सांगितलें आहे. (१ । १ । ५). सूत्रार्थ— आत्म शब्दानें गौणात्मा घेतां येत नाहीं. कारण त्याच ठिकाणीं ज्याची निष्ठा आहे त्याला मोक्ष प्राप्त होतो असें सांगितलें आहे. (१ । १ । ७). आनंदमय म्हणजे विष्णु होय. (१ । १ । १२).

अध्याय २ पाद १——मध्वभाष्याप्रमाणें हें सूत्र सातवें आहे. त्याचा अर्थ "आणि त्या देवतांचें सामर्थ्य मोठ्या लोकांना दृष्टिगोचर होतें." (२ । १ । ६) मध्वभाष्यांत हें सूत्र सतरावें आहे. त्याचा अर्थः— "श्रुतीमध्यें उपलब्ध होणारीं साधनें त्या परमात्म्याच्या अधीन आहेत; स्वतंत्र नाहींत." (२ । १ । १६).

पाद २——सूत्रार्थ–पशुपति जगाचें कारण नाहीं. कारण तसें मानलें असतां असामंजस्य येतें. (२ । २ । ३७). सूत्रार्थ–माया वगैरे साधनें हीं पशुपतीला शरीराप्रमाणें अधिष्ठान आहेत असें म्हणशील तर तसें नाहीं. कारण तशा रीतीनें ईश्वराला भोग वगैरे प्राप्त होतील. (२ । २ । ४०). उत्पत्ति संभवत नसल्यामुळें शक्ति ही जगाची कर्त्री नाहीं. (२।२।४२).

पाद ३—सूत्रार्थ–आकाश उत्पन्न होत नाहीं असें नाहीं. कारण आकाश उत्पन्न होत नाहीं अशा अर्थाची श्रुति नाहीं. (मूळ संस्कृत सूत्र 'न वियत् अश्रुतेः' असें आहे.) (२ । ३ । १) सूत्रार्थ–त्या परमात्म्याचें ध्यान करणें या चिन्हावरूनच तो जगाचा संहारकर्ता आहे असें समजतें. (२ । ३ । १३). सूत्रार्थ–ह्या परमात्म्यापासूनच ज्ञानी म्हणजे जीव देखील उत्पन्न होतो. (२ । ३ । १८). याखालीं मध्वभाष्यांत 'युक्तेश्च' असें सूत्र एकोणिसावें म्हणून आहे. त्याचा अर्थ——"आणि युक्तीवरून जीवाच्या उत्पत्तीचें समर्थन होतें." मध्वभाष्यांत २ । ३ । २३. सूत्रार्थ–साक्षात् शब्द आणि उन्मान यांवरूनहि हें परमात्म्याचेंच वर्णन आहे असें सिद्ध होतें. (२ । ३ । २२). सूत्रार्थ–श्रुतीमध्यें पृथक् उपदेश केला आहे म्हणूनहि जीवात्मा हा परमात्म्याहून निराळा आहे. (२।३।२८). सूत्रार्थ–जोंपर्यंत परमात्मा आहे तोंपर्यंत जीवात्म्याचें अस्तित्व आहे म्हणून दोष नाहीं (२ । ३ । ३०). सूत्रार्थ–कारण जीवाचें सामर्थ्य कमी आहे म्हणून त्याला पारतंत्र्य आहे. (२ । ३ । ३८). अवताररूपी परमात्मा हा ह्या जीवात्म्यासारखा नाहीं. (२ । ३ । ४६). जीवांना पूर्ण शक्ति

नाहीं म्हणून जीव आणि अवतार यांमध्यें घोंटाळा होत नाहीं. (२।३।४९). अदृष्ट नियमित नसल्यामुळें प्रतिबिंबभूत जीव हे परस्पर विचित्र होतात. (२ । ३ । ५१). प्रदेश भिन्नभिन्न असल्यामुळें जीव हे परस्पर विचित्र होतात असें म्हणशील तर तसें नाहीं. कारण त्याचा अदृष्टामध्येंच अंतर्भाव होत आहे. (२ । ३ । ५३).

अध्याय ३ पाद २—परंतु तो परमात्माच सर्व जीवांना सर्व अवस्था देतो असें कर्म, अनुस्मृति, शब्द आणि विधि यांवरून समजतें. (३।२।९). ब्रह्मदेव वगैरेंचा सुद्धा भक्तांमध्यें अंतर्भाव होत असल्यामुळें भक्ति वगैरेंचे वृद्धि आणि ऱ्हास आहेत असें समजतें. आणि असें मानलें म्हणजे परमात्म्याला दोघांविषयीं चांगलेपणा प्राप्त होत आहे. (३ । २ । २०). या सूत्राचीं माध्वभाष्यांत दोन सूत्रें केलीं आहेत. त्यांचा अर्थ प्रकाशाप्रमाणें परमात्मा नाहीं. कारण त्याचे ठिकाणीं विशेष नाहींत. (२५) परंतु श्रवण-मनन वगैरेंचा अभ्यास झाला म्हणजे त्या परमात्मरूपी विषयाचा प्रकाश होतो. (२६) (३ । २ । २५). माध्वभाष्यांत ३ । २ । २७. सूत्रार्थ—" म्हणून अनंत शक्तीनें युक्त अशा परमात्म्यानें प्रसाद केला म्हणजे मोक्ष प्राप्त होतो. " (३ । २ । २६) या जागचें माध्वभाष्यांतलें सूत्र ' दर्शनात् ' असें ३३ वें आहे. त्याचा अर्थ—" इतरांचे आनंद वगैरे गुण दृष्टीस पडतात. " (३ । २ । ३२) माध्वभाष्यांत ३ । २ । ३७— सूत्रार्थ—तसेंच श्रुतीमध्यें निषेध केला असल्यामुळें ध्यानकालीं भासणारें रूप ब्रह्माच्या रूपापेक्षां निराळें आहे. (३ । २ । ३६) माध्वभाष्यांत २ । ३ ३८—सूत्रार्थ—सर्वव्यापित्व, मायामय शब्द वगैरे कारणांवरून ह्या परमात्म्याच्या योगानेंच सर्व जगाची प्रवृत्ति होते असें समजतें. सूत्रार्थ भेद लक्षांत येण्यासाठीं मूळ सूत्रें दिलीं आहेत.

शांकर०—अनेन सर्वगतत्वम् आयामशब्दादिभ्यः ।
माध्व०—अनेन सर्वगतत्वमायाममयशब्दादिभ्यः ।

पाद ३—माध्वभाष्यांत ३ । ३ । २८ सूत्रार्थ—मुक्त लोक स्वेच्छेनेंच उपासना करितात. कारण मोक्षामध्यें तरून जाण्यासारखें कांहीं नाहीं. (३ । ३ । २७). माध्वभाष्यांत ३ । ३ । ५५ सूत्रार्थ—अंश आणि अंशी एक आहे. कारण अंशी अशा आत्म्याच्या शरीरामध्येंच अंशाचें

अस्तित्व आहे. (३ । ३ । ५३) माध्वभाष्यांत ३ । ३ । ५६ सूत्रार्थ— अंश आणि अंशी यांच्या ज्ञानामध्यें जसा भेद आहे तसा त्या अंश व अंशी यांमध्यें नाहीं. कारण अंशीच्या भोगाचें अस्तित्व अंशीनें केलेल्या उपासनेच्या अस्तित्वावर अवलंबून आहे.

पाद ४—ज्ञान हें कर्माला अंगभूत असल्यामुळें त्यापासून इतर पुरुषार्थ प्राप्त होतात असें म्हटलें आहे. (३ । ४ । २). परंतु अधिक अशा फलाचा उपदेश केला असल्यामुळें बादरायणाचें मत पूर्वींप्रमाणेंच आहे. (३ । ४ । ८). फक्त अध्ययन करणारालाच ज्ञानाचा अधिकार आहे. (३ । ४ । १२). ज्ञानाचा अधिकार सर्वांना सारखा नाहीं. (३ । ४ । १३). ज्ञानी मनुष्यानें यथेच्छ आचरण करावें असें त्याच्या 'स्तुती' करितां सांगितलें आहे. (३ । ४ । १४)

अध्याय ४ पाद १—कायमचा नरक प्राप्त झाला असतां इतरांचे म्हणजे पुण्याचे देखील अशा रीतीनें अश्लेश आणि नाश होतात. (४ । १ । १४).

पाद २—म्हणूनच सर्व देवता आपापल्याला अनुकूल अशा वस्तूंमध्यें लीन होतात. (४ । २ । २). पुरुषाशीं तुल्य अशी जी प्रकृति ती पुरुषामध्यें लीन होत नाहीं. तिला उपासना केल्यावांचून स्वाभाविकच अमृतत्त्व प्राप्त झालें आहे. कारण तिचा संसाराशीं मुळींच संबंध नाहीं. (४ । २ । ७). त्या प्रकृतीचें पुरुषाशीं सर्वथा साम्य नाहीं. कारण तिच्या ठिकाणीं लीन झाला असतां संसाराप्रत प्राप्त होतो असें सांगितलें आहे. (४ । २ । ८). शिवाय पुरुष हा प्रकृतीपेक्षां सूक्ष्म आहे आणि परिमाणानें अधिक आहे. (४ । २ । ९). म्हणून पुरुषाच्या विशेष गुणांचा उपमर्द न करितां त्याच्याशीं प्रकृतीचें साम्य आहे. (४ । २ । १०). निषेध केला असल्यामुळें प्रकृतीचें पुरुषाशीं मुळींच साम्य नाहीं असें म्हणशील तर नाहीं; कारण तो निषेध जीवापेक्ष केला आहे. (४।२।१२). तीं दैवतें परमात्म्यांतच लय पावतात. कारण श्रुति तसेंच सांगते. (४ । २ । १५). मुक्तांची इच्छा निराळी नाहीं. (४ । २ । १६).

पाद ४—ज्ञानी जीव हा ब्रह्माप्रत प्राप्त होऊन त्या ब्रह्माला न सोडतां स्वतःच्या रूपानें यथेच्छ उपभोग घेतो असें श्रुतीवरून समजतें. (४।४।१).

माध्वभाष्यांत ४ । ४ । २२ सूत्रार्थ—भोगामध्येंच विशेष संभवतो. मुक्तांमध्यें साम्य आहे या गोष्टीच्या चिन्हांवरूनहि त्यांची स्थिति एक प्रकारची आहे ही गोष्ट सिद्ध होते. (४ । ४ । २१).

रामानुजमत

अध्याय १ पाद १–रामानुजभाष्यांत १ । १ । २० सूत्रार्थ—ह्या आनंदमयाप्रत प्राप्त झालेल्या ह्या जीवाचा त्या आनंदाशीं संबंध होतो असें शास्त्र सांगतें. म्हणून आनंदमय म्हणजे जीव नव्हे. (१ । १ । १९).

पाद ३— हें सूत्र रामानुजभाष्यांत नाहीं. (१ । ३ । ४).

पाद ४—सूक्ष्म शरीर हें त्या परमात्म्याच्या अधीन असल्यामुळें उपयोगी आहे. (१ । ४ । ३) शिवाय ब्रह्म हें उपादानकारण आहे आणि निमित्तकारण आहे. या दोन्ही गोष्टी श्रुतीमध्यें प्रत्यक्षच सांगितल्या आहेत. (१ । ४ । २५).

अध्याय २ पाद १—रामानुजभाष्यांत हें सूत्र (२ । १ । १४) असें आहे. " परब्रह्माला जीवाप्रमाणें भोक्तृत्व प्राप्त होत असल्यामुळें परब्रह्म आणि जीव यांमध्यें स्वभावतः भेद आहे असें म्हणतां येत नाहीं असें म्हणशील तर त्यावर उत्तर–लोकाप्रमाणें परब्रह्म आणि जीव यांमध्येंहि स्वभावतः भेद आहेच. (२ । १ । १३). रामानुजमतें संसार अनादि असला तरी सृष्टीच्या पूर्वीं भेद नाहीं ही गोष्ट जुळते. (२ । १ । ३५).

पाद २—रामानुजभाष्यांत २ । २ । १० सूत्रार्थ–ज्याप्रमाणें—ऱ्हस्व आणि परिमंडल यांपासून महत् आणि दीर्घ असें त्र्यणुक उत्पन्न होतें हें वैशेषिकांचें मत असमंजस आहे, त्याप्रमाणें त्यांचीं इतर मतेंहि असमंजसच आहेत. (२ । २ । ११). रामानुजभाष्यांत २ । २ । ३५ सूत्रार्थ–पशुपतीचें मत बरोबर नाहीं. कारण त्यामध्यें असामंजस्य आहे. (२।२।३७).

पाद ३—अनुत्पत्ति ही फक्त परमात्म्याचीच आहे. इतराची नाहीं. कारण इतराची अनुत्पत्ति संभवत नाहीं. (२ । ३ । ९). रामानुजभाष्यांत ३ । ३ । १९ सूत्रार्थ–म्हणूनच जीवात्मा हा ज्ञाता अशा स्वरूपाचा आहे. (२ । ३ । १८). आत्मा अणु आहे आणि त्याचा ज्ञान हा गुण आहे असें मानलें नाहीं तर नेहमीं उपलब्धि आणि अनुपलब्धि या दोन्ही बरोबर होतील किंवा दोन्हीपैकीं कोणती तरी एक नियमानें होईल.

(२ । ३ । ३२). रामानुजभाष्यांत २ । ३ । ३६ सूत्रार्थ–आत्मा कर्ता नसेल, तर कर्मांच्या फलाचा उपलब्धीप्रमाणें नियम होणार नाहीं. (२ । ३ । ३७). रामानुजभाष्यांत २ । ३ । ४९ सूत्रार्थ–इतर मताचे लोक जो हेतु दाखवितात तो केवळ आभास आहे. खरा नव्हे. (२।३।५०).

पाद ४––त्या जीवाप्रमाणें प्राण उत्पन्न होत नाहींत. (२ । ४ । १). रामानुजभाष्यांत २ । ४ । २ सूत्रार्थ–परंतु श्रुतीमध्यें सृष्टीच्या पूर्वी त्या एका परमात्म्याचेंच अस्तित्व सांगितलें आहे. म्हणूनच बहुवचनश्रुति गौण आहे. कारण बहुत्व संभवत नाहीं. (२ । ४ । २, ३). रामानुजभाष्यांत २ । ४ । ३ सूत्रार्थ–वाणी त्या वस्तूपासून उत्पन्न होते म्हणून श्रुतीमधील प्राण शब्दाचा अर्थ परमात्मा हा आहे असें समजतें. (२ । ४ । ४).

अध्याय ३ पाद २––स्वप्नावस्थेमधील सृष्टि जीवानें केलेली आहे. कारण श्रुति तसें सांगते. (३ । २ । १). परंतु स्वप्नांतील सृष्टि म्हणजे केवळ आश्चर्यच आहे. म्हणून ती जीवानें केलेली नाहीं. कारण जीवावस्थेमध्यें त्याचें स्वरूप पूर्णपणानें व्यक्त होत नाहीं. (३ । २ । ३). रा० भा० त ३ । २ । ४. सूत्रार्थ–परंतु पर अशा आत्म्याच्या संकल्पानें जीवाचें मूळचें स्वरूप गुप्त झालें आहे. कारण त्या परमात्म्याच्या संकल्पानेंच जीवाला बंध-मोक्ष प्राप्त होतात. (३ । २ । ५). बेशुद्ध मनुष्याचें मरणावस्थेशीं अर्धें ऐक्य असतें, असें परिशेषावरून समजतें. (३ । २ । १०). जीव वगैरेमध्यें रहात असूनहि ब्रह्माला दोष लागत नाहींत. कारण सर्वत्र दोन प्रकारचें ब्रह्माचें स्वरूप सांगितलें आहे. (३ । २ । ११). परंतु जलांतील सूर्याप्रमाणें ब्रह्म खोटें नसल्यामुळें तें तसें म्हणजे सूर्याच्या प्रतिबिंबासारखें नाहीं. (३ । २ । १९). पृथ्वी वगैरेंच्या आंत प्रविष्ट झाल्यामुळें त्या शरीर वगैरेंचे वृद्धि आणि ऱ्हास हे ब्रह्माला प्राप्त होत नाहींत, इतकेंच फक्त येथें दृष्टान्तावरून समजावें. (३ । २ । २०). म्हणून आत्मा हा अनंत अशा गुणांनीं युक्त आहे असें सिद्ध होतें. तेव्हां ब्रह्माचें दोन प्रकारचें स्वरूप बरोबर जुळतें. (३ । २ । २६).

पाद ३––रा० भा० ३ । ३ । ५१ सूत्रार्थ–शरीरामध्यें आत्म्याचें अस्तित्व असल्यामुळें तशा प्रकारच्याच त्याच्या स्वरूपाचें ध्यान करावें असें कांहीं लोक मानतात. (३ । ३ । ५३). रा० भा० ३ । ३ । ५२

सूत्रार्थ–परंतु हें मत बरोबर नाहीं. संसारावस्थेपेक्षां निराळे असे जे पाप-रहितत्व वगैरे धर्म मोक्षावस्थेमध्यें आहेत त्यांचें ध्यान केलें पाहिजे. कारण तसें ध्यान केलें असलें तरच तसें फल मिळेल. (३ । ३ । ५४).

पाद ४––आत्मा या ठिकाणीं विद्या असा अर्थ घेतलेला आहे. (३ । ४ । २). कांहीं नियामक नसल्यामुळें ते नियम स्वतंत्र कर्मांविषयींच नाहींत. (३ । ४ । १३).

अध्याय ४ पाद २––मार्गाच्या आरंभापर्यंत ही उत्क्रान्ति ज्ञानी आणि अज्ञानी अशा दोघांनाहि सारखीच आहे. शरीर वगैरेंशीं संबंध दग्ध होण्या-पूर्वीचें हें अमृतत्व आहे. (४ । २ । ७) तें अमृतत्व शरीर वगैरे धारण करणाऱ्यांचेंच आहे. कारण मोक्षापर्यंत संसार असतो. (४ । २ । ८). म्हणूनच ‘ त्यावेळीं ’ हि श्रुति बंधाच्या नाशानें प्राप्त होणारें अमृतत्व सांगत नाहीं. (४ । २ । ९).

पाद ४––जीव हा ब्रह्माप्रत प्राप्त होऊन आत्मरूपानें व्यक्त होतो. (४ । ४ । १). आणि मुक्त जीव हा विकाररहित आणि ऐश्वर्यानें युक्त अशा ब्रह्माचाच अनुभव घेतो. (४ । ४ । १९). मूळ सूत्र ‘ दर्शयतः च एवम् प्रत्यक्षानुमाने ’ असें आहे. त्याचा अर्थ शंकर ‘ प्रत्यक्ष आणि अनु-मान असेंच दाखवितात असा करतात, ’ व रामानुज ‘ शिवाय श्रुतिस्मृति तसेंच दाखवितात ’ असा करतात. (४ । ४ । २०).

---

(१५) शांकरभाष्यांतले वाद

वेदान्तदर्शनांतील अद्वैतमताचें तत्त्वज्ञान काय आहे तें आम्हीं मागें उप-निषदांवरील प्रकरणांत सांगितलेंच आहे. उपनिषदांतील अद्वैतमत प्रतिपादन करणारा भाग एकत्र वाचल्यास, त्यांत जें तत्त्वज्ञान सांगितलें आहे त्याहून शंकराचार्यांनीं अधिक असें कांहीं सांगितलें नाहीं. शंकराचार्यांना वेदान्ताच्या इतिहासांत जें महत्त्वाचें स्थान आहे त्याचें कारण त्या तत्त्वज्ञानाच्या मांडणी संबंधीं त्यांनीं केलेलें कार्य हें होय. हें कार्य करतांना त्यांना अनेक विरोध-कांशीं झुंजावें लागलें. त्यांत कांहीं जे श्रुतिप्रमाण न मानणारे असे होते त्यांच्याशीं तर्कानें वाद करावे लागले. अशा तऱ्हेचे वाद मुख्य मुख्य उप-

निषदांत कोठेंच आढळत नाहींत. तेव्हां अद्वैतमताला शक्य तितकें तर्कशुद्ध स्वरूप देणें हें शंकराचार्यांचें पहिलें कार्य. आतां वस्तुस्थिति अशी आहे कीं अद्वैतमत हें केवळ तर्कानें सिद्ध करतांच येत नाहीं. ही अडचण शंकराचार्यांच्या पूर्णपणें ध्यानांत आली होती. तिचें निराकरण करण्यासाठीं शंकराचार्यांना ' माया ' या तत्त्वावर विशेष जोर द्यावा लागला. उपनिषदांत मायेची कल्पना आलेली आहे. परंतु उपनिषदांत तर्कवाद नसल्यामुळें तिचा पावलोपावलीं उपयोग केलेला आढळत नाहीं. वादामध्यें तर्काची पराकाष्ठा झाल्यानंतर श्रुति आणि माया हींच शंकराचार्यांचीं आश्रयस्थानें होतात. फूट-बॉल ह्या खेळामध्यें गोल सांभाळणारा गडी जें काम करतो तेंच शांकरमतांत माया करते. खेळ चालू असतां विरोधी पक्षांनीं चेंडूसाठीं हवा तेवढा धुमाकूळ घालावा. त्यावेळीं ' गोल ' विजयस्तंभ सांभाळणारा स्वस्थ असतो. परंतु जर का चेंडू गोलमध्यें जातो असें दिसलें तर तो हातानें पायानें वाटेल त्या युक्तीनें त्याला उलट टोलावतो. इतर गड्यांना खेळतांना जे नियम व जीं बंधनें असतात तीं या गोल सांभाळणाऱ्या गड्याला लागू नसतात. तसेंच ' माया ' ह्या तत्त्वाचें आहे. शांकरभाष्यांत आलेल्या मुख्य मुख्य वादांचे नमुने पुढें दिले आहेत; त्यांवरून शंकराचार्यांच्या कार्याची कांहींशी कल्पना येईल.

वाद १—सांख्यमतखंडन. (२–२–४ ते ११) (उपादानकारण—ज्याचा पदार्थ बनतो तें (द्रव्य) कारण उदाहरणार्थ—माती हें घटाचें उपादानकारण.)

सिद्धान्ती—ब्रह्म हें जगाचें उपादानकारण आहे.

आक्षेपक—तसें असणें शक्य नाहीं. तुमचें ब्रह्म आणि जग यांत थोडें तरी साम्य आहे काय ? जग अचेतन आहे, तर ब्रह्म चेतन आहे. जग अशुद्ध आहे, तर ब्रह्म शुद्ध आहे. मातीपासून कधीं सुवर्णपात्र झालेलें कोणीं पाहिलें आहे ? किंवा सोन्यापासून कांचपात्र झालेलें कोणीं पाहिलें आहे ? व्यवहारांत तरी तुमच्या म्हणण्याला आधार नाहीं. दुःख आणि मोह यांनीं जग भरलेलें आहे. त्याचें कारणहि तसेंच असलें पाहिजे. ब्रह्म हें त्याचें कारण असूं शकत नाहीं. **सिद्धान्ती**—कार्य हें उपादानकारणासारखेंच असलें पाहिजे असें तुम्हांला कोणीं सांगितलें ? माणूस चेतन

असतो तर त्याच्यापासून उत्पन्न होणारे केस नखें हे पदार्थ अचेतन असतात. शेण अचेतन असतें तर त्यापासून उत्पन्न होणारे विंचू वगैरे प्राणी चेतन असतात.

आक्षेपक—या दाखल्यांचा उपयोग काय ? नखें उत्पन्न होतात, तीं काय आत्म्यापासून उत्पन्न होतात ? तीं शरीरापासून उत्पन्न होतात. आणि शरीर तर अचेतन आहे. आणि शेणापासून तरी विंचवांचे आत्मे कोठें उत्पन्न होतात ? अचेतन शेणापासून केवळ त्यांचीं अचेतन शरीरें निर्माण होतात. कार्य आणि कारण हीं सारखींच असलीं पाहिजेत या म्हणण्याविरुद्ध तुमच्या दाखल्यांचा कांहींच उपयोग नाहीं. **सिद्धान्ती**—शरीर अचेतन तशींच त्यापासून झालेलीं नखें अचेतन हें कबूल; पण शरीर जसें चेतनाचा आश्रय होतें तशीं नखें होतात काय ? एवढ्या बाबतींतला फरक तरी तुम्हाला मान्य केलाच पाहिजे. आणि एकदां कार्य आणि कारण यांत भेद असूं शकतो हें मान्य केलेंत कीं आमचें काम झालें. तुमचें म्हणणें काय ? कार्य हें पूर्णपणें कारणासारखें असलेंच पाहिजे ?

आक्षेपक—अर्थात्. **सिद्धान्ती**—मग त्याला कार्य कशाला म्हणतां ? फरकच होत नसेल तर कारणच आपलें कायम रहातें असें कां म्हणत नाहीं ?

आक्षेपक—सर्वच बाबतींत कार्यकारणांचा सारखेपणा नसणार हें कबूल; पण महत्त्वाच्या बाबतींत तर असलाच पाहिजे कीं नाहीं ? आमच्या उदाहरणांत नख केस हे पार्थिव आहेत. तसेंच त्यांचें कारण शरीर हेंहि पार्थिव आहे. **सिद्धान्ती**—महत्त्वाची बाब कोणती हें कोणी ठरवायचें ? त्याचा आग्रह धरणार नसाल तर ब्रह्म आणि जग यांतला सारखेपणा मी दाखवितों. उदाहरणार्थ सत्‌ता हा ब्रह्माचा धर्म आहे तसाच तो जगाचाहि आहे.

आक्षेपक—या बाबतींत तुमचें म्हणणें कबूल आहे. पण ब्रह्म जगाचें कारण मानलें तर दुसरीच एक शंका येते. सत्‌ता हा गुण जरी सामान्य असला तरी ब्रह्म हें चेतन स्वच्छ आणि गुणरहित आहे. आणि जग हें उलट म्हणजे अचेतन, अस्वच्छ आणि गुणात्मक आहे हें तर खरें ना ? आतां इतक्या भिन्न स्वरूपाचें ब्रह्म हें जर जगाचें कारण असेल तर

जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी ब्रह्मच होतें, म्हणजे जगासारखें कांहींच नव्हतें, किंवा जग नव्हतें. पण तुम्ही तर सत्कार्यवादी आहां; म्हणजे उत्पत्तीच्या पूर्वीं देखील कार्य असतेंच असें म्हणणारे आहां. **सिद्धान्ती**–आणि अजूनहि तसेंच म्हणतों. ' जग उत्पत्तीच्या पूर्वीं नव्हतें ' या म्हणण्यांत काय अर्थ आहे ? शब्दाचाच वाद असेल तर गोष्ट वेगळी. एरवीं उत्पत्तीच्या पूर्वींहि जग होतें पण तें कारणरूपानें होतें, आणि आज तरी, म्हणजे स्थितिकाळीं वस्तुतः जग कारणरूपानेंच आहे. कारणाशिवाय स्वतंत्र रीतीनें जगाला मुळीं अस्तित्वच नाहीं असें श्रुतीचें मत आहे.

आक्षेपक–बरें, पण काय हो, स्थूल, सावयव, सचेतन, मर्यादित आणि अशुद्ध असें हें जग जर ब्रह्मापासून झालें, तर प्रलयाच्या वेळीं जगाचे हे सर्व दोष ब्रह्माला चिकटले पाहिजेत ? कारण ते ब्रह्माखेरीज कोठें जाणार ? ते पचतील का तुमच्या ब्रह्माला ? **सिद्धान्ती**–पण ते पचविण्याचा प्रसंग येईल तेव्हांचा ना हा प्रश्न ? कार्य नष्ट होऊन कारणरूप झालें असें म्हणायचें; पण कार्याचे धर्म मात्र कायम ठेवून ते कारणाला चिकटवायचे ! आम्ही नाहीं कधीं असा प्रकार ऐकला. मडकें फुटून त्याची माती झाली तरी मडक्याचे वाटोळेपणा वगैरे गुण मातींत कसे हो रहातात असेंच विचारण्याचा तुमचा बेत दिसतो ?

आक्षेपक–पण आमचे हे जगांतले दृष्टान्त तुमच्या ब्रह्माला लागू नाहींत ना ? आमच्या प्रश्नाचें उत्तर द्या. प्रलयाच्या वेळीं जगाचे गुण जातात कीं रहातात ? जात असले तर कुठें जातात ? रहात असले तर ब्रह्माशिवाय कुठें रहातात ? **सिद्धान्ती**–तुम्ही केव्हांची गोष्ट विचारतां ? प्रलयाच्या वेळची ना ? तोंडानें म्हणतां प्रलय, पण पुन्हां म्हणतां जगाचे गुण शिल्लक रहातात. जगाचे गुण राहिले तर मग नाहींसें काय झालें ? आणि मग प्रलय कशाला म्हणणार ?

आक्षेपक–म्हणजे तुमचें म्हणणें काय प्रलयच नाहीं ? **सिद्धान्ती**–अहो, प्रलय कशाचा ? जग हें वास्तविक असेल तर त्याचा प्रलय ना ? पण तें तर अज्ञानामुळें भासतें असा आमचा सिद्धान्त. पण तुमचा आक्षेप असाच आम्हीं उडवून लावीत नाहीं. कारण केवळ प्रलयाच्याच वेळीं जग ब्रह्मस्वरूप होतें असें आम्हीं म्हणत नाहीं. तें कायमचेंच ब्रह्मस्वरूप आहे.

आणि तरी सुद्धां ब्रह्माला जगाचे दोष लागत नाहींत. दोरीला तुम्हीं साप म्हटलें म्हणून वस्तुतः सापाचे धर्म तिला थोडेच लागणार आहेत ?

आक्षेपक–पण त्यांतल्या त्यांत जो एक प्रकारचा प्रलय तुम्ही मानतां त्यांत एक अडचण आहे. त्यावेळीं सर्व जीवात्मे, भासहि शिल्लक न रहातां, ब्रह्मरूप होतात; आणि त्यांचीं कर्मेंहि नष्ट होतात. फिरून त्यांची उत्पत्ति होते असें म्हणाल तर मुक्तांनाहि पुन्हां जन्म कशावरून घ्यावा लागणार नाहीं ? **सिद्धान्ती**–मिथ्या ज्ञान नष्ट होईपर्यंत कितीहि प्रलय झाले तरी कांहीं उपयोग नाहीं. जीवात्म्याचें कर्म त्याला सोडीत नाहीं. तेव्हां तुमचे सगळे आक्षेप फुकट आहेत. ब्रह्म हेंच जगाचें उपादानकारण आहे. वास्तविक ही गोष्ट तर्कानें जाणण्याची नाहींच मुळीं. ती समजण्याला साधन श्रुति हें एकच आहे. कारण तर्क खरा मानावयाचा तर तो कोणाचा मानावयाचा ? दुसरा पहिल्याविरुद्ध तर्क करतो आणि तिसरा दुसऱ्याविरुद्ध करतो. तेव्हां सर्व तर्क खोटे आहेत.

आक्षेपक–काय हो, अगदीं सर्व तर्क खोटे आहेत ? **सिद्धान्ती**–अर्थात्.

आक्षेपक–' सर्व तर्क खोटे आहेत ' असें ज्या तर्कावरून म्हणतां तो सुद्धां खोटा आहे कां ? **सिद्धान्ती**–तो नाहीं खोटा !

आक्षेपक–आणि श्रुतीमध्यें विरोध आला तर त्याचें निराकरण करण्यासाठीं वापरतां तो तर्क ? **सिद्धान्ती**–तोहि खोटा नाहीं.

आक्षेपक–मग सर्वच तर्कांना खोटें कां म्हणतां ? कांहीं खोटे असतील तसे कांहीं खरे असतील असेंहि कां म्हणत नाहीं ? **सिद्धान्ती**–तसें म्हणा पाहिजे तर. पण कोणता खरा तें कसें ठरवायचें ? तुमच्या प्रधानवाद्याचा तर्क सर्वांनीं खरा मानला असता तर आम्हींहि मानला असता. पण वस्तुस्थिति तशी नाहीं. आणि आज तो सर्वमान्य झाला तरी उद्यां कोणी तरीं उठेल आणि त्याला खोटा पाडील.

आक्षेपक–आज सर्वमान्य झाला तरीसुद्धां तर्क तुम्हीं मानणार नाहीं; मग तुमच्या मतें करायला तरी काय हवें ? **सिद्धान्ती**–त्याला एकच उपाय आहे. तुमच्या तिन्ही काळच्या सर्व ठिकाणच्या तार्किकांची एक सभा भरवा, आणि खूप वादविवाद करून काय निकाल लागेल तो आमच्याकडे पाठवा ! म्हणजे आम्ही तो मान्य करूं ! सध्यां तर आमचें श्रुतीशिवाय

गत्यंतर नाहीं. श्रुतीचें म्हणणें समजून घेण्यापुरता आम्हीं तर्क करूं, आणि या उपायानें ब्रह्म हें जगाचें उपादानकारण आहे असें आम्हीं सिद्ध केलें आहे.

वाद २—(**सांख्य आणि न्याय वैशेषिक यांविरुद्ध**).

सिद्धान्ती—ब्रह्म हें जगाचें उपादानकारण आहे. तें ब्रह्म निरवयव असून-हि जग व्यापून शिल्लक उरतें.

आक्षेपक—असें कसें म्हणतां येईल ? ब्रह्माचे अवयव म्हणजे भाग होऊं शकले असते, तर एका भागाचें जग झालें आणि दुसरा शिल्लक राहिला असें म्हणतां आलें असतें. पण तें निरवयव असलें तर सर्वच्या सर्व जग झालें असलें पाहिजे. आणि आतां पहावयाला ब्रह्म शिल्लक नसलें पाहिजे. बरें, सावयव असलें तर त्याचा ब्रह्मपणा तो काय राहिला ? कारण मग तें अनित्य होईल. **सिद्धान्ती**—ब्रह्म निरवयव असूनहि जगाखेरीज ब्रह्म अस्तित्वांत आहे अशी श्रुति आहे.

आक्षेपक—तर्क करतां येत नाहीं म्हणून ब्रह्माचें ज्ञान श्रुतीवरून झालें पाहिजे असें म्हणा पाहिजे तर; पण श्रुतीनें सांगितलें म्हणून काय झालें ? पर-स्परविरुद्ध गोष्टी मान्य करायच्या कीं काय ? ब्रह्म सावयव आणि म्हणून अनित्य आहे असें तरी म्हणा; किंवा निरवयव असेल तर सगळेंच्या सगळें जग एकदम झालें आहे असें म्हणा. **सिद्धान्ती**—ब्रह्माचा जो जगद्रूप परिणाम आहे तो खरा असेल तर तुमचें म्हणणें बरोबर आहे. परंतु जग ही केवळ माया आहे. वास्तविक रीतीनें ब्रह्माचा परिणाम मुळींच होत नाहीं. तेव्हां निरवयव ब्रह्म आहे, आणि जगाखेरीज निराळें आहे, ह्या दोन्ही गोष्टी खऱ्याच आहेत. कारण भ्रान्तीनें अनेक चंद्रांचा भास झाला तरी चंद्र कांहीं अनेक होत नाहींत. ' जग हें ब्रह्माचा परिणाम आहे ' ही केवळ भ्रान्तिच आहे.

आक्षेपक—ब्रह्म जर एकच आहे तर त्याच्यावर अनेक प्रकारच्या जगाचा भास कसा होतो ? **सिद्धान्ती**—कां बरें, स्वप्नामध्यें जीवात्मा एकच असून हत्ती घोडे वगैरे अनेक पदार्थ निर्माण करतो, किंवा जादूगार आपलें स्वरूप कायम ठेवून हत्ती घोडे वगैरे अनेक पदार्थ दाखवितात तसेंच येथें होतें. पण आतां तुम्ही आमच्यावर जे दोष लादलेत ते तुमच्यावरहि येतात. तुमच्या मतें जग हा कशाचा परिणाम आहे ?

आक्षेपक—प्रधानाचा (प्रकृतीचा). **सिद्धान्ती**—मग तुमच्या प्रधानाला अवयव आहेत कीं नाहींत ?

आक्षेपक—आहेत. सत्त्व, रज, तम हे गुण हेच त्याचे अवयव. **सिद्धान्ती**—तेवढ्यांवर भागत नाहीं. या गुणांचे आणखी अवयव असले पाहिजेत. कारण एक एक गुण दुसऱ्या दोन गुणांचें साहाय्य घेऊन कार्य करतो असें तुम्हीं म्हणतां ?

आक्षेपक—मग प्रधानाला पुष्कळ अवयव आहेत हें आम्ही कबूल करतों. **सिद्धान्ती**—प्रधान सावयव असेल तर तें अनित्य असलें पाहिजे. म्हणजे तें जगाचें कारण होऊं शकत नाहीं.

आक्षेपक—तसें कशाला ? अवयवांची भानगडच नको. प्रधानापासून नाना तऱ्हेचीं कार्यें होतात त्याअर्थीं प्रधानाला नाना तऱ्हेच्या शक्ति आहेत असें म्हणूं म्हणजे झालें. म्हणजें त्याला अनित्य मानावयाची जरूर नाहीं. **सिद्धान्ती**—मग ब्रह्माला नाना तऱ्हेच्या शक्ति आहेत असें आम्हांलाहि म्हणतां येईल. आतां न्यायवैशेषिकांचे अणु घ्या. हे अणु त्यांच्या मतें निरवयव आणि नित्य आहेत त्यांपासून सावयव जग कसें होतें ?

आक्षेपक—दोन अणु एकत्र आले कीं, सावयव द्रव्य निर्माण होतें. **सिद्धान्ती**—हें पहा, निरवयव अणूला भाग असतात का ?

आक्षेपक—नसतात. **सिद्धान्ती**—मग अणूंचा संयोग होतांना अमुक भागांचा संयोग झाला आणि अमुकांचा झाला नाहीं असें म्हणतां येईल का ?

आक्षेपक—नाहीं. **सिद्धान्ती**—म्हणजे सबंध निरवयव अणूचा तशाच सबंध अणूशीं संयोग झाला. त्याचा परिणाम निरवयव अणु हाच होईल. मग सावयव जग कोठून आलें ? तेव्हां अणु सावयव आणि अनित्य आहेत असें म्हणा; पण मग त्यांना जगाचें कारण म्हणण्यांत अर्थ नाहीं. बरें ते निरवयव आणि नित्य आहेत असें म्हणाल तर त्यापासून जग उत्पन्न होणार नाहीं. तेव्हां तुम्हांलाहि हा पेंचच आहे. म्हणून श्रुतिप्रतिपादित असें आमचें मत मान्य करा.

वाद ३—(वैशेषिकविरुद्ध सत्कार्यवाद) (२।१।१४–२०)

(मागील वादांत ब्रह्म हेंच जगाचें उपादान कारण आहे असें सांगितलें. याचा अर्थ कोणी असा करील कीं उत्पत्ती पूर्वीं जग नव्हतें; तर ब्रह्मामधून

पूर्वींहून अधिक असें कांहीं तरी निर्माण झालें. अद्वैतमतें हें शक्य नाहीं. जें कांहीं सत् आहे तें त्रिकालाबाधित आहे, आणि त्याहून इतर कांहीं नाहीं असेंच आहे. यावरून हें मान्य करावें लागतें कीं, हल्लीं आपल्याला जग म्हणून जें कांहीं दिसतें तें जगाच्या उत्पत्तीपूर्वींहि होतेंच. यांत परस्पर-विरोध आहे असें वाटतें; परंतु तो नाहीं असें अद्वैताचें मत आहे. 'कार्य हें उत्पत्तीच्या पूर्वीं अस्तित्वांत असतें आणि तें कारणाहून भिन्न नसतें' असें अद्वैतमत आहे. यालाच सत्कार्यवाद म्हणतात. वैशेषिक हे असत्कार्य-वादी आहेत.)

सिद्धान्ती—कार्य हें उत्पत्तीच्या पूर्वीं अस्तित्वांत असतें; आणि तें कारणाहून भिन्न नसतें. घट हा उत्पन्न होण्यापूर्वीं मातीमध्यें अस्तित्वांत असतो.

आक्षेपक—उत्पन्न होण्यापूर्वीं मातींत कसा घट असेल ? **सिद्धान्ती**—नसेल तर तो मातीपासूनच कां उत्पन्न होतो ? वाटेल त्या द्रव्यापासून कां उत्पन्न होत नाहीं ?

आक्षेपक—यांत काय कठिण आहे ? मातीच्याच ठिकाणीं घट उत्पन्न करण्याची शक्ति आहे, इतर द्रव्यांच्या ठिकाणीं नाहीं म्हणून. **सिद्धान्ती**—ठीक आहे. पण ती जी तुमची मातींतली शक्ति आहे ती घटरूपी आहे, कीं दुसरीच कांहीं आहे ?

आक्षेपक—घटरूपी कशी असेल ? दुसरीच असली पाहिजे. **सिद्धान्ती**—दुसरीच असली तर तिच्यापासूनच घट कां उत्पन्न व्हावा ? वाटेल त्या इतर शक्तीपासूनहि होईल.

आक्षेपक—मग आम्ही म्हणूं ती घटरूपी आहे. **सिद्धान्ती**—तेंच आम्हांला पाहिजे आहे. उत्पत्तीपूर्वीं मातीच्या ठिकाणच्या घटरूपी शक्तीचें म्हणजे निराळ्या स्वरूपांत घटाचेंच अस्तित्व तुम्हीं मान्य केलेंत. आतां दुसऱ्या तऱ्हेनें विचार करूं. उत्पत्तीपूर्वीं घट नसतो, फक्त माती असते, असें तुमचें म्हणणें. म्हणजे घट हा मातीहून भिन्न आहे. मग घट हा मातीवर कसा रहातो तें सांगा पाहूं ?

आक्षेपक—तो मातीच्या सर्व अवयवांवर मिळून रहातो. **सिद्धान्ती**—तसें असेल तर त्याचें ज्ञानच आपल्याला होतां कामा नये; कारण मातीच्या सर्व अवयवांचें ज्ञान आपल्याला नसतें.

आक्षेपक—मग आम्ही असें म्हणूं कीं मातीच्या एका एका अवयवावर घटाचा एक एक अवयव रहातो. **सिद्धान्ती**—ठीक आहे. असें म्हटल्यानें मातीच्या कांहीं अवयवांचें ज्ञान झाल्यानें घटाच्या कांहीं अवयवांचें ज्ञान होईल. पण काय हो, कार्यरूपी घटाचा हा एक अवयव कारणरूपी मातीच्या एका अवयवावर कसा रहातो ? म्हणजे घट मातीच्या ठिकाणीं कसा रहातो हाच प्रश्न फिरून आला. तेव्हां तुमचें म्हणणें मान्य केलें तर अनवस्थाप्रसंग येईल. म्हणून घट आणि माती अभिन्न आहेत, आणि उत्पत्तीपूर्वींहि कार्यरूपी घटाचें अस्तित्व असतें हें मान्य करा.

आक्षेपक—तसें मानण्याची कांहीं जरूर नाहीं. आम्ही म्हणूं कीं मातीच्या एका एका अवयवावर सबंध घट रहातो. **सिद्धान्ती**—ठीक आहे. पण घट हा एकाच वेळीं मातीच्या निरनिराळ्या अवयवांवर रहातो का ? रहात असेल तर एकाचेच अनेक घट होतील. रहात नसेल तर दोन बाजूंनीं पहाणाऱ्या लोकांना एकाच वेळीं घट दिसणार नाहीं.

आक्षेपक—कां बरें ? गोत्व हें निरनिराळ्या गाईवर एकाच वेळीं पूर्णत्वानें राहूं शकतें कीं नाहीं ? तसेंच येथें समजा. **सिद्धान्ती**—तसें तेथें नाहीं. कारण एक गाय पाहिली तरी गोत्वाचें ज्ञान होईल. पण घटाचा एक अवयव म्हणजे एक कण पाहिला तर, घटाचें ज्ञान होणार नाहीं. याच्या उलट कोणतीही एक गाय घेऊन तिच्याकडून गोत्वाचें कार्य होईल; परंतु एका कणानें पाणी आणणें वगैरे घटाचीं कार्यें होणार नाहींत. एकंदरींत कार्य हें भिन्न असेल तर तें कारणावर कसें रहातें तें सांगतां येत नाहीं. म्हणून आम्ही म्हणतों तें भिन्न नाहींच.

आक्षेपक—काय हो, मग उत्पत्तीपूर्वींच घट असेल तर कुंभाराचा धंदा फुकटच कीं काय ? **सिद्धान्ती**—नाहीं. मातीलाच एक विशेष प्रकारचा आकार देण्याच्या कामीं कुंभाराचा उपयोग आहे. पण आकार निराळा झाला म्हणून ती वस्तुच निराळी असें मानतां येत नाहीं. मांडी घालून बसलेल्या देवदत्तानें मागून पाय लांब केले म्हणून कांहीं तो निराळा मनुष्य होत नाहीं. त्याचप्रमाणें कार्य हें उत्पत्तीच्यापूर्वीं कारणरूपानें रहात असतें, परंतु तेवढ्यामुळें कार्यकारणांमध्यें भेद मानतां येत नाहीं.

वाद ४ निमित्तकारणवाद. सिद्धान्ती—ब्रह्म हें जगाचें निमित्तकारण आहे. (२ । १ । २४–२५).

आक्षेपक—निमित्तकारणाला कार्याच्या उत्पत्तीसाठीं साधनाची आवश्यकता असते. उदाहरणार्थ, कुंभार हा चाक, काठी यांच्या मदतीशिवाय घट करूं शकत नाहीं. पण ब्रह्म कारण मानलें तर सुरवातीला तें एकटेंच असल्यामुळें त्याला साधन नाहीं. तेव्हां ब्रह्म हें जगाचें कारण असणें शक्य नाहीं. **सिद्धान्ती**—ब्रह्म हेंच जगाचें निमित्तकारण आहे. कारण त्याला साधनाची कांहींच गरज नाहीं. दुधाचें दहीं होतें त्याला कोठें साधन लागतें ?

आक्षेपक—त्याला साधन लागतें. विरजण किंवा उष्णता यांच्याशिवाय दहीं होणार नाहीं. **सिद्धान्ती**—पण दहीं करण्याची शक्ति कांहीं या साधनामध्यें नसते. ती दुधाच्याच अंगीं असते. साधनांनीं दहीं होण्याची क्रिया लवकर होते इतकेंच. तसें नसतें तर पाण्याचें किंवा आकाशाचेंहि दहीं झालें असतें. पण तसें दिसत नाहीं तेव्हां ती शक्ति दुधाच्याच अंगीं आहे. तशीच साधनाशिवाय तें जग निर्माण करण्याची शक्ति ब्रह्माच्या ठिकाणीं आहे. आणि तें लवकर होण्यासाठींहि त्याला साधनाची गरज नाहीं. कारण तें सर्वशक्तिमान् आहे.

आक्षेपक—दुधापुरतें तुमचें म्हणणें बरोबर आहे. कारण दूध हें अचेतन आहे. पण चेतन ब्रह्माला चेतन कुंभाराप्रमाणें साधनांची आवश्यकता असलीच पाहिजे. **सिद्धान्ती**—कां बरें ? चेतनकारणांनाहि साधनांची आवश्यकता नाहीं अशीं उदाहरणें देतां येतील. देव, पितर, ऋषि वगैरे लोक इतर साधनांची जरूर न बाळगतां, केवळ आपल्या सामर्थ्यानेंच, अनेक प्रकारचीं शरीरें मोठमोठे वाडे व रथ वगैरे उत्पन्न करितात असें मंत्र अर्थवाद इतिहास व पुराण यांमध्यें प्रसिद्ध आहे. किंवा कोळी हा कीटक कोणत्याहि साधनाशिवाय आपल्या पोटांतून जाळें निर्माण करतो तें उदाहरण घ्या.

आक्षेपक—हीं उदारणें फुकट आहेत. कारण कोळ्याचें शरीर किंवा देवादिकांचीं शरीरें हीं अचेतन आहेत त्यांपासून साधनाशिवाय अचेतन पदार्थ निर्माण झाले यांत आश्चर्य नाहीं. चेतनब्रह्म साधनाशिवाय सर्व पदार्थ कसे निर्माण करतें तें सांगा. **सिद्धान्ती**—तुम्हांला हें तर कबूल आहे ना, कीं कुंभार वगैरेंना जितकीं साधनें लागतात तितकीं देवादिकांना लागत

नाहींत ? यावरून काय दिसतें, कीं जों जों शक्ति जास्त तों तों साधनांची आवश्यकता कमी. या नियमानें शक्ति पूर्ण किंवा अनंत असेल तेव्हां साधनांची आवश्यकता शून्य होईल. ब्रह्माची शक्ति पूर्ण आहे म्हणून त्याला साधनांची आवश्यकता नाहीं. म्हणून ब्रह्म हेंच जगाचें निमित्तकारण आहे.

वाद ५ वैषम्य नैर्घृण्यवाद. (२ । १ । ३४-३६)

आक्षेपकः—ईश्वर जगाचें कारण नाहीं. जर त्यानें जग उत्पन्न केलें असेल तर तो पक्षपाती आहे असें म्हणावें लागेल. कारण तो देवादिकांना सुख देतो, पशूंना दुःख देतो आणि माणसांना मध्यम स्थितींत ठेवतो. शिवाय तो निर्दय आहे असेंहि म्हणावें लागेल. कारण तो लोकांना दुःख देतो आणि सर्व प्रजेचा संहार करतो. **सिद्धान्ती**—तुमचें म्हणणें चूक आहे. जगांतील सुखदुःखांचा दोष ईश्वराकडे मुळींच नाहीं. ज्याच्या त्याच्या कर्माप्रमाणें तो ज्याला त्याला फळ देतो. पाऊस सगळीकडे सारखाच पडतो. पण गव्हाच्या बीजांतून गहूं उगवतो आणि बाजरीच्या बीजांतून बाजरी उगवते. त्याचा गुणदोष पर्जन्याकडे थोडाच आहे ?

आक्षेपकः—अहो, कर्म असेल तर ठीक आहे. पण सुरवातीला तुमचें शुद्ध ब्रह्म केवळ कारण होतें तेव्हां तर कर्म नव्हतें ना ? मग सुरुवातीला विषमता कशी आली ? **सिद्धान्ती**—सृष्टीला केव्हां नवीनच आरंभ झाला असेल तर ही शंका बरोबर होईल. पण संसार हा अनादि आहे.

आक्षेपकः—कशावरून ? **सिद्धान्ती**—असा तो अनादि नसेल तर कर्माच्या अभावींहि जीवात्म्यांना देहधारणा करावी लागली असें होईल. असें झालें हें एकदां कबूल केलें तर तें पुन्हां होणें शक्य आहे असेंहि कबूल करावें लागेल. आणि मग मुक्तांनाहि पुन्हां जन्म घेण्याचा प्रसंग येईल. तेव्हां संसार अनादि आहे हें मान्य केलें पाहिजे. मग बीजांकुरन्यायानें कांहीं अडचण येणार नाहीं. आणि संसार अनादि मानला तर वैषम्याचें कारण कर्म हें ठरतें व त्याचा दोष ईश्वराकडे येत नाहीं. अशा रीतीनें ईश्वर जगाचें कारण आहे यावर या दृष्टीनें आक्षेप घेतां येत नाहीं.

वाद ६ (सांख्यमत खंडन) (२ । २ । १ ते १०).

सांख्य—संसारांतील घट, पट वगैरे सर्वच वस्तु सुख-दुःख- मोहात्मक आहेत. तेव्हां त्याचें कारणहि सुखदुःखमोहात्मकच असलें पाहिजे. आत्मा

हा शुद्ध आणि उदासीन आहे. तो जगाचें कारण नव्हे. तेव्हां त्रिगुणात्मक प्रधान हेंच जगाचें कारण होय. **अद्वैती**—घट पट वगैरे वस्तु सुखदुःख-मोहात्मक आहेत असें म्हणणें चूक आहे. कारण एक तर सुख, दुःख, मोह हे मनोधर्म आहेत, आणि घट पट हे बाह्य आहेत. दुसरें, त्या वस्तु सुख-दुःख-मोहात्मक नसून सुख वगैरेंच्या कारण आहेत. शिवाय एकाच वस्तूपासून सर्वांना सारखीं सुखदुःखें होत नाहींत यावरूनहि घटादि वस्तु सुखदुःख-मोहात्मक आहेत हें म्हणणें चूक ठरतें. तेव्हां जग सुखदुःख–मोहात्मक आहे म्हणून त्याचें कारण तसेंच असलें पाहिजे हें चूक आहे. शुद्ध चेतन ब्रह्म हेंच जगाचें कारण आहे.

सांख्य—अहोपण, जग हें परिमित आहे. त्यांतील अनेक पदार्थ परिमित आहेत. निरवयव आणि अनंत अशा एकापासून हे सावयव असे अनेक पदार्थ कसे निर्माण होतील ? म्हणून आम्हीं म्हणतों कीं, सावयव अशा जगाचें कारण सावयव असें प्रधान आहे. सत्त्व, रज, तम हे तीन गुण त्याचे अवयव होत. **अद्वैती**—हे तीन गुण पुन्हां दुसऱ्या कशापासून निर्माण झाले आहेत ?

सांख्य—नाहीं. ते नित्य आहेत. **अद्वैती**—ते अपरिमित आहेत काय ?

सांख्य—नाहीं. ते तीन असल्यामुळें त्यांना एकमेकांची मर्यादा आहे. तेव्हां ते परिमित आहेत. **अद्वैती**—मग ते परिमित असूनहि अनेक वस्तूंच्या संयोगापासून उत्पन्न होतात असें तुला म्हणावें लागत नाहीं ना ? मग जगालाच तेवढा तो नियम कां ? तेव्हां ते गुण जर नित्य असतील तर सर्व जगच नित्य आहे असें म्हणा. पण परिमित अशा गुणांच्या उत्पत्तीला जर अनेक वस्तूंचा संयोग आवश्यक नसेल, तर परिमित अशा जगाच्या उत्पत्तीला तरी तो कशाला पाहिजे ? तेव्हां एकच ब्रह्म जगाचें कारण आहे असें मान्य करायला तुम्हांला हरकत नाहीं. बरें, तुमच्या म्हणण्यांत दुसरी अडचण आहे. अचेतन प्रधान हें जगाचें कारण असेल तर स्वतंत्रपणें जग उत्पन्न करण्याची प्रवृत्ति त्याच्या ठिकाणीं झाली असली पाहिजे. अचेतनाच्या ठिकाणीं आपोआप प्रवृत्ति झाल्याचें कधींच आढळत नाहीं.

सांख्य—नसेल. पण तुमच्या मताप्रमाणें तरी शुद्ध चेतन ब्रह्मापासून अचेतन जग निर्माण होतें, तसें तरी कोठें कधीं आढळतें ? **अद्वैती**—आमचें

मत सध्यां नको. तुमच्या मतांत घोंटाळा आहे हें कबूल आहे कीं नाहीं ? चेतन आणि अचेतन या दोहोंच्या संबंधाशिवाय उत्पत्ति शक्य नाहीं. पण तुम्ही घोंटाळा करून ठेविला आहे. तुमच्या चेतन पुरुषाच्या ठिकाणीं प्रवृत्ति शक्य आहे, पण तुम्ही त्याला उदासीन केलें आहे. तेव्हां तो जागचा हलायचा नाहीं. बरें, प्रधान अचेतन असल्यामुळें कोणी तरी हालवल्याशिवाय तेंहि हलायचें नाहीं !

सांख्य—असें कां बरें ? अचेतन दूध हें गाईच्या स्तनांतून आपोआप स्रवतें कीं नाहीं ? अचेतन पाणी आपोआप वहातें कीं नाहीं ? **अद्वैती**—यांपैकीं आपोआप कांहींच होत नाहीं. दूध स्रवण्याला चेतन गाय कारण आहे. आणि पाणी जर आपोआप वहात असतें तर चढत्या प्रदेशावरहि वहात गेलें असतें. चेतनाच्या संबंधाशिवाय अचेतनाच्या ठिकाणीं प्रवृत्ति शक्य नाहीं.

सांख्य—दुसरा दृष्टान्त घ्या. गवताचें दूध होतें तें आपोआपच होतें कीं नाहीं ? तसेंच प्रधानापासून आपोआप जग होतें. **अद्वैती**—मुळींच नाहीं. गवतापासून दूध होतें तें आपोआप होत नाहीं. ईश्वराच्या प्रेरणेनें होतें. आपोआप होत असतें, तर बैलानें खाल्लेल्या किंवा टाकून दिलेल्या गवताचेंहि दूध झालें असतें.

सांख्य—ठीक आहे. दुसरा दृष्टान्त घ्या. लोखंडाचा तुकडा लोहचुंबकाकडे ओढला जातो. येथें लोखंड अचेतन असून त्याच्या ठिकाणीं प्रवृत्ति होते. बरें, लोहचुंबक तर कांहींच करीत नाहीं. **अद्वैती**—कांहींच करीत नाहीं असें कसें म्हणतां ? मग वाटेल त्या पदार्थाकडे लोखंड ओढलें कां जात नाहीं ? लोखंडाला ओढणें हाच तर लोहचुंबकाचा गुण आहे. परंतु तुमचा पुरुष तर निर्गुण आणि उदासीन आहे. तेव्हां हा दृष्टान्तहि उपयोगी नाहीं.

सांख्य—दृष्टान्त मिळत नसला तरी आम्ही असें म्हणूं कीं त्रिगुणात्मक प्रधानाच्या तीन गुणांत कमजास्तपणा झाल्यानें सृष्टि निर्माण होते. **अद्वैती**—पण त्या गुणांत कमजास्तपणा कां होतो तें तुम्हांला सांगतां येत नाहीं ?

सांख्य—गुणांचा स्वभावच अस्थिर आहे; म्हणून त्यांच्यांत कमजास्तपणा आपोआपच होतो. **अद्वैती**—तो जर त्यांचा स्वभावच असेल तर

संसार कोणालाहि सुटणार नाहीं. कारण प्रकृतीचा खेळ केव्हांच थांबणार नाहीं. पण तुम्हीं तर मोक्ष मानतां ?

सांख्य—कां बरें ? पुरुषाला ज्ञान झालें म्हणजे प्रकृति आपल्या इच्छेनें खेळ थांबविते. **अद्वैती**—वा ! म्हणजे प्रकृतीला इच्छाहि आहे का ? मग ती अचेतन कशी ? शिवाय केवळ अस्थिरपणाच्या स्वभावामुळें एवढी सृष्टि निर्माण होणें शक्य नाहीं. त्याला ज्ञानशक्ति पाहिजे तीहि प्रधानाला द्या. म्हणजे जगाचें कारण चेतन आहे असें तुम्ही कबूल केलेंत आणि आमच्या बाजूला आलांत.

वाद ७ वा—(वैशेषिक मताचें खंडन) (२ । २ । १२ ते १७)

वैशेषिक—पृथ्वी, जल, तेज आणि वायु या चार महाभूतांची उत्पत्ति परमाणूंपासून होते. त्या चार भूतांच्या अवयवांचा विभाग होतां होतां अगदीं सर्व परमाणु वेगवेगळे झाले म्हणजे त्यालाच प्रलय म्हणतात. नंतर फिरून सृष्टि उत्पन्न होतेवेळीं, अदृष्टाच्या योगानें परमाणूंमध्यें कर्म उत्पन्न झाल्यामुळें दोन परमाणूंचा संयोग होऊन द्व्यणुक बनतें. आणि अशा क्रमानें त्र्यणुक वगैरे उत्पन्न होऊन हीं चारी महाभूतें शरीरें आणि इंद्रियें उत्पन्न होतात. आणि परमाणूंच्या रूप वगैरे गुणांपासून द्व्यणुक वगैरेंवर रूप वगैरे गुण उत्पन्न होतात. **अद्वैती**—सृष्टीच्या आरंभीं परमाणूंच्या ठिकाणीं कर्म उत्पन्न होण्याला कारण काय ? प्रयत्न वगैरे कर्माचीं कारणें त्यावेळीं अस्तित्वांतच नाहींत. कारण त्यावेळीं आत्म्याचा शरीराशीं संबंध झालेला नसल्यामुळें आत्म्यावर प्रयत्न हा गुण उत्पन्न झालेला नाहीं.

वैशेषिक—अदृष्ट हें परमाणूंच्या कर्माचें कारण होऊं शकेल. **अद्वैती**—पण हें अदृष्ट अचेतन आहे. चेतनाचा संबंध झाल्याशिवाय तें परमाणूंच्या कर्माचें कारण होणें शक्य नाहीं.

वैशेषिक—परमात्मा कर्माचें कारण मानावा. **अद्वैती**—तेंहि शक्य नाहीं. कारण परमात्मा नित्य आहे. तो परमाणूंवर कार्य करीत असेल तर तें कार्य नेहमींच चालू राहील आणि प्रलय अशक्य होईल.

वैशेषिक—परमाणूंच्या कार्याला कारण सांगतां आलें नाहीं म्हणून काय बिघडलें ? परमाणूंची स्वभावतःच द्व्यणुक वगैरे कार्य उत्पन्न करण्याविषयीं प्रवृत्ति होते असें आम्ही म्हणूं. **अद्वैती**—परमाणूंचा स्वभावच

प्रवृत्ति हा असेल तर प्रलयच होणार नाहीं. बरें, निवृत्ति हा स्वभाव असेल तर द्व्यणुक वगैरे सृष्टिच होणार नाहीं. दोन्ही प्रकारचे स्वभाव मानावे असें म्हणाल तर तें परस्परविरुद्ध होईल. कांहींच स्वभाव नाहीं म्हणाल तर कर्माला कारण दाखविलें पाहिजे. आणि तें तर तुम्हांला दाखवितां येत नाहीं. म्हणून तुमचा परमाणु–कारण–वाद बरोबर नाहीं.

शिवाय तुमच्या परमाणुवादावर दुसरा आक्षेप आहे. तुम्ही म्हणतां कीं, दोन परमाणूंचा संयोग होऊन द्व्यणुक बनतें. आतां असें सांगा, हा संयोग एका सगळ्या अणूचा दुसऱ्या सगळ्या अणूशीं होतो काय ?

वैशेषिक—होय. **अद्वैती**—तसें असेल तर द्व्यणुक निर्माण होणार नाहीं. कारण अणूला आकार नसल्यामुळें एक सबंध दुसऱ्यांत मिळाला कीं, एकच होईल.

वैशेषिक—मग तसा संयोग होतो असें मानूं नका. **अद्वैती**—तसें मानलें नाहीं तर दुसरा एकच प्रकार शक्य आहे. एका अणूच्या कांहीं भागाचा दुसऱ्या अणूच्या कांहीं भागाशीं संयोग होतो असें मानावें लागेल. पण त्यांतहि अडचण आहे. अणूला भाग आहेत असें मानलें तर अणूचें अणुत्व कोठें राहिलें ? तो इतर पदार्थांप्रमाणेंच अवयवी आणि म्हणून अनित्य ठरणार.

वैशेषिक—अवयवी पदार्थ अनित्य असतात हें कबूल आहे. परंतु तुम्हांला अखेर निरवयवी पदार्थ मान्य केलेच पाहिजेत. **अद्वैती**—कां ?

वैशेषिक—एरवीं तुमच्या बोलण्यांत अनवस्थादोष येईल. एका अवयवी पदार्थाचे फोडून अनेक करतां येतात. त्यांतील प्रत्येकाचे पुन्हां अनेक करतां येतात. त्यांतील प्रत्येकाचे पुन्हां......पण अखेर तुम्हांला असे पदार्थ मान्य केले पाहिजेत कीं त्यांचे विभाग करतां येणार नाहींत. विभाग करतां येणार नाहींत म्हणजे त्यांना लांबी, रुंदी, जाडी वगैरे कांहीं परिमाण नाहीं. (कारण लांबी वगैरे असेल तर भाग करतां येतील.) तेच आमचे निरवयव परमाणु. तेंच जगाचें आद्यकारण. **अद्वैती**—निरवयव परमाणु ध्यानांत आले. पण ते जगाचें कारण होऊं शकत नाहींत. कारण वाटेल तितके निरवयव परमाणु घेतलेत तरी त्यांपासून सावयव द्व्यणुक निर्माण करतां येणार नाहीं हें

आम्हीं दाखवून दिलें आहे. परमाणूंपासून जग व्हावयास पाहिजे असेल तर परमाणु सावयव असले पाहिजेत.

वैशेषिक—पण सावयव परमाणु मानले तर अनवस्थाप्रसंग येतो असें आम्हीं दाखविलें आहे. यावर एक उपाय आहे. दोन निरवयव परमाणूंचा विशिष्ट प्रकारचा संबंध आला म्हणजे त्यांचें द्यणुक बनतें असें आम्ही म्हणूं. **अद्वैती**—तो संबंध परमाणु आणि द्व्यणुक यांहून भिन्न आहे काय ?

वैशेषिक—होय. असें मानलें पाहिजे. द्व्यणुक सावयव आहे व परमाणु निरवयव आहेत. परंतु द्यणुक हें परमाणूंशीं समवायसंबंधानें जोडलेलें आहे. **अद्वैती**—आणि हा समवायसंबंध द्व्यणुकाशीं कोणत्या संबंधानें जोडला आहे ? दुसऱ्या समवायसंबंधानें ? आणि तो पहिल्याशीं ? तिसऱ्यानें ! अशा रीतीनें तुमच्यावरहि अनवस्थादोष येईल. तेव्हां निरवयव परमाणु मानाल तर त्यांपासून द्व्यणुकहि उत्पन्न होणार नाहीं; मग जग तर दूरच राहिलें. आणि परमाणु सावयव मानाल तर ते अनित्य ठरून जगाचें कारण होणार नाहीं. तेव्हां तुमचा परमाणु-कारण-वाद बरोबर नाहीं. तुमच्या परमाणु-कारण-वादावर आणखी आक्षेप आहे.

वैशेषिक—कोणता ? **अद्वैती**—तुम्ही पृथ्वी स्थूल मानतां; आणि उदक, तेज व वायु हे तिच्याहून अधिकाधिक सूक्ष्म मानतां; तें कां ?

वैशेषिक—कारण पृथ्वीच्या ठिकाणीं गंध, रस, रूप आणि स्पर्श हे गुण आहेत; उदकाच्या ठिकाणीं रस, रूप आणि स्पर्श हे तीनच आहेत; तेजाच्या ठिकाणीं रूप आणि स्पर्श हे दोनच आहेत; आणि वायूच्या ठिकाणीं स्पर्श हा एकच आहे. **अद्वैती**—तसें असेल तर या चार भूतांच्या परमाणूंना देखील कमीजास्त गुण आहेत असें मानावें लागेल.

वैशेषिक—बरें मग ? **अद्वैती**—मग जास्त गुणांच्या परमाणूंचा आकार मोठा मानावा लागेल. आणि आकारांत असा भेद झाला तर ते परमाणु कसे ?

वैशेषिक—मग प्रत्येक प्रकारच्या परमाणूला एक एकच गुण आहे असें मानूं. **अद्वैती**—तसें मानाल तर तेजाच्या ठिकाणीं स्पर्श उपलब्ध होणार नाहीं. आणि असेंच इतर भूतांच्या बाबतींत.

वैशेषिक——मग प्रत्येक प्रकारच्या परमाणूला चारी गुण आहेत असें मानूं. अद्वैती——तसें मानाल तर उदकाच्या ठिकाणीं देखील गंध उपलब्ध होईल, तेजाच्या ठिकाणीं देखील गंध आणि रस उपलब्ध होतील, आणि वायूच्या ठिकाणीं देखील गंध, रूप आणि रस उपलब्ध होतील. पण तसें व्यवहारांत दृष्टीस पडत नाहीं. या कारणासाठींहि तुमचा परमाणुकारणवाद चूक आहे.

एकंदरींत परमाणुकारणवाद चूक आहे.

वाद ८ बाह्यार्थवादी [सौत्रान्तिक आणि वैभाषिक] बौद्धांचें खंडन (२–२–८।२७)

पूर्वपक्षी——चार प्रकारच्या परमाणूंपासून पृथ्वी, जल, तेज व वायु या चार धातु उत्पन्न होतात. आणि रूप, विज्ञान, वेदना, संज्ञा आणि संस्कार या स्कंधांपासून ज्ञान वगैरे सर्व अंतर्यामी वस्तु उत्पन्न होतात. **सिद्धान्ती**—परंतु अचेतन असे परमाणु आणि स्कंध यांचा समुदाय कोण बनवितो ? कारण तुम्ही आत्म्यासुद्धां सर्व वस्तु क्षणिक मानतां.

पूर्वपक्षी——अशा तऱ्हेचा समुदाय बनविणारा असा कोणी मानण्याची जरूर नाहीं. अविद्या वगैरे पदार्थ एकमेकांचीं कारणें होत असल्यामुळें संसार संभवतो. ते अविद्या वगैरे पदार्थ समुदायरूपी आहेत. आणि रहाट-गाडग्याप्रमाणें एकसारखा त्यांचा प्रवाह सुरू आहे. तेव्हां अर्थातच समुदाय सिद्ध होतो. **सिद्धान्ती**——हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण समुदाय-रूपी जे अविद्या वगैरे पदार्थ ते सिद्ध झाले म्हणजे मग ते पुढील पदार्थांच्या उत्पत्तीचे कारण होतील. परंतु ते समुदायच कसे सिद्ध होतात तें तुम्हांला सांगतां येत नाहीं.

पूर्वपक्षी——जगांतील समुदायरूपी हे जे सर्व पदार्थ ते प्रत्येक क्षणीं एकामागून एक असे समुदायरूपच एकदम उत्पन्न होतात. **सिद्धान्ती**——हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण पहिल्या समुदायापासून जो दुसरा समुदाय उत्पन्न होतो तो थेट पहिल्यासारखाच होतो असा नियम मानला, तर मनुष्याला देवांचें किंवा पशुपक्ष्यांचें शरीर जन्मांतरीं सुद्धां प्राप्त होणार नाहीं. बरें, असा नियम न मानला तरी अडचणच आहे. कारण मग प्रतिक्षणीं जें

निराळें शरीर उत्पन्न होतें तें देखील कदाचित् मनुष्याला एकदम हत्तीचें किंवा देव वगैरेंचें प्राप्त होईल. अशा रीतीनें समुदाय सिद्ध होत नाहीं.

पूर्वपक्षी—पूर्वक्षणचा पदार्थ हाच उत्तरक्षणच्या पदार्थाच्या उत्पत्तीचें कारण आहे. **सिद्धान्ती**—हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण पूर्णक्षणचा पदार्थ पूर्वक्षणींच नष्ट होत असल्यामुळें तो उत्तरक्षणच्या पदार्थांचें कारण होऊं शकत नाहीं.

पूर्वपक्षी—पूर्वक्षणचा पदार्थ कांहीं एक व्यापार करून नष्ट होतो, व त्या व्यापाराच्या योगानें उत्तरक्षणचा पदार्थ उत्पन्न होतो. **सिद्धान्ती**—तसें असेल तर पूर्वक्षणच्या पदार्थाच्या उत्पत्तीचा एक क्षण, आणि व्यापार करण्याचा दुसरा क्षण, अशीं निदान दोन क्षण तरी स्थिति मानावी लागेल, आणि क्षणिकवाद सोडून द्यावा लागेल. शिवाय तुमच्या मतें कार्य उत्पन्न होण्यापूर्वींच कारणाचा नाश होत असल्यामुळें कार्यामध्यें कारणाचें स्वरूप उतरण्याला कांहींच मार्ग नाहीं. आणि त्याशिवायच जर कार्यकारणभाव मानला तर घटापासून पटही उत्पन्न होईल. शिवाय उत्पत्ति आणि नाश हें जर वस्तूचें स्वरूपच असेल तर 'उत्पत्ति वस्तु आणि नाश' हे पर्यायशब्द होतील. बरें, तसें नसेल आणि उत्पत्ति व नाश हीं पदार्थाच्या पहिल्या व शेवटल्या अवस्थांचीं नांवें असतील, तर वस्तूचा तीन क्षणांशीं संबंध मानावा लागेल. बरें, वस्तूचा उत्पत्ति आणि नाश यांशीं कांहींच संबंध नसेल तर वस्तु नित्य होईल. आतां 'उत्पत्ति आणि नाश' हे 'दर्शन आणि अदर्शन' मानले तरी वस्तु नित्य होईल; कारण दर्शन आणि अदर्शन हे द्रष्ट्याचे धर्म असल्यामुळें त्यांचा वस्तूशीं संबंध नाहीं. एकंदरींत क्षणिकवाद चूक आहे. आणि क्षणिक वस्तूंमध्यें कार्यकारणवाद संभवत नसल्यामुळें, चार प्रकारच्या परमाणूंपासून पृथ्वी आदि धातु उत्पन्न होतात हें तुमचें म्हणणें बरोबर ठरत नाहीं. शिवाय प्रत्येक मनुष्याला पूर्वीं अनुभविलेल्या पदार्थांचें स्मरण होतें; परंतु तुमचा आत्मा तर अनुभव घेतांक्षणींच नष्ट होतो. 'मीं जें काल पाहिलें तेंच आज पाहतों' अशी पूर्वींच्या अनुभवाची ओळख सर्व मनुष्यांना पटते, तीहि क्षणिक आत्मा मानला असतां जुळणार नाहीं. तेव्हां या गोष्टींची उपपत्ति तुम्ही कशी लावणार ?

पूर्वपक्षी—प्रत्येक क्षणचा आत्मा जरी भिन्नभिन्न आहे तरी त्या

आत्म्यामध्यें परस्परसादृश्य असल्यामुळें स्मरण वगैरे घडतें. **सिद्धान्ती**--पण दोन आत्म्यांमधलें सादृश्य तुला कसें समजलें तें सांग. कारण दोन क्षणच्या पदार्थांमधलें सादृश्य पहावयाला द्रष्टा दोन क्षण राहिला पाहिजे. पण तुझा आत्मा तर क्षणिक आहे !

पूर्वपक्षी--सामान्यतः दोन वस्तूंमध्यें जें सादृश्य असतें तसें हें नव्हे; हें सादृश्य कांहीं निराळेंच आहे. **सिद्धान्ती**--निराळेंच म्हणजे कसें तें तिऱ्हाइताच्या तर ध्यानांत नाहींच येणार; पण तुझें तुला तरी तें समजलें आहे कीं नाहीं याविषयीं संशय वाटतो. शिवाय सादृश्यामुळें व्यवहार होतो असें म्हणून भागत नाहीं. कारण येथें हा आत्मा त्या आत्म्यासारखा आहे अशी प्रतीति न होतां 'तोच हा आहे' अशी प्रतीति होते. शिवाय खरोखरी दोन वस्तु भिन्न असतांना त्या एकच आहेत अशी भ्रान्ति इतर वस्तूसंबंधीं होऊं शकेल. परंतु 'मी' संबंधीं तशी भ्रान्ति कोणालाहि होत नाहीं. शिवाय तुम्हीं क्षणिकवादी लोक पूर्वक्षणच्या पदार्थाच्या अभावापासून उत्तरक्षणचा पदार्थ उत्पन्न होतो, अशा रीतीनें अभावापासून भाव उत्पन्न होतो, असें म्हणतां. पण हें बरोबर नाहीं. कारण अभावापासूनच जर भाव उत्पन्न होत असेल तर अंकुर वगैरेंचीं बीज वगैरे कारणें आहेत असें मानणें व्यर्थ होईल. शशशृंग हें अभावरूपच असल्यामुळें, आणि अभाव तेथून सर्व सारखेच असल्यामुळें, शशशृंगापासूनहि अंकुर उत्पन्न होऊं लागतील !

पूर्वपक्षी--परंतु सर्व अभाव सारखे नाहींत; त्यांमध्यें पुष्कळ प्रकार आहेत. **सिद्धान्ती**--वा ! अभावांचे प्रकार मानूं लागलांत तर त्यांचें अभावत्व कोठें राहिलें ? मग त्यांचा अभावपणा जाऊन त्यांना भावत्व प्राप्त झालें. तात्पर्य 'अभावापासून भाव उत्पन्न होतो' हें म्हणणें बरोबर नाहीं.

वाद ९ विज्ञानवादी (योगाचार) बौद्धांचें खंडन.

पूर्वपक्षी--'विज्ञान' ही एकच वस्तु अस्तित्वांत आहे. तिच्यामुळेंच सर्व मानासिक व्यवहार चालतात. बाह्य वस्तूंना अस्तित्व नाहीं. कारण जर बाह्यवस्तु परमाणुरूप असतील तर त्यांचें ज्ञानच संभवणार नाहीं. आतां बाह्य वस्तु परमाणूंचे समुदाय असतात असें कोणी म्हणेल. पण ते समुदाय परमाणूंपेक्षां भिन्न स्वरूपाचे नसतील तर त्यांचें ज्ञान होणार

नाहीं; आणि भिन्न स्वरूपाचे असतील असें म्हणावें तर त्यांचा परमाणूंशीं संबंध काय तें सांगतां येणार नाहीं. **सिद्धान्ती**--ज्या वस्तूविषयीं प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांची प्रवृत्ति होते त्या वस्तूचा संभव आहे असें ठरविलें जातें. तेव्हां बाह्य पदार्थ हे प्रत्यक्ष उपलब्ध होत असतांना ' ते परमाणुरूप आहेत किंवा नाहींत ' अशा कांहीं तरी कल्पना काढून त्यांचा संभव नाहीं असें मानणें रास्त नव्हे.

पूर्वपक्षी--पण ज्ञानामध्यें हें ' घटज्ञान ' हें ' पटज्ञान ' असे भेद तुम्ही कबूल करतां. परंतु त्यासाठीं ज्ञानांना घटपटांच्या सारखे आकार असणें जरूर आहे. तेव्हां मग जर एवींतेवीं हे आकार ज्ञानांना मानावे लागतातच, तर त्याच आकाराचे घटपट इत्यादि बाह्य पदार्थ मानणें निरर्थक आहे. शिवाय ज्ञान व विषय या दोघांची वेगवेगळी उपलब्धि होत नसल्यामुळें विषय हे ज्ञानापेक्षां वेगळे मानतां येत नाहींत. **सिद्धान्ती**--विषय हे ज्ञानाचे कारण आहेत म्हणून विषय आणि ज्ञान यांची बरोबर उपलब्धि होते; विषय आणि ज्ञान यांच्या ऐक्यामुळें होत नाहीं. तसेंच घटज्ञान आणि पटज्ञान यांमध्यें ज्ञान हें विशेष्य एकच आहे; आणि घट व पट हीं विशेषणें दोन आहेत. आतां जीं दोन आहेत तीं एकापेक्षां निराळीं असलींच पाहिजेत. यावरूनहि ज्ञानापेक्षां विषय निराळे सिद्ध होतात. शिवाय तुमच्या मतें ज्ञान हें उत्पन्न झाल्याबरोबर नष्ट होत असल्यामुळें ' हें अमुक प्रकारचें ज्ञान आहे, तें तमुक प्रकारचें ज्ञान आहे ' अशा प्रकारच्या ज्ञानाज्ञानांत भेद मानणाऱ्या कल्पनांचा तुम्हांला आधार घेतां येत नाहीं.

पूर्वपक्षी--परंतु आमची कल्पना स्पष्ट करण्याला चांगला दृष्टान्त आहे. स्वप्नामध्यें जें ज्ञान होतें तें बाह्य विषयांवांचूनच होतें. परंतु खुद्द स्वप्नांत तसें वाटत नाहीं. त्याचप्रमाणें जागृदवस्थेंत बाह्य विषय आहेत असा भास झाला तरी, स्वप्नांतल्याप्रमाणेंच ते ज्ञानस्वरूप आहेत. **सिद्धान्ती**--या तुझ्या दृष्टान्तावर अनेक आक्षेप आहेत. एक तर विषय ज्ञानस्वरूप असतील तर त्यांच्यासंबंधीं भास कशासारखा होतो ? ज्याच्यासारखा भास व्हावयाचा त्या पदार्थाचें अस्तित्व शक्य असावें लागतें. वंध्यापुत्राचा भास कोणालाहि होत नाहीं.

शिवाय स्वप्नांतील ज्ञान बाधित होतें, जागृतींतील होत नाहीं; स्वप्नांतील ज्ञान स्मृतिरूप आहे, जागृतींतील अनुभवरूप आहे. अशा रीतीनें स्वप्न आणि

जागृति यांतील ज्ञानामध्यें वैधर्म्य असल्यामुळें, स्वप्नांतील ज्ञानाप्रमाणेंच जागृतींतील ज्ञानें बाह्य पदार्थावांचून होऊं शकतात असा दृष्टान्त देणें चूक आहे.

शिवाय 'जागृतींतील ज्ञानें विषयांवांचून होतात' ही गोष्ट अनुभव-विरुद्ध असल्यामुळें दृष्टान्तावरून ती कधींहि सिद्ध होणार नाहीं. तसेंच विषय जर ज्ञानस्वरूप असतील तर विषयांतल्या (म्हणजे तुमच्या म्हणण्या-प्रमाणें ज्ञानांतल्या) वैचित्र्याला कारण काय ?

पूर्वपक्षी—व्यवहारामध्यें जें ज्ञानवैचित्र्य दृष्टीस पडतें, तें वासनावैचित्र्या-मुळेंच होय. त्याला विषयवैचित्र्याची कांहीं जरूर नाहीं. स्वप्नांतलें ज्ञान-वैचित्र्य केवळ वासनावैचित्र्यामुळें होतें तसेंच येथें. **सिद्धान्ती**-येथेंहि स्वप्नाचा दृष्टान्त लागू नाहीं. कारण स्वप्नांतलें ज्ञानवैचित्र्य वासनावैचित्र्यामुळें होत असलें, तरी त्या वासनावैचित्र्याचें कारण जागृतींतील अनुभववैचित्र्य हें असतें. तेव्हां येथें भिन्न विषयांचे भिन्न अनुभव हें वासनावैचित्र्याचें कारण असतें. परंतु तुम्ही भिन्न बाह्यविषय मानीत नसल्यामुळें वासनावैचित्र्याचें कारण तुम्हांला सांगतां येत नाहीं. वासनांवांचून विषय उपलब्ध होतात, परंतु विषयांवांचून वासना उपलब्ध होत नाहींत, असें तर नेहमीं दृष्टीस पडतें. यावरूनहि बाह्य पदार्थांचें अस्तित्व सिद्ध होतें. शिवाय आत्मासुद्धां तुम्ही क्षणिक मानीत असल्यामुळें तुम्हांला या वासनांचा स्थिर आश्रय सांगतां येत नाहीं.

शिवाय ज्ञानाचा अनुभव येतो म्हणून तुम्ही ज्ञान मानतां त्याचप्रमाणें बाह्यपदार्थांचा अनुभव येतो म्हणून बाह्य पदार्थहि तुम्हीं मानलेच पाहिजेत.

पूर्वपक्षी—परंतु ज्ञान हें स्वप्रकाश असल्यामुळें तें स्वतःच अनुभूत होतें. विषय तसे होत नाहींत. म्हणून तुम्ही म्हणतां तसा प्रसंग आमच्यावर येत नाहीं. **सिद्धान्ती**—परंतु ज्ञान स्वप्रकाश आहे, हें म्हणणेंच चूक आहे. ज्ञान हें आपणच आपल्याला जाणूं शकत नाहीं.

पूर्वपक्षी—तर मग ज्ञान हें दुसऱ्या पदार्थानें ग्राह्य आहे, तो तिसऱ्या पदार्थानें ग्राह्य आहे, असा अनवस्थाप्रसंग येईल. **सिद्धान्ती**—ज्ञानाचा ग्राहक असा जो साक्षीभूत आत्मा त्याला दुसऱ्या ग्राहकाची जरूर नसल्या-मुळें अनवस्था येत नाहीं. शिवाय ज्ञानाचा साक्षी हा प्रत्यक्ष उपलब्ध होत

असल्यामुळें ' ज्ञान हें स्वप्रकाश आहे ' असें मानणें बरोबर नाहीं. एकंदरींत हा विज्ञानवाद बरोबर नाहीं.

वाद १० दिगंबर जैनमतखंडन. (२–२–३३।३६)

पूर्वपक्षी—तुमचीं सर्वांचीं मतें चूक आहेत. कारण सप्तभंगी न्यायानें त्यांचें खंडन करतां येतें. कारण तो न्याय लाविला म्हणजे कोणत्याहि वस्तूचें अस्तित्व निश्चित रीतीनें सिद्ध होत नाहीं, नास्तित्व सिद्ध होत नाहीं, अस्तित्व व नास्तित्व हें उभयहि सिद्ध होत नाहीं, अनिर्वाच्यत्वदेखील सिद्ध होत नाहीं. तेव्हां प्रत्येक वस्तूचे ठिकाणीं अस्तित्व, नास्तित्व वगैरे धर्म संशयितच आहेत असें म्हणावें लागतें. **सिद्धान्ती**—पण तुमचेंहि मत बरोबर नाहीं. कारण एकाच वस्तूचे ठिकाणीं सत् असत् वगैरे अनेक विरुद्ध धर्मांचा समावेश होऊं शकत नाहीं. शिवाय तुम्हीं जे जीव, अजीव वगैरे सात पदार्थ मानले आहेत, त्यांविषयीं हा तुमचाच न्याय लाविला म्हणजे त्यांच्या अस्तित्वाचा संशय येतो.

पूर्वपक्षी—आमच्या मतें वस्तु अनेकस्वरूपी आहेत असाच निश्चय आहे. **सिद्धान्ती**—हा देखील निश्चय तुम्हांला करतां येत नाहीं. कारण निश्चय हा एक प्रकारचा पदार्थ असल्यामुळें त्यालाहि तुमच्या न्यायाप्रमाणें अनिश्चित स्वरूपच प्राप्त होईल तसेंच निश्चय करणाऱ्याचें आणि निश्चय करण्याच्या साधनाचेंहि स्वरूप निश्चित होत नाहीं. तात्पर्य, तुम्हांला कांहींच निश्चय करतां येत नसल्यामुळें तुमचें शास्त्र हें केवळ उन्मत्तप्रलाप आहे असें म्हणणें भाग येतें !

शिवाय तुम्ही दिगंबर लोक जीवाचें परिमाण शरीराएवढें मानीत असल्यामुळेंच जीवांना अनित्यत्व प्राप्त होतें. कारण मध्यम परिमाणाचे घट, पट वगैरे सर्व पदार्थ अनित्यच असतात. शिवाय एखादा मनुष्य हत्तीच्या जन्माला गेला असतां त्याचा तो मनुष्यशरीराएवढा जीव हत्तीचें सर्व शरीर व्याप्त करणार नाहीं. आणि कदाचित् मुंगीच्या जन्माला गेला तर मुंगीच्या शरीरांत मावणार नाहीं. एका जन्मांत देखील बाळपणचें, तरुणपणचें, व म्हातारपणचें हीं शरीरें सारखीं नसल्यामुळें ही अडचण येईल.

पूर्वपक्षी—तशी अडचण नाहीं. कारण जीवाचे अनंत अवयव आहेत आणि ते कधीं कधीं संकोच पावतात व कधीं कधीं विकास पावतात.

सिद्धान्ती—तसें शक्य नाहीं. कारण जर त्या अवयवांचा विकसित होणें हा स्वभाव असेल, तर ते शरीराच्या बाहेरहि पडूं लागतील; आणि विकसित न होणें हा स्वभाव असेल तर शरीराची वाढच होणार नाहीं. शिवाय आकारानें शरीराएवढ्याच असलेल्या जीवाचे अनंत अवयव मानणें तर्क-विरुद्ध आहे.

पूर्वपक्षी—पण जीवाला एखादेवेळीं कांहीं जास्त अवयव मिळतात, आणि एकादेवेळीं कांहीं कमी होतात असें मानावयाला काय हरकत आहे ?

सिद्धान्ती—जीवाचे अवयव कमीजास्त होऊं शकतात असें मानलें तर जीव हा विकारी होईल. आणि अशा रीतीनें त्याला अनित्यत्व प्राप्त होऊन मोक्ष अशक्य होईल. बरें, हे कमीजास्त होणारे अवयव सोडून बाकीचा जीवात्मा तो नित्य असें म्हणावें तर, तो बाकीचा म्हणजे कोणता त्याचा निश्चय करतां येत नाहीं. शिवाय कमजास्त होणारे अवयव कोठून येतात आणि कोठें जातात तें सांगतां येत नाहीं.

पूर्वपक्षी—जरी जीवाचें परिमाण कायम नाहीं तरी कोणत्या तरी परि-माणांत असणारा जीव कायम आहे, म्हणजे प्रवाहरूपानें जीव नित्यच आहे.

सिद्धान्ती—पण तो जीवांचा प्रवाह वस्तुभूत आहे कीं नाहीं ? वस्तुभूत असेल तर तो आतांच म्हटल्याप्रमाणें विकारी होईल. वस्तुभूत नसेल तर शून्यवाद प्राप्त होईल. एकंदरींत तुमचें मत चूक आहे.

(१६) अद्वैतवेदान्तांतील जगन्मिथ्यावाद

जगासंबंधीं शंकराचार्यांचें मत ' अरे जें जग झालेंचि नाहीं । तयाची वार्ता पुससी काई ' अशा प्रकारचें आहे अशा समजुतीनें, म्हणजे जग हा निवळ भ्रम आहे, ती केवळ आपल्या मनाची निर्मिति आहे, असा शांकर पक्ष कांहीं पाश्चात्य पंडितांनीं प्रथम सुरू केला. परंतु शून्यवाद आणि विज्ञानवाद यांचें स्वतः शंकराचार्यांनींच खंडन केलेलें असल्यामुळें हें म्हणणें बरोबर ठरणें शक्य नाहीं. अशा स्थितींत शंकराचार्य जग हें मिथ्या आहे असें जें म्हणतात त्याचा अर्थ तरी काय असा प्रश्न साहजिकच उत्पन्न होतो. त्याचा थोडक्यांत विचार करूं.

सर्व पदार्थ सारखेच सत्य नसतात. सत्याच्या कांहीं इयत्ता (क्रम श्रेणी)

असतात. कांहीं पदार्थ सर्वथा असत्य, कांहीं पदार्थांत सत्याचा थोडासा अंश, कांहींत थोडा अधिक अंश, अशा रीतीनें पदार्थांमधील सत्याच्या अंशा-वरून त्यांची वर्गवारी करतां येईल. अशा तऱ्हेची वर्गवारी स्वतः शंकरा-चार्यांनीं केलेली आढळली नाहीं, तरी व्यावहारिक सत्य आणि पारमार्थिक सत्य, प्रातिभासिक आणि स्वाप्निक सत्य, असे भेद केलेले आढळतात. आणि त्यांवरून सत्याच्या इयत्तांचेंच तत्त्व शंकराचार्यांच्या मनांत असावें असें स्पष्ट दिसतें. भ्रमजन्य गोष्टींपेक्षां स्वप्नांतल्या गोष्टींत अधिक सत्यांश आहे, स्वप्नांतल्यापेक्षां जागृतींत अनुभवाला येणाऱ्या गोष्टींत अधिक सत्यांश आहे, आणि जागृतींतल्या गोष्टींपेक्षां साक्षात्कारानें येणारा ब्रह्मानुभव त्याहून अधिक सत्य आहे, अशी सत्यांशाच्या प्रमाणानें वर्गवारी करतां येते. या दृष्टीनें द्वैताच्या पायरीवरूनसुद्धां पदार्थांचे तीन वर्ग करतां येतात—

(१) शशविषाण (सशाचें शिंग). वंध्यापुत्र, आकाशपुष्प इत्यादि. (२) रज्जुसर्प, शुक्तिरजत, मरुमरीचिका, गगनमालिन्य. (३) जागृता-वस्थेंत अनुभवाला येणारे नामरूपात्मक पदार्थ.

यांपैकीं पहिल्या वर्गांतील म्हणजे शशविषाण इत्यादि पदार्थांना अस्तित्वच नाहीं. या पदार्थांचा कोठेंहि कशावरहि परिणाम झालेला दिसत नाहीं. कारण या पदार्थांच्या मूळाशीं नित्य अशा कशाचाच आधार नाहीं. त्यांच्यामध्यें स्वतःचें असें आत्मतत्त्व नाहीं. म्हणून हे पदार्थ पूर्णपणें असत्य आहेत. "निरात्मक अशा कशाचाहि व्यवहारांत उपयोग होत नाहीं." या पदार्थांसंबंधीं शंकराचार्य भाष्यांत म्हणतात, "शशविषाण इत्यादि पदा-र्थांना पूर्वीचें असें कांहीं कारण नाहीं, किंवा वर्तमानकाळीं त्यांना कांहीं अधिष्ठान नाहीं, आणि नाश होतांना ते अमुक पदार्थांत नाश पावतील असेंहि म्हणतां येणार नाहीं. म्हणून या पदार्थांना पूर्णपणें असत्य किंवा अलीक असें म्हटलें पाहिजे." (तैत्तिरीयभाष्य २।६)

परंतु दुसऱ्या वर्गांतील पदार्थांची अशी स्थिति नाहीं. शुक्तिरजत, रज्जुसर्प इत्यादि पदार्थांना शशविषाणाला म्हटलें त्याच अर्थीं असत्य म्हणतां येत नाहीं. कां? तर मृगजळ, रज्जुसर्प, शुक्तिरजत इत्यादिकांचा भ्रम कायम असतांनासुद्धां त्यांना नित्य असें अधिष्ठान नाहीं असें म्हणतां येत नाहीं. "मृगजळ इत्यादिकांपैकीं कोणताहि पदार्थ निरास्पन्द नाहीं." (मांडुक्य-

कारिका ६) याचा अर्थ असा कीं, रज्जुसर्पाची रज्जु ही प्रागवस्था आहे; वर्तमानकाळींसुद्धां सर्पाच्या भ्रमाचें अधिष्ठान रज्जु हेंच आहे; आणि भविष्यकाळीं सर्पभ्रमाचा लोप होऊन त्याच्या ठिकाणीं दोरीच शिल्लक राहील. तेव्हां शशविषाण इत्यादि पदार्थांशीं यांचें साम्य नाहीं हें उघड आहे. म्हणून त्यांना शशविषाण इत्यादिकांना म्हटलें त्याच अर्थानें असत्य म्हणतां येत नाहीं.

आतां तिसऱ्या वर्गाचा विचार करूं. व्यावहारिक सृष्टींत प्रत्ययाला येणाऱ्या पदार्थांचें रज्जुसर्प इत्यादिकांशीं एका बाबतींत साम्य आहे. हे नामरूपात्मक पदार्थ प्राक् म्हणजे पूर्वी असलेल्या अशा कारणापासून निर्माण होतात. वर्तमानकाळींसुद्धां तेंच कारणतत्त्व त्यांचें अधिष्ठान असतें. आणि अंतीं त्यांचा त्यांतच लय होतो.

तेव्हां या तीन प्रकारच्या पदार्थांच्या तुलनेवरून असें दिसतें कीं, अधिष्ठानाच्या दृष्टीनें दुसरा आणि तिसरा या प्रकारांत साम्य आहे; परंतु पहिल्या प्रकाराचें त्यांच्याशीं मुळींच पटत नाहीं; तेव्हां पहिल्या प्रकाराला जर असत्य हा शब्द लावावयाचा असेल, तर दुसऱ्या आणि तिसऱ्या प्रकारांना थोडेंतरी सत्यत्व आहेच हें कबूल केलें पाहिजे. परंतु त्यांतल्या त्यांत मृगजळापेक्षां खरें पाणी अधिक सत्य असतें, याच अर्थी शंकराचार्यांनीं मूर्तामूर्त पंचमहाभूतांना सत्य म्हटलें आहे, आणि ब्रह्माला " सत्याचें सत्य " म्हटलें आहे. तेव्हां कोणता दृष्टान्त कोठें कशासाठीं दिला आहे त्याचा विचार न करतां कोठें कोठें मधून मधून शशविषाण इत्यादि शब्द आढळले म्हणून शंकराचार्य जग नाहींच असें म्हणणारे आहेत असें म्हणणें बरोबर नाहीं.

जग झालेंच नाहीं असें शंकराचार्यांचें मत आहे असा भ्रम होण्याला दुसरें एक कारण आहे. पुष्कळ ठिकाणीं शंकराचार्यांनीं जागृतींत अनुभवाला येणाऱ्या सृष्टीची स्वप्नसृष्टीशीं तुलना केली आहे. आणि त्यामुळें जग म्हणजे स्वप्न आहे, असें शंकराचार्यांचें मत आहे असें पुष्कळांना वाटतें. परंतु पुढील उदाहरणावरून शंकराचार्यांचें तसें मत नव्हतें असें कां म्हणूं नये ?

(१) बृहदारण्यकांत बालाकी आणि अजातशत्रु यांच्या संवादांत स्वप्न

आणि जाग्रति यांसंबंधीं चर्चा आली आहे. तेथें शंकराचार्य म्हणतात—'मनुष्य निजला, आणि समजा त्याला असें स्वप्न पडलें कीं तो सिंहासनावर बसलेला राजा आहे; भोंवतीं सरदार, नोकर, वगैरे उभे आहेत; दासी वारा घालीत आहेत; आणि एकंदरींत निरनिराळ्या सुखदुःखांचा तो उपभोग घेत आहे. आतां त्याला या स्थितींत जें ज्ञान होतें, तो जीं कर्में करतो, तो ज्या मनःस्थिति अनुभवितो, तेंच त्याच्या आत्म्याचें स्वरूप आहे काय ? कीं आत्म्याचें स्वरूप भिन्न असूनसुद्धां तो हे सर्व स्वप्नांतील अनुभव घेऊं शकतो ? याचाच अर्थ असा कीं, आत्म्याचें स्वरूप म्हणजे केवळ भावना ज्ञान इत्यादिकांची बेरीज असेंच समजावयाचें ? कीं आत्म्याला याहून भिन्न असें कांहीं स्वरूप आहे ?

शांकर मताप्रमाणें अनुभव हे आत्म्याचें स्वरूप होऊं शकत नाहींत. आत्मा हा स्वतंत्र असून अनुभवी पण द्रष्टा आहे, आणि अनुभव घेत असतांनाहि अनुभवांच्या योगानें त्याच्या ठिकाणीं विकार निर्माण होत नाहींत. तेव्हां विषयी हा स्वतंत्र असून विषय हे वेगळे आहेत. जाग्रतावस्थेंतील अनुभवांचीहि हीच स्थिति आहे. या ठिकाणीं पदार्थांना उद्देशून शंकराचार्यांनीं अविद्यमान आणि मृषाध्यारोपित असे शब्द वापरले आहेत. त्यामुळें गैरसमज होण्याचा संभव आहे. परंतु आत्मभूत अशा दृष्टीनें अविद्यमान म्हणजे 'आत्मभूत नसलेलें' असें स्पष्टीकरण शंकराचार्यांनींच केलें आहे. तेव्हां शांकर मताप्रमाणें विषय असत्य नाहींत; तर विषयानुभव म्हणजेच आत्मा हें म्हणणें असत्य होय. छांदोग्य उपनिषदावरील भाष्यांत स्वप्नसृष्टि किंवा नेहमींची सृष्टि यांचें सत्यत्व सापेक्ष आहे असें स्पष्ट सांगितलें आहे. स्वप्नसृष्टीला जाग्रद्विषयापेक्ष—अनृतत्व आहे; पण स्वतः स्वप्नसृष्टीच्याच दृष्टीनें पहावयाचें तर तसें म्हणतां येणार नाहीं. स्वविषयाच्या ठिकाणीं सर्वच सत्य आहे !

नामरूपात्मक जगाला शंकराचार्यांनीं पुष्कळ वेळां अनिर्वचनीय असें म्हटलें आहे. असें म्हणण्याचें कारण जग हें पूर्णपणें सत्‌ही नाहीं आणि त्याला असत्‌हि म्हणतां येत नाहीं; म्हणून तें अनिर्वचनीय आहे. एका दृष्टीनें जग हें सत् दिसतें, तर दुसऱ्या दृष्टीनें तेंच असत् दिसतें. प्रागवस्थेंत नामरूपात्मक सृष्टि कारणरूपानें ब्रह्माच्या ठिकाणीं होती. त्यावेळीं ती

ब्रह्माशीं एकरूप अर्थात् सत् होती. जेव्हां सृष्टि कार्यरूपानें प्रकट होऊं लागली तेव्हां थोडेंसें वैलक्षण्य निर्माण झालें. परंतु हें वैलक्षण्य ब्रह्माहून अन्य असें कांहीं नव्हतें; ब्रह्मच होतें, कारण तें केवळ ब्रह्माचेंच व्यक्त स्वरूप होतें. तेव्हां ब्रह्माहून अभिन्न या दृष्टीनें जग सत्‌च आहे. परंतु अधिष्ठान सोडून नुसत्या जगाचाच विचार केला तर तें असत् आहे. परंतु पारमार्थिक दृष्ट्या जग हें सत् अशा ब्रह्माहून अनन्य असें असल्यामुळें सत्‌च आहे. तेव्हां एका दृष्टीनें जग हें सत् दिसतें, तर दुसऱ्या दृष्टीनें तेंच असत् दिसतें. अविद्यावस्थेंत असलेले लोक हे विकारांना कारणाहून स्वतंत्र मानतात. हेंच व्यावहारिक सत्य होय परंतु पारमार्थिक दृष्टीनें जग हें ब्रह्माहून अनन्य आहे. तेव्हां जग मिथ्या आहे याचा शांकर मताप्रमाणें जग नाहींच असा अर्थ नाहीं, तर जगाला ब्रह्माहून स्वतंत्र असें अस्तित्व नाहीं, तें ब्रह्माहून अनन्य आहे असा अर्थ कां करतां येऊं नये ?

शंकराचार्यांच्या मतें अबाध ही सत्याची कसोटी आहे. ज्या ज्ञानाचा बाध होत नाहीं तें सत्य होय. सरळ काठी पाण्यांत वाकडी दिसते. अशा स्थितींत स्पर्शाला काठीचा सरळपणा जितका सत्य आहे, तितकाच नेत्राला तिचा वाकडेपणा सत्य आहे. परंतु स्पर्श हा नेत्राचा भ्रम दूर करतो असें आपण मानतों. कारण स्पर्शानें जें ज्ञान होतें तें अधिक टिकाऊ असतें. दृष्टीला जी काठी पाण्यांत वाकडी दिसते तीच बाहेर काढल्यावर सरळ दिसते. परंतु स्पर्शानें होणारें काठीसंबंधींचें ज्ञान काठी पाण्यांत असतांना किंवा बाहेर असतांना दोन्ही वेळीं सारखेंच असतें. तेव्हां काठीपुरता विचार करतांना एकमेकांचा बाध करणारीं ज्ञानें दृष्टीनें होतात, म्हणून दृष्टीनें झालेलें ज्ञान आपण सत्य मानीत नाहीं. हाच विचार जगाच्या ज्ञानाला लावला तर काय आढळेल ? काठीच्या उदाहरणापुरतें स्पर्श हें एक असें साधन सांपडलें कीं, जें पाण्यांत आणि बाहेर दोन्ही ठिकाणीं एकच राहील असें ज्ञान देऊं शकतें. परंतु अशा तऱ्हेनें स्थलकालांच्या मर्यादांपलीकडे जाऊन जगाचें ज्ञान सामग्र्यानें मिळण्याला आपल्याजवळ काय साधन आहे ? भूतकालासंबंधीं आपलें ज्ञान जवळजवळ शून्य आहे, आणि भविष्य-काळासंबंधीं तर पूर्ण शून्य आहे. आणि वर्तमानस्थितिच केवळ घेतली तरी ज्ञेयाची दिङ्मर्यादा इतकी विशाल आहे कीं, सामग्र्यानें तें कोणाच्याच

टप्प्यांत येण्याजोगें नाहीं. आपल्याला ज्ञान होतें तें केवळ खंडशः होतें. एकदां पाण्यांतल्या काठीचें, तर एकदां बाहेरच्या काठीचें. आणि हीं ज्ञानें एकमेकांचा बाध करतात. भिन्न अनुभवानें जें पूर्णपणें बदलतें तें ज्ञान सत्यज्ञान नव्हे. परंतु आपलें जगासंबंधींचें ज्ञान केवळ याच स्वरूपाचें असतें. स्वप्नसृष्टींतल्या ज्ञानाचा जागृतींतल्या ज्ञानानें बाध होतो; आणि जागृतींतल्या ज्ञानाचा ब्रह्मानुभवानें बाध होतो. परंतु या शेवटल्या ज्ञानाचा मात्र कशानेंच बाध होत नाहीं. म्हणून ब्रह्मज्ञान हेंच 'पूर्ण सत्यज्ञान' होय.

शंकराचार्यांची अज्ञानाची मीमांसा ध्यानांत घेतली म्हणजे त्यांचें ज्ञानाविषयींचें मत स्पष्ट ध्यानांत येतें. आपण दोरीला सर्प असें मानतों आणि म्हणतों, 'हा सर्प आहे' यांत 'हा' हें दर्शक सर्वनाम इंद्रियांशीं संबंध आलेला असा एक पदार्थ दाखवितें. आणि 'सर्प' शब्द त्या 'हा' नें दाखविलेल्या पदार्थाचा आपण मनानें काय अर्थ करतों त्याचें ज्ञान देतो. इंद्रियद्वारा मिळालेली ज्ञानसामुग्री आपण कोणत्या मुशींत ओतली तें 'सर्प' या शब्दानें दिसतें. आणि आपलें ज्ञान चूक असतें याचें कारण इंद्रियांनीं दिलेली सामुग्री आपण चुकीच्या मुशींत ओततों. 'हा' हें ज्ञान, दोरीचे प्रकाशाच्या द्वारा नेत्रावर होणारे संस्कार, हे भ्रमनिरास झाल्यावर कांहीं वेगळे होत नाहींत. फक्त चुकीच्या मुशींत त्यांना ओतण्याचें आपण बंद करतों. शंकराचार्यांच्या मतें नेहमींच्या ज्ञानांत सुद्धां आरोपित आणि आरोप्य यांचे घोटाळे चालू असतात. आरोप्य वस्तूचें स्वरूप कांहीं निराळेंच असतें, आणि आपण तिच्यावर निरनिराळ्या प्रकारचे आरोप करतों. वाटोळें टेबल बरोबर वरून पाहिलें तर वाटोळें दिसतें; पण एका बाजूनें पाहिलें तर तेंच लंबगोलाकार दिसतें. मग आतां टेबलाचा खरा आकार कोणता ? द्रष्ट्याची स्थिति किंवा मन:स्थिति कशीही असली तरी सर्व वस्तूंच्या ठिकाणीं सारखाच प्रत्ययाला येणारा असा एखादा धर्म आहे काय ? 'सत्ता' किंवा 'असणें हा गुण' हा धर्म सर्वांना सामान्य आहे. जेव्हां जेव्हां आपल्याला ज्ञान होतें तेव्हां तेव्हां 'सत्ता' या गुणाचा प्रत्यय येतोच. आपण त्याच्यावर मग हवे तितके दुसरे रूपगुण आरोपित करतों. पण सत्ता हा गुण केव्हांहि नाहींसा झालेला आढळत नाहीं. उपनिषदांच्या भाषेंत मातीच्या वस्तूमध्यें जशी माती, सुवर्णाच्या निरनिराळ्या अलंकारां-

मध्यें जसें सुवर्ण, तसेंच सर्व जगाच्या बुडाशीं हें सत्तत्त्व आहे. नामरूपांत हवे ते बदल होवोत, सत्तत्व हें अविकारीच रहातें. सर्वांना मूलभूत अशा या सत्तत्त्वाचें अज्ञान हेंच अविद्येचें मूळ नव्हे काय ?

सर्व पदार्थ नश्वर आहेत हें शंकराचार्यांचें मत बौद्धमताच्या जवळ येत असलें तरी, नश्वरतेच्या राज्याबाहेर असलेलें असें जें सत्तत्त्व शंकराचार्य मान्य करतात, तें तत्त्व बौद्धांना कबूल नाहीं. ज्याचें अस्तित्व दुसऱ्या कशा-वर अवलंबून नाहीं, त्यालाच अंतिम सत्य म्हणणें योग्य आहे. सर्व विश्व हें जरी काल्पनिक मानलें तरी त्या कल्पनेला आधारभूत असें कांहीं तरी कल्प-नातीत असलेंच पाहिजे. कल्पनासुद्धां आधाराशिवाय निर्माण होत नाहीं. हें अंतिम सत्य किंवा सर्वांचें कारण असें तत्त्व हें सुद्धां कार्यच आहे, आणि म्हणून नश्वर आहे या म्हणण्याला कांहींच अर्थ नाहीं. कांहीं तरी अंतिम सत्य मान्य न करणाराला सगळें ज्ञान आणि सगळे अनुभव यांचा घोटाळा उलगडतां येणार नाहीं.

शंकराचार्यांच्या मतें हें अंतिम सत्य म्हणजे ब्रह्म होय. सर्पाचा भ्रम हा शून्यांतून उत्पन्न होत नाहीं. आणि भ्रमाचा निरास झाल्यावरहि मुळाशीं शून्य उरत नाहीं. भ्रमाचीं कारणें आपली मनःस्थिति आणि चुकीचे तर्क हीं असतात. व्यावहारिक दृष्ट्या विश्व खरें असलें तरी त्यांत नानात्व दिसणें हा पारमार्थिक दृष्ट्या भ्रम आहे. भ्रमनिरास झाला कीं, सर्पाच्या ठिकाणीं दोरी दिसूं लागते. त्याचप्रमाणें सत्यज्ञानानें नानात्वयुक्त विश्वाच्या ठिकाणीं एकमेबाद्वितीय असें ब्रह्म दिसूं लागतें.

परंतु जग हें अंशतः आणि केवळ व्यावहारिक दृष्टीनें सत्य आहे एवढें सांगून भागत नाहीं. पारमार्थिक दृष्टीनें सर्व कांहीं एकमेबाद्वितीय असें ब्रह्म असेल, आणि ज्ञानी माणसाला तें तसें दिसतहि असेल; परंतु यानंतर असा प्रश्न शिल्लक उरतो कीं, आरोपित कां होईना, भ्रमरूपानें कां होईना, ब्रह्माच्या ठिकाणीं नानात्व कां दिसूं लागलें ? येथें शुक्तिरजत आणि रज्जु-सर्प यांचे दृष्टान्त उपयोगीं पडत नाहींत. कारण शिंपीच्या जागीं चांदीचा पदार्थ दिसतो त्याचीं कारणें शिंपीहून अन्य असा द्रष्टा, आणि त्या द्रष्ट्याच्या मनांत असलेले चांदीसंबंधींचे कांहीं पूर्व संस्कार, हीं असतात. त्याचप्रमाणें दोरीच्या ठिकाणीं साप दिसतो तेव्हां होतें. दोरीहून अन्य अशा

सापाचा भ्रम एकट्या दोरीमधून उत्पन्न होत नाहीं, तर पहाणाऱ्याच्या मनावर साप या नांवाच्या, अन्यत्र दोरीइतक्याच सत्यत्वानें अस्तित्वांत असलेल्या, अशा पदार्थाचा दृढ संस्कार असतो, आणि तोच संस्कार दोरी आणि साप यांच्यामध्यें दिसून आलेल्या थोड्याशा साम्यानें उत्तेजित होऊन दोरीच्या ठिकाणीं भ्रमस्वरूप असा साप निर्माण करतो. परंतु भ्रमाचीं हीं कारणें एकमेवाद्वितीय अशा ब्रह्माचा विचार करतांना लागू पडत नाहींत. पहाणारा जर ब्रह्माहून अन्य नाहीं तर भ्रम कोणाला कशाचा होणार ? थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे दृष्टान्त किंवा अनुमान यांच्या मदतीनें एकमेवाद्वितीय ब्रह्माच्या ठिकाणीं नानात्वयुक्त विश्व कां दिसूं लागलें तें सांगतां येत नाहीं. म्हणून तर्कातीत, आपल्याला अगम्य अशी कांहीं तरी शक्ति या जगाच्या मूळाशीं असली पाहिजे, आणि अर्थात् ब्रह्माहून अन्य असें कांहीं नसल्यामुळें ती शक्ति ब्रह्माचीच असली पाहिजे असें मानावें लागतें. ही शक्ति म्हणजेच माया होय. पण माया परतंत्र असून निर्गुण परब्रह्मांतच हा देखावा दिसतो एवढें म्हटल्यानें सर्व निर्वाह लागत नाहीं. गुणपरिणामानें नाहीं तरी विवर्तवादानें निर्गुण व नित्य ब्रह्मांत विनाशी सगुण नामरूपांचा म्हणजे मायेचा देखावा दिसणें शक्य असलें, तरी मनुष्याच्या इंद्रियास दिसणारा हा सगुण देखावा निर्गुण परब्रह्मांत मूळारंभीं कोणत्या क्रमानें, केव्हां व कां दिसूं लागला ? अथवा हाच अर्थ व्यावहारिक भाषेंत सांगावयाचा असल्यास, नित्य व चिद्रूपी परमेश्वरानें नामरूपात्मक, विनाशी व जड सृष्टि केव्हां व कां उत्पन्न केली ? असा दुसरा एक प्रश्न या स्थलीं उत्पन्न होतो. पण ऋग्वेदांतील नासदीयसूक्तांत वर्णिल्याप्रमाणें हा विषय मनुष्यासच नव्हे, तर देवांना व वेदांनाहि अगम्य असल्यामुळें, या प्रश्नास ‘ हीं एक ज्ञानदृष्ट्या निश्चित केलेल्या निर्गुण परब्रह्माचीच एक अतर्क्य लीला आहे. ’ यापेक्षां जास्त कांहीं उत्तर देतां येत नाहीं. आम्हीं पहात आलों तेव्हांपासून निर्गुण ब्रह्माबरोबरच नामरूपात्मक विनाशि कर्म किंवा सगुण माया आमच्या दृष्टीस पडत आलेली आहे, एवढें गृहीत धरूनच पुढें चालणें भाग पडतें. यासाठीं मायात्मक कर्म अनादि आहे असें वेदांतसूत्रांत म्हटलें असून भगवद्गीतेंतहि प्रकृति स्वतंत्र नसून ‘ माझीच माया आहे ’ (गी. ७. १४) असें वर्णन करून पुढें ही प्रकृति म्हणजे माया

आणि पुरुष हीं दोन्ही ' अनादि ' आहेत असें भगवंतांनीं म्हटलें आहे. (गी. १३. १९) तसेंच श्रीशंकराचार्यांनीं आपल्या भाष्यांत मायेचें लक्षण देतांना असें सांगितलें आहे कीं, "इंद्रियांच्या अज्ञानामुळें मूळ ब्रह्मांत कल्पिलेलीं नामरूपें, जीं सर्वज्ञ परमेश्वराचीं आत्मभूत आहेतसें वाटतें, पण जीं जड असल्यामुळें परमेश्वराहून भिन्न कां अभिन्न हें सांगतां येत नाहीं, आणि जीं जड सृष्टीच्या (दृश्य) पसाऱ्याचें मूळ होत, त्यांनाच श्रुति व स्मृति ग्रंथांतून सर्वज्ञ ईश्वराची ' माया ' ' शक्ति, ' किंवा ' प्रकृति ' असें म्हणतात. " (गीतारहस्य पृष्ठ २६०–२६१).

(१६) गौडपादकारिका

(याखालीं या सुप्रसिद्ध वेदांतकारिकांचा थोडक्यांत सारांश दिला आहे.)

आत्मे तीन प्रकारचे आहेत. (१) विभु किंवा विश्व हा बहिष्प्रज्ञ आहे. तो आत्मा स्थूलाचा उपभोग घेऊन तृप्ति पावतो. (२) तैजस हा अंत:प्रज्ञ-सूक्ष्माचा उपभोग घेणारा व त्यानेंच तृप्ति पावणारा आहे. (३) प्राज्ञ हा घनप्रज्ञ (अंतर्बाह्यप्रज्ञ) असून तो आनंदाचा उपभोग घेऊन तृप्ति पावतो.

उत्पत्तीविषयीं अनेक कल्पना आहेत. त्या अशा:—(१) सर्व दृश्य वस्तु आपोआप उत्पन्न झाल्या. (२) बीजात्मा जो प्राण तोच सर्व उत्पन्न करितो. (३) सृष्टि हा ईश्वराचा विस्तार आहे. (४) सृष्टि ही स्वप्नाप्रमाणें माया आहे. (५) ईश्वरानें इच्छेनें सृष्टि निर्माण केली. (६) सर्व भूतें कालापासून उत्पन्न झालीं.

जागृति, स्वप्न, सुषुप्ति या तीन अवस्थांतील दुःखें निवारण करणारा व सर्व भावांच्या द्वैताचें निरसन करणारा तुर्य हा देव सर्वव्यापी आहे. विश्व व तैजस हे आत्मे अनुक्रमें ज्ञानाभाव आणि मिथ्याज्ञान या उपाधींनीं बद्ध आहेत. प्राज्ञ आत्मा कारणबद्ध आहे. तुर्य आत्मा मात्र सर्व कांहीं जाणतो. तुर्यावस्थेमध्यें स्वप्न किंवा निद्राहि नसतात. निद्रा ही अज्ञानमय व स्वप्न हें अन्यथा ज्ञानमय आहे. अद्वैत हेंच सत्य आहे. द्वैत हें केवळ उपदेशाकरितां आहे. प्रणव हेंच अपर ब्रह्म व परब्रह्म. तेंच सर्वांचें आदि, मध्य व अंत आहे.

स्वप्न व जागृति हीं दोन्ही स्थानें एकच आहेत. या दोन्ही अवस्थांतील

पदार्थांना आदि व अंत आहेत, म्हणून त्यांचें ज्ञान मिथ्या होय. जागृतींतील सत् अथवा दृश्य किंवा कल्पनेनें कल्पिलेले पदार्थ हे देखील असत्यच होत. आत्मा हाच मायेनें भेदांची कल्पना करितो. प्रथम जीव हा स्वतंत्र पदार्थ आहे अशी कल्पना होते; व मग विद्या किंवा बुद्धि यांच्या योगानें जीवाची कल्पना धांवते. यामुळें भिन्नत्व उत्पन्न होतें. प्राण, भूतें, गुण, तत्त्वें, विषय, लोक, देव, वेद, यज्ञ, भोक्ता, भोज्य, सूक्ष्म, स्थूल, मूर्त, अमूर्त, काल, दिशा, वाद, भुवनें, मन, बुद्धि, चित्त, धर्म, अधर्म, इत्यादि प्रकारें निरनिराळे लोक आत्म्याचें निरनिराळें स्वरूप सांगतात. तसेंच सांख्यांचीं २५ तत्त्वें, पातंजलांचीं २६, पाशुपतांचीं ३१, किंवा अनंत तत्त्वें, किंवा लिंगें; किंवा सृष्टि, लय, स्थिति, किंवा परब्रह्म व अपरब्रह्म अशीं आत्म्याचीं निरनिराळीं रूपें मानण्यांत आलीं आहेत. पण खरी परमार्थता म्हणजे उत्पत्ति नाहीं, नाश नाहीं, बद्ध नाहीं, साधक नाहीं, मुमुक्षु नाहीं, मुक्त नाहीं असें ज्ञान होणें हीच होय. अद्वैतज्ञानप्राप्ति झाली म्हणजे जडवत् लोकव्यवहार करावा व यतिधर्मानें आचरण ठेवावें.

ब्रह्म हें अकृपण, अजन्म, आणि सर्वत्र सम आहे. घटाकाशप्रमाणें आत्म्यांतून जीव उत्पन्न झाला असें वाटतें. जीव हा आत्म्याचा विकार नाहीं किंवा अवयवहि नाहीं. धुळीमुळें आकाश मलिन झाल्याची भ्रांति होते तशीच मानसिक दुःखादिकानें आत्मा मलिन झाला असा भ्रम होतो. भेदांचें वर्णन हें एकत्व सिद्ध करण्याचेंच साधन समजावें. आश्रमपरंपरेनें चालणाऱ्या लोकांमध्यें हीनदृष्टि, मध्यमदृष्टि, व उत्तमदृष्टि असे तीन प्रकार आहेत. त्यांच्यावर कृपा करून त्यांना झेपतील असे ज्ञानाचे किंवा उपासनेचे निरनिराळे प्रकार सांगावे लागतात. सृष्टि भूतजन्य आहे आणि भूतजन्य नाहीं अशा अर्थाचीं वेदवचनें वास्तविक एकच अर्थ सांगतात. 'नेहनानास्ति किंचन' 'इंद्रो मायाभिः' 'अजायमानो बहुधा विजायते' 'कोनु एनम् जनयेत' 'स एष नेति नेति' इत्यादि वचनांनीं आत्मा हा अज, सत्य ठरतो. जी वस्तु असत् आहे तिचा जन्म मायिक आहे तात्त्विक नाहीं. आणि जें सत् आहे त्याला जन्म आहे असें म्हणणें म्हणजे जन्मलेल्यालाच तो पुन्हां जन्मला असें म्हणण्यासारखें निरर्थक आहे. संकल्परहित, जन्मरहित, ज्ञानरूप आत्मा ज्ञेय ब्रह्मापासून भिन्न नाहीं. चंचल मन स्थिर करावें. (सुषुप्तींत) लय पावलेलें मन जागृत करावें. भोगा-

मुळें क्षोभ पावलेलें मन शांत करावें. मन सम झालें म्हणजे त्याला चाळवूं नये व त्याला सुखाचा उपभोग घेऊं देऊं नये. म्हणजे मन ब्रह्मरूप होईल. अज-वस्तूपासून दुसरी उत्पन्न होते म्हटलें तर दृष्टांत सांपडत नाहीं आणि जात-वस्तूपासून उत्पन्न होते म्हटलें तर त्याची व्यवस्था लागत नाहीं. अजातवाद ग्राह्य न मानला तर अशक्यत्व, अज्ञान, आणि क्रमाचा विपर्यास या दोषांचे धनी व्हावें लागतें. वस्तूचें यथार्थ ज्ञान झालें म्हणजे निमित्ताचें निमित्तत्व नाहींसें होतें. ज्यापासून अजातब्रह्म झालें त्यापासूनच अजातप्रकृति झाली. म्हणजे दोन्ही अजातच आहेत. संसार मात्र अजात नाहीं. त्याला अनादि मानलें तर त्याला अंतहि नाहीं असें म्हणावें लागेल. उलट मोक्ष हा अजात असाच मानला पाहिजे. कारण त्याला जन्म आहे असें म्हटलें तर अंत आहे असें म्हणावें लागेल. जें भूत व भविष्य या कालाच्या दोन टोकांला नाहीं, तें मध्यकालांत म्हणजे वर्तमानकाळींहि नाहीं. पण आहे, नाहीं, आहे–नाहीं, अथवा नाहीं-नाहीं इत्यादि चल, स्थिर, उभय व उभयविरहित अशा प्रकारच्या कल्पनांनीं अज्ञ मनुष्याचा आत्मा आच्छादित होतो, किंवा तसा भासतो. व्यावहारिक द्वैत हें वस्तु व वस्तुदर्शन यांसह असतें. व्यावहारिक शुद्ध द्वैत हें वस्तुरहित पण वस्तुदर्शनानें युक्त असतें. लोकोत्तर किंवा अव्यावहारिक द्वैत हें वस्तुरहित व वस्तुदर्शनरहित असतें. त्रिविध ज्ञान आणि ज्ञेय हीं क्रमानें जाणलीं म्हणजे तो ज्ञाता या लोकीं सर्व कांहीं होतो.

(१७) पंचदशी

[याखालीं वरील सुप्रसिद्ध ग्रंथांतील कांहीं अध्यायांचा सारांश दिलाआहे.]

सृष्टींतील विषय हे एकमेकांहून भिन्न आहेत, पण विषयांचें ज्ञान (संवित्) हें भिन्न नाहीं. जागृति व स्वप्न या दोनहि अवस्थांतील ज्ञानाला तीच गोष्ट लागू होते. जागृतीमध्यें वस्तुमात्र स्थिर असतें, स्वप्नांतील वस्तु-जात स्थिर नसतें. तथापि दोनहि स्थितींतील वस्तुज्ञान एकाच स्वरूपाचें होय. झोपेंत अनुभवरूप ज्ञान शिल्लक असतें. नष्ट होत नाहीं. म्हणूनच जागा झाल्यावर पूर्वीचें ज्ञान स्मरणानें मनुष्याला पुन्हां प्राप्त होतें. जागृति स्वप्न व निद्रा यांतील ज्ञानाप्रमाणें, गत वर्तमान व भाविष्य या तीनहि काळांतील ज्ञान एकच असतें. भिन्न नसतें. याप्रमाणें एक अखंड नित्य व

स्वयंप्रकाश असें जें ज्ञान तोच आत्मा. आत्मा हा स्वतः सुखस्वरूप म्हणून प्रेमविषयच असतो. विद्वेष वाटतो तो शरीरादिकांविषयीं. अन्य कोणत्याहि पदार्थावरील प्रेम हें त्या पदार्थाकरितां नसून आत्म्याकरितांच असतें. अहं त्वं हे दोनहि महावाक्यांतील शब्द आत्म्याचेच निदर्शक होत. आत्मा सत्–चित्–सुखरूप आहे. त्याचें परमानंदस्वरूप 'सामान्यतः' प्रतीत असतें. 'विशेषतः' प्रतीत नसतें. याचें कारण अविद्या होय. या अविद्येचें मूळ प्रकृति हें होय. प्रकृति ही त्रिगुणांच्या साम्यावस्थारूपानें राहते. तिजमध्यें ब्रह्माचें प्रतिबिंब असतें.

माया व अविद्या असे प्रकृतीचे दोन भेद आहेत. मायेंतील सत्त्वगुण शुद्ध असतो. अविद्येंतील मलिन असतो. चिदात्मा मायेंत प्रतिबिंबित झाला तरी तिला आपल्या स्वाधीन ठेवतो; व त्यामुळेंच सर्वगुणसंपन्न ईश्वर निर्माण होतो. अविद्येंत प्रतिबिंबित झालेला चिदात्मा तिला स्वाधीन ठेवूं शकत नाहीं. अविद्येंतील वैचित्र्यामुळें जीवांचे देव, मनुष्य, पशु, पक्षी इत्यादि भेद होतात. या अविद्येलाच कारणशरीर म्हणतात. त्या शरीराला (अविद्येला) अहं (मी) म्हणणारा जो चिदात्मा त्याला 'प्राज्ञ' असें नांव आहे. शुद्धसत्त्व–प्रधान व मलिनसत्त्व–प्रधान प्रकृतिहून, प्रकृतीचा तमोगुण-प्रधान असा तिसरा एक प्रकार आहे. ती सृष्टीचें उपादानकारण होय. तिच्यापासून ईश्वर (निमित्तकारण होत्साता) पांच सूक्ष्म भूतें उत्पन्न करितो. आकाश, वायु, तेज, जल व पृथ्वी हीं तीं पांच भूतें होत. या प्रत्येक भूतांत कांहीं सत्त्वांश असतोच. त्यापासून (आकाशापासून श्रोत्र इत्यादि क्रमानें) पांच (ज्ञान) इंद्रियें उत्पन्न होतात. आणि पंचभूत-समूहांतील सत्त्वांशापासून अंतःकरण उत्पन्न होतें. अंतःकरण हें मन व बुद्धि यांचें उपादानकारण होय. मनाचें स्वरूप संशयात्मक व बुद्धीचें स्वरूप निश्चयात्मक असतें. पंचभूतांच्या पृथक् रजोगुणांशापासून पंचकर्मेंद्रियें (हात पाय वाचा गुद व जननेंद्रिय) उत्पन्न होतात; व त्यांच्या रजोगुणांश–'समूहा'पासून प्राण उत्पन्न होतो. या प्राणाचे, प्राण अपान व्यान समान उदान असे पांच प्रकार आहेत. पांच ज्ञानेंद्रियें, पांच कर्मेंद्रियें, पांच प्राण, मन व बुद्धि, या सतरा पदार्थांपासून सूक्ष्म स्वरूप (लिंगशरीर) होतें. लिंगशरीराचा अभिमान बाळगणाऱ्या अविद्योपाधिक प्राज्ञ जीवाला तैजस म्हणतात, व

मायोपाधिक ईश्वराला हिरण्यगर्भ म्हणतात. ईश्वर हा सर्व तैजस आत्म्यांचें आपणाशीं तादात्म्य मानतो. म्हणून तो (हिरण्यगर्भ) समष्टिस्वरूप आहे. जीव हा आपल्यापुरतें पाहणारा यामुळें त्याला व्यष्टिस्वरूप आहे. भोग व भोगायतन शरीरें उत्पन्न करण्याकरितां ईश्वर हा आकाशादि भूतांचें 'पंचीकरण' करितो. पंचीकरणानें सूक्ष्म भूतांचीं स्थूल भूतें होतात. आणि या स्थूल पंचभूतांपासून ब्रह्मांड उत्पन्न होतें. सर्व स्थूल शरीरांचा अभिमान बाळगणाऱ्या हिरण्यगर्भाला वैश्वानर, व निरनिराळ्या स्थूल शरीरांचा अभिमान बाळगणाऱ्या तैजस आत्म्याला विश्व, असें म्हणतात. हे विश्वसंज्ञक जीव प्रत्यक् आत्म्याला जाणत नाहींत. यामुळें जन्ममरणाच्या भोंवऱ्यांत फिरत राहातात. जीवात्मा हा अनादि पंचकोशांनीं आच्छादित असल्यामुळें सुखदुःखभोगाला पात्र होतो. पंचीकृत भूतांपासून झालेला स्थूल देह हा अन्नमयकोश. लिंगशरीरांतील राजस कर्मेंद्रियें व राजस प्राण यांनीं प्राणमय कोश होतो. सात्त्विक ज्ञानेंद्रियांसह मन हा मनोमय कोश. सात्त्विक ज्ञानेंद्रियांसह बुद्धि हा विज्ञानमय कोश. आणि कारणशरीरभूत अविद्येमध्यें जें मलिन सत्त्व आहे तें मोदादिवृत्तींसह आनंदमय कोश होय. साधनचतुष्टयानें, अन्वयव्यतिरेक युक्तीनें, आत्म्याला स्थूल सूक्ष्म व कारण या तीनहि शरीरांपासून सोडविलें असतां तोच आत्मा परब्रह्म होतो. ब्रह्म हेंच प्रकृतीच्या उपाधीचा स्वीकार करून जगाचें उपादानकारण होतें; व मायेच्या उपाधीचा स्वीकार करून जगाचें निमित्तकारण होतें. तत्त्वमसि या वाक्यांतील तत् हें निमित्त–उपादानरूप ब्रह्म होय. तेंच मलिन सत्त्वप्रधान अविद्येच्या योगानें 'त्वं' पदाचा वाच्यार्थ होतें. जीव-ब्रह्मैक्यस्वरूपाचें श्रवण चिंतन मनन व निदिध्यासन करण्यानें ध्यान व समाधि लागते व त्यानें कर्मनाश होतो. शुद्ध धर्म बुद्धि पावतो. या निर्विकल्प समाधीलाच धर्ममेघ असें म्हणतात.

पंचमहाभूतांच्या गुणांचा साक्षात् अनुभव त्या भूतांतच येतो. मन (अंतःकरण) हें दहाहि इंद्रियांचें प्रेरक आहे. तें बाह्य इंद्रियांच्या साहाय्यावांचून बाह्यविषयांचें ग्रहण करूं शकत नाहीं. अंतःकरण त्रिगुणात्मक आहे. तें इंद्रिय–विषयांची चिकित्सा करितें. अंतःकरणादि सर्व भूत कार्यांवर 'मी' असा अभिमान ठेवणारा कर्ता प्रभु होय.

जग हें भौतिक आहे. इंद्रियेंहि भौतिकच आहेत. पण त्यांचें भौतिकत्व प्रत्यक्ष नाहीं. अनुमानानें जाणावें लागतें. चराचर जगतामध्यें स्थूल सूक्ष्म कारण ऐहिक पारलौकिक इत्यादि सर्वांचा समावेश होतो. अनात्मरूप पदार्थांमध्यें दिसणारे स्वगत सजातीय विजातीय असले भेद आत्म्यामध्यें नाहींत. तो निरवयवी आहे. नामरूपानें त्याचे भेद होत नाहींत. त्यामध्यें वैलक्षण्य नाहीं. आत्मा हा अनादि सत् स्वरूप असल्यामुळें शून्यारंभवाद संभवत नाहीं. शून्य हें नामरूपाप्रमाणेंच कल्पित असूं शकेल. सत्य असणार नाहीं. 'सदेव सोम्य इदं अग्रे आसीत्' असें म्हणण्यांत चूक नाहीं. 'सत्' हेंहि 'होतें' असें भाषाव्यवहाराच्या उपाधीमुळें त्यापुरतें म्हणावें लागतें. अद्वैतवादांतहि आक्षेप समाधान प्रश्नोत्तर इत्यादि द्वैताच्या भाषेनेंच करावीं लागतात. अग्नीच्या शक्तीप्रमाणें सद्वस्तूची शक्ति तीच माया. ती निःसत्त्व आहे. परिणामावरून तिचें अनुमान करावयाचें. शक्ति ही सत्त्वाहून भिन्न नाहीं. म्हणून ब्रह्माला मायेच्या योगानें सद्वितीयत्व येत नाहीं. मायेकडून होणारें पहिलें विकारकार्य आकाश हें होय. तें ब्रह्माहून भिन्न आहे. आकाशाला स्वतंत्र सत्ता नाहीं. पदार्थ मिथ्या आहेत. असें निश्चित झालें तरी त्यामुळें त्यांच्या स्वरूपाचा क्षय होत नाहीं व व्यवहाराचा लोप होत नाहीं. द्वैताची अवज्ञा ही अद्वैतनिश्चयाला पोषकच आहे.

आत्मा हा गुहेमध्यें गुप्त असतो. अन्नकोशाच्या आंत प्राणकोश, त्याच्या आंत मनोमयकोश, त्याच्या आंत विज्ञानमय कोश, व त्याच्या आंत आनंदमयकोश. अशीं हीं कोशांचीं पुडें एकांत एक आहेत व त्यांच्या आंत आत्मा राहतो. हे सर्व कोश आत्म्याहून भिन्न आहेत. अंतःकरण हें कर्तृरूपानें व करणरूपानें परिणाम पावतें. त्यांतील कर्तृरूप हें विज्ञान व करणरूप हें मन होय. आत्म्यामुळेंच आनंदमय कोशापर्यंत सर्वांचा अनुभव येतो. आत्मा हा स्वतः अनुभवरूप व सर्व दृश्यांचा साक्षी आहे. गोडी हा जसा स्वतः गुळाचाच धर्म तसा अनुभव हा स्वतः आत्म्याचाच धर्म होय. आत्म्याचें वर्णन असा तसा या शब्दांनीं करतांच येत नाहीं. तो अनिर्वचनीय असला तरी शून्यात्मक नाहीं; इंद्रियगम्य नसला तरी स्वप्रकाश आहे. नेति नेति या वर्णनानें सर्व अवांतर गोष्टी काढल्यावर उरतो तोच आत्मा. आत्मा हा देशकालांनीं परिच्छिन्न नाहीं. जीव व ईश्वर हे औपा-

धिक आहेत. म्हणून त्यांनींहि आत्मा परिच्छिन्न होत नाहीं. ईश्वरच आपल्या शक्तीनें जगाचें नियमन करितो. ही शक्ति जड आहे. तथापि तिजमध्यें ब्रह्मचैतन्य प्रतिबिंबित झालेलें असतें; म्हणून ती चिदाभासात्मक असते. त्या शक्तीमुळें ब्रह्म हेंच सर्वज्ञ ईश्वर होतें. कोशांच्या उपाधीमुळेंच ब्रह्मच जीव होतें.

मायोपाधिक ईश्वराला अंतर्यामी असें म्हणतात. जीवाला 'अहंप्रत्ययी' असें म्हणतात. ब्रह्मापासूनच नामरूपात्मक द्वैतसृष्टि झाली, व परमात्मा विकारी बनून प्रत्येक शरीरांत प्रविष्ट झाला. जीव म्हणजे चैतन्यलिंगदेह व चैतन्याचें प्रतिबिंब यांचा समूह होय. ईश्वराची माया जीवाला मोहित करून चिदानंदरूपी स्वस्वरूपाचा विसर पाडते, व त्यामुळें तो भोक्ता व संसारी बनतो. जग हें ईश्वराचें कार्य असून जीवाचें भोग्य आहे. ईश्वराचा संकल्प हें सृष्टीचें साधन व मनोवृत्तिरूप जीवाचा संकल्प हें त्याच्या भोगाचें साधन आहे. ईश्वरानिर्मित सृष्टिस्वरूप एकप्रकारक असलें तरी विविध चित्तवृत्तींमुळें तिचा भोग विविधरूप होऊं शकतो. एकच वस्तु प्रिय, अप्रिय, व द्वेष्य अशा तीन प्रकारची होऊं शकते. तसेंच स्त्री ही अस्थिमांसमय हा तिचा एक आकार, व तीच मनोमय हा दुसरा आकार असा फरक भोक्त्याच्या चित्तवृत्तींमुळें पडतो. बाह्य पदार्थांचें ग्रहण अंतः-करणवृत्तिरूप प्रमाण करतें, व मनोमय आंतर पदार्थांचें ग्रहण बुद्धिसाक्षी अंतरात्मा करितो. जीवाला जो बद्ध करितो तो मनोमय पदार्थ, बाह्य पदार्थ नव्हे. पण बाह्य पदार्थ मनोमय पदार्थ उत्पन्न करण्याला अवश्य असतो. बाह्य पदार्थ इतर रीतीनें उपयोगी नसले तरी ते प्रमाणसिद्ध आहेत. म्हणून ते नाहींत असें त्यांच्याविषयीं म्हणतां येत नाहीं. अशा प्रकारचें द्वैताचें ज्ञान हें अद्वैताला बाधक होत नाहीं. कारण द्वैताच्या ज्ञानाबरोबरच त्याच्या मिथ्यात्वाचेंहि ज्ञान असतेंच. जीवकृतद्वैत हें शास्त्रीय व अशास्त्रीय अशा दोन प्रकारचें असतें. पैकीं तत्त्वज्ञान होईपर्यंत शास्त्रीय द्वैताचें ग्रहण करावें. इष्ट स्थलीं अंधारांतून जाईपर्यंत मशालीचा उपयोग असतो. तेथें पोचल्यावर ती आपण मालवितों. त्याप्रमाणें अद्वैतबोध होतांच शास्त्रीय द्वैताची मशाल विझविण्यांत येते.

अशास्त्रीय द्वैत दोन प्रकारचें. १ तीव्र—कामक्रोधादिक. २ मंद—

मनोराज्यादि. तत्त्वज्ञान होण्याकरितां या दोहोंचेंहि निवारण करावें. विषयांविषयीं नेहमीं दोषदृष्टि ठेवणें हा त्याग अंगीं आणण्याचा उपाय आहे. मनोराज्य हें प्रत्यक्ष नसलें तरी अप्रत्यक्ष रीतीनें अनर्थावह होतें. म्हणून तेंहि टाकावें. समाधियोगानें मनोराज्य नष्ट करतां येतें. जीवन्मुक्ति लाभण्याला नुसतें तत्त्वज्ञान पुरें होत नाहीं, तर कामादिकांचाहि त्याग अवश्य हवा. मी तत्त्वज्ञानी आहें, आतां हवातसा वागेन, असें म्हणून चालावयाचें नाहीं.

चित्रपटाच्या चार अवस्था—धौत, घट्टित, लांछित व रंजित अशा आहेत. धौत = धुतलेलें. घट्टित = खळ वगैरे लावून ताठ केलेलें. लांछित = चित्ररेषादि काढलेलें. रंजित = रंग भरलेलें. त्याचप्रमाणें आत्म्याच्याहि चार अवस्था आहेत. त्या १ चित्. २ अंतर्यामी. ३ सूत्रात्मा. ४ विराट्. चित्रांतील वस्त्राभासाप्रमाणें सृष्टींतील संसारी चिदाभास जन्ममरणादि संसाराचा अनुभव घेतात. संसार चिदाभासाचा. चिदात्म्याचा नव्हे. बुद्धींतील प्रतिबिंबित चैतन्यबीज तोच संसारी जीव होय. विवेकानें अविद्या व आवरण यांचा परिहार करतां येतो. प्रत्यक्षप्रमाणवादी हे कूटस्थांपासून शरीरापर्यंतच्या सर्व पदार्थसमुदायाला आत्मा म्हणतात. इंद्रियें हाच आत्मा असें कोणी म्हणतात. त्याचप्रमाणें प्राण मन बुद्धि यांनाच कोणी आत्मा म्हणतात. पण तें बरोबर नाहीं. आत्म्याचे आकाराविषयीं असाच मतभेद आहे. कोणी त्याला अणु म्हणतात. कोणी विभु (व्यापक मोठा) असें म्हणतात. कोणी आत्म्याला द्रव्य मानतात (उ० प्राभाकर मीमांसक तार्किक इ०). भाट्टमीमांसक आत्मा चित् जड असा—उभयरूप मानतात. सांख्यांच्या मतें आत्मा चिद्रूपच आहे. अंतर्यामीपासून स्थावरांत पदार्थांपर्यंत अनेकांना ईश्वर मानणारे लोक आहेत. पण हीं सर्व मतें खोटीं आहेत. खरें मत हेंच कीं, महेश्वर पुरुष हाच जगाचें निमित्तकारण व माया हेंच उपादानकारण होय. तमोरूप माया ही श्रौत दृष्टीनें तुच्छ, युक्तिदृष्टीनें अनिर्वचनीय, व फक्त लौकिक दृष्ट्या वास्तविक आहे. जें स्पष्ट भासतें पण ज्याचें निरूपण करितां येत नाहीं, तें मायामय. सर्व पंडित एकत्र जमून जग कसें झालें याचा विचार करूं लागले तरी त्यांच्यापुढें अज्ञानच उभें राहतें! माया ही मेघासारखी आहे; बुद्धि, वासना ह्या त्या मेघांतील

तुषारासारख्या आहेत; व चिदाभास हा त्या मेघांतील आकाशासारखा आहे. प्राणिकर्मवशात् ईश्वर हा स्वतःमध्येंच लीन झालेलें जग चित्रपटा-प्रमाणें पसरतो व गुंडाळून घेतो. दिवस–रात्र, जागृति–निद्रा, डोळ्यांची उघड–झांप याप्रमाणेंच सृष्टीची उत्पत्ति व प्रलय हे होतात. सामान्य मनुष्याला ब्रह्म व ईश्वर हे एकच आहेत असें वाटतें. पण ब्रह्म हें असंग आहे, व मायावी महेश्वर हाच खरा सृष्टिकर्ता होय. मायेनें आनंदमय ईश्वर व विज्ञानमय जीव यांची कल्पना केली, व त्या दोघांनीं बाकीच्या सर्व जगाची कल्पना केली. ईक्षणापासून प्रवेशापर्यंत सृष्टि ईश्वरानें केली, आणि जागृतीपासून मोक्षापर्यंत संसार जीवकल्पित आहे. आत्म्याचा प्रति-शरीरीं भेद, जगत्सत्यत्व, व ईशाचें व जीवाचें पृथक्त्व, या तीन गोष्टी जर सांख्य व योग यांनीं सोडल्या तर तीं दोन शास्त्रें व वेदांत यांचें एकमत होईल.

(आत्मभेदो जगत् सत्यं ईशोन्यः इति चेत् त्रयं । त्यज्यते तैः तदा सांख्ययोगवेदांतसंमतिः)

कूटस्थ व ब्रह्म यांतला भेद केवळ नाममात्र आहे. द्वैत व अद्वैत हीं निःशेष भासत नाहींत, त्यांचें दिङ्मात्र ज्ञान होतें. पण विवेकानें सर्व कळतें. अज्ञान हीच हृदयग्रंथि. आणि कामादिकांचा आत्म्याशीं संबंध नाहीं हें जाणणें हाच ग्रंथिभेद. ज्ञान हा कांहीं रोग नाहीं. त्यामुळें उदासीनत्व येण्याचें कारण नाहीं. पण आसक्ति न जडावी म्हणून उदासपणा हवा. वैराग्यबोध व शांति हीं एकत्र नांदूं शकतात.

चिदात्म्याच्या ठिकाणीं योजण्याच्या सात अवस्था आहेत त्या अशा–१ आत्मा आपलें स्वप्रकाश कूटस्थ चिद्रूप जाणत नाहीं हें **अज्ञान**. २ कूटस्थ नाहीं असें समजून बोलणें हें अज्ञानाचें **आवरण**. ३ मी कर्ता भोक्ता असें मानणें हा **विक्षेप**. ४ मी कूटस्थ आहें असें शाब्दिक ज्ञान हें **परोक्षज्ञान**. ५ तेंच विचारानें साक्षात् जाणणें हें **अपरोक्षज्ञान**. ६–७ मी **शोकादि** टाकले व कृतकृत्य झालों हें मानणें ही **तृप्ति**. कर्म व ज्ञानी यांचे विषय भिन्न आहेत. कर्मठाचा आग्रह शरीर वाक् मन यांविषयीं आहे. साक्षी-विषयीं नाहीं. ज्ञान्याचा आग्रह साक्षी असंग आहे याविषयीं आहे, शरीरा-

दिकांविषयीं नाहीं. यामुळें दोन बहिऱ्या माणसांप्रमाणें ज्ञानी व कर्मठ केव्हां केव्हां भांडतात ! पण तें भांडण व्यर्थ होय.

(१८) ' शिवः केवलोऽहं '

(हें श्रीशंकराचार्यकृत दशश्लोकी आत्मस्तोत्र किंवा ब्रह्मस्तोत्र खालीं दिलें आहे. तें तत्त्वज्ञानविषयासंबंधानें स्मरणांत ठेवण्यासारखें आहे.)

न भूमिर्न तोयं न तेजो न वायुः न खं नेंद्रियं वा न तेषां समूहः
अनेकांतिकत्वात् सुषुप्त्येकसिद्धः । तदेकोवशिष्टः शिवः केवलोऽहं ॥१॥
न वर्णा न वर्णाश्रमाचारधर्मा न मे धारणाध्यानयोगादयोऽपि
अनात्माश्रयाऽहं अमाध्यासहानात् । तदेको ... ... ॥ २ ॥
न माता पिता वा न देवा न लोका न वेदा न यज्ञा न तीर्थं ब्रुवंति
सुषुप्तौ निरस्तातिशून्यात्मकत्वात् । तदेको ... ... ॥ ३ ॥
न सांख्यं न शैवं न तत्पांचरात्रं न जैनं न मीमांसकादेर्मतं वा
विशिष्टानुभूत्या विशुद्धात्मकत्वात् । तदेको ... ... ॥ ४ ॥
न चोर्ध्वं न चाधो न चांतर्न बाह्यं न मध्यं न तिर्यक् न पूर्वापरादिक्
वियद्व्यापकत्वात् अखंडैकरूपः । तदेको ... ... ॥ ५ ॥
न शुक्लं न कृष्णं न रक्तं न पीतं न कुब्जं न पीनं न ऱ्हस्वं न दीर्घं
अरूपं तथा ज्योतिराकारकत्वात् । तदेको ... ... ॥ ६ ॥
न शास्ता न शास्त्रं न शिष्यो न शिक्षा नच त्वं न चाहं न चायं प्रपंचः
स्वरूपावबोधो विकल्पासहिष्णुः । तदेको ... ... ॥ ७ ॥
न जाग्रत् न मे स्वप्नको वा सुषुप्तिः न विश्वो न वा तैजसः प्राज्ञको वा
अविद्यात्मकत्वात् त्रयाणां तुरीयः । तदेको ... ...॥ ८ ॥
अपि व्यापकत्वात् हि तत्त्वप्रयोगात् स्वतःसिद्धभावात् अनन्याश्रयत्वात्
जगत् तुच्छमेतत् समस्तं तदन्यत् । तदेको ... ... ॥ ९ ॥
न चैकं तदन्यद् द्वितीयं कुतः स्यात् न वा केवलत्वं न चाकेवलत्वं
न शून्यं न चाशून्यवत् द्वैतकत्वात् । कथं सर्ववेदांतसिद्धं ब्रवीमि ॥ १० ॥

(१९) श्रीरामानुजदर्शन

(१) (विशिष्टाद्वैत)

हे विशिष्ट–अद्वैतमताचे संस्थापक. त्यांनीं प्रस्थानत्रयीवर भाष्यें लिहिलीं आहेत. ते विशिष्टाद्वैती, तथापि वैष्णव संप्रदायाचे आद्यप्रवर्तक असें त्यांना मानतात. यांचें मत थोडक्यांत असें––ईश्वर हा एकच आहे. इतर सर्व हें त्याचें प्रकटरूप किंवा गुणलक्षण किंवा शक्ति होय. या गुणलक्षणांत चैतन्य-रहित सृष्टि (जड) आणि चैतन्ययुक्त सृष्टि म्हणजे जीवात्मे किंवा व्यक्ति–पुरुष येतात. प्रकट विश्व हें सत्यस्वरूप आहे व नित्यस्वरूप आहे; तथापि अद्वितीय असें जें ब्रह्म तें त्यांतील फेरबदल किंवा त्याचा विकास–परिणति यांचें नियंत्रण करितें. सृष्टि स्वतंत्र नाहीं. प्रकट सृष्टि व गुण हे ब्रह्माचे प्रकार किंवा शेष होत. जीव, विश्व, ब्रह्म या तिघांची एकात्मता आहे. ब्रह्म हें ज्ञानमय आहे. तें ज्ञान असून ज्ञाताहि आहे.

अद्वैत मतांत ज्ञाता व ज्ञान हीं वेगळीं असत नाहींत, एकच असतात. पण हा वेगळेपणा हाच रामानुजांच्या तत्त्वज्ञानाचा विशेष होय. ब्रह्म हें आनंदमय आहे. सुख व दुःख यांचें मिश्रण ब्रह्मांत संभवत नाहीं. जीवात्मा व जड सृष्टि यांशिवाय इतरहि ब्रह्माचीं गुणलक्षणें आहेत. ब्रह्मचैतन्य सर्वव्यापि आहे. ब्रह्म हें सत्य व निर्विकार आहे. जड सृष्टि व योगात्मा हे विकारशील आहेत, व त्याच अर्थानें सत्यब्रह्माच्या अपेक्षेनें ते असत्य होत. त्याच अर्थानें सत् व असत् हे शब्दहि समजावयाचे; परंतु त्यांतल्यात्यांतहि असत् हा शब्द विशेषेंकरून जड सृष्टीलाच लावावयाचा. कारण जीवात्म्याच्या सत्त्वामध्यें विकार होत नाहींत. ब्रह्माच्या दोन स्थिति. एक प्रलयकालची. या स्थितींत सर्व विश्व (जड व चैतन्ययुक्त) हें ब्रह्मामध्यें विलीन होतें, व त्याचें असें कांहींच उरत नाहीं. तीं सर्व पूर्णपणें सुप्तावस्थेंतल्यासारखीं असतात. ब्रह्म तेवढें प्रलयांतहि असतें. पण त्यावेळीं त्याजकडून होणारी सृष्टिक्रिया तर थांबलेलीच असते; पण त्याचप्रमाणें इच्छाशक्तिहि. सृष्टिकालीं ब्रह्माची दुसरी स्थिति असते. ही सृष्टि होते. तेव्हां इच्छेनें निर्माण केलेली सत्य-स्वरूप विविध प्रकारची असते. सृष्टि म्हणजे सृष्ट पदार्थांत ब्रह्माचा पुन्हां प्रवेश असा अर्थ नाहीं.

सृष्टि निर्माण करण्याचा हेतु ईश्वराची न्यायबुद्धि हाच आहे. जीव कर्मे करितात त्यांचें फल त्यांना निःपक्षपातपणें द्यावयाचें असतें किंवा भोगावयाचें असतें; व तें करण्याचें साधन म्हणून ब्रह्म हें जीवात्म्यांना अनेक प्रकारचीं यथोचित शरीरें निर्माण करून देतें. या नवीन देहामध्यें त्यांनीं आपली जीवनक्रिया करावी. योग्य मर्यादेंत बुद्धिस्वातंत्र्य अनुभवावें. आणि इच्छेप्रमाणें सत्कर्मेंकरून आपला विकास किंवा परिणति करावी. कर्म हें अनादि आहे. सृष्टिविधान ही ब्रह्माची केवळ लीला किंवा करमणुक होय. ती गोष्ट ब्रह्माकडून परेच्छेनें होत नाहीं. ब्रह्मज्ञानाविषयीं वेद व स्मृति हींच काय तीं अधिकृत ज्ञानसाधनें होत. त्यांनाच काय तें प्रामाण्य आहे. बुद्धीचा व्यवहार फक्त इंद्रियज्ञानापुरताच होतो. बुद्धीला जी प्रतिष्ठा नाहीं ती श्रुतिस्मृतींना आहे. ब्रह्माची आद्य कारणता व गुणपूर्णत्व या गोष्टी बुद्धिगम्य होऊं शकत नाहींत. श्रुतिवचनांचा अर्थ करितांना बुद्धीचा उपयोग करितां येईल. ब्रह्मज्ञान झाल्यावर नंतरहि श्रुति व स्मृति यांचें प्रयोजन उरतें. तसेंच ब्रह्मज्ञानानंतर नियत कर्मे मरेपर्यंत किंवा शरीरांत शक्ति असेपर्यंत मनुष्यानें केलींच पाहिजेत.

रामानुजमतें सर्व उपनिषदांचें प्रामाण्य सारखेंच आहे. म्हणून सर्व उपनिषद्वचनांची एकवाक्यता केली पाहिजे व करितांहि येते. परंतु रामानुजांनीं ब्रह्माचें सगुणस्वरूप दर्शविणारीं वचनें हीं मुख्य मानून त्यांच्याशीं इतर किंवा विरोधी वचनांची एकवाक्यता केली आहे. ब्रह्माचें सगुणत्व हें सत्य असून तो अविद्येचा परिणाम नाहीं. ब्रह्म निर्गुण आहे याचा अर्थ फक्त इतकाच कीं, ब्रह्माच्या ठिकाणीं दुःख, मृत्यु, विकारशीलता इत्यादि हीन गुण नाहींत. सर्व सृष्टिनिर्मिती ही त्याच्या अंगच्या चांगल्या गुणांतूनच होते. जीवात्मे अनेक आहेत; व या आत्म्यामध्यें ईश्वर हा प्रथमपासूनच अंतःप्रविष्ट असतो. द्वैत किंवा वैचित्र्य आहे तें ब्रह्माबाहेर नाहीं. सगुणात्मक ब्रह्माबाहेर नाहीं; म्हणजे दुसरें कोणी प्रतिपक्षी ब्रह्म नाहीं. पण खुद्द सगुणब्रह्मांत त्याच्या इच्छेनें नानात्व व वैचित्र्य हें होऊं शकतें. ब्रह्म अनिर्वाच्य आहे म्हणजे त्याचा इतकाच अर्थ कीं, त्याची वाच्यता म्हणजे वर्णन पूर्णपणें करणें कोणालाहि शक्य नाहीं. नेति नेति या शब्दांनीं ब्रह्माच्या निर्गुणतेपेक्षां मनुष्यवाणीची असमर्थता समजावयाची आहे. जीवात्मे हे सत्य

आहेत; पण ब्रह्म हें त्याहून अधिक सत्य आहे. रामानुजमतें ब्रह्म हें कारण व सृष्टि हें कार्य. यांची एकात्मता किंवा ऐक्य आहे. तें असें कीं, सूक्ष्म स्वरूपांत ब्रह्म हें कारण व परिणतस्वरूपांत ब्रह्म हेंच कार्य. माया किंवा अविद्यावाद रामानुजांना मान्य नाहीं. कारण कोणत्याहि अविद्येचा नाश करण्याइतकें ज्ञान स्वत: ब्रह्मांतच आहे. आणि मुळांत अविद्याच नाहीं तर तींतून सृष्टि कशी निर्माण होईल ? श्रुति किंवा स्मृति यांमध्यें अविद्येचा उल्लेख नाहीं. जी कांहीं अविद्या अज्ञानरूपानें असेल तिचा नाश करण्याचे ज्ञानमार्ग प्रसिद्धच आहेत; पण तें ध्यान व नियतकर्मांचें आचरण यांनींच होईल; केवळ ब्रह्माच्या ज्ञानानें होणार नाहीं.

रामानुजांच्या पूर्वीं भागवतधर्म हा अद्वैतमताला धरून होता; व त्या तऱ्हेचेंच त्या धर्माचें निरूपण महाभारतांत व गीतेंत आहे; परंतु पुढें भागवतधर्मांत विशिष्ट—अद्वैतमताचा प्रवेश झाला तो रामानुजाचार्यांच्या मुळेंच झाला. कारण आचार्य हे स्वतः भागवतधर्मानुयायी होते. त्यांच्या संप्रदायाचें मत असें कीं, गीतेमध्यें ज्ञान कर्म व भक्ति हीं तीनही निरूपिलीं असलीं तरी त्यांतील तत्त्वज्ञान विशिष्ट—अद्वैतपर आहे. कर्म किंवा आचरण म्हणजे वासुदेवाची भक्ति व कर्मनिष्ठाहि स्वतंत्र नाहीं, तर ज्ञाननिष्ठेची निष्पादक व परिपोषक आहे. भक्तीला प्राधान्य दिल्यानें कर्म हें गौण ठरतें.

अद्वैतमताचें खंडन.

रामानुजाचार्यांनीं अद्वैतमताचें खंडन खालीलप्रमाणें केलेलें आहे—

शास्त्रांत दोन प्रकारचें अद्वैत सांगितलेलें आहे. एक ब्रह्माद्वैत व दुसरें जीवाद्वैत. त्यांतील ब्रह्माद्वैत हें प्रकारीचें अद्वैत व जीवाद्वैत म्हणजे प्रकारांचें अद्वैत. उपनिषदांत ' सर्वं खलु इदम् ब्रह्म ' ' ऐतदात्म्यमिदं सर्वम्, ' ' पुरुष एवेदम् सर्वम् ,' इत्यादि वाक्यांनीं सर्व व ब्रह्म, सर्व व एतदात्म, सर्व व पुरुष, यांच्या समानाधिकरण्यानें ब्रह्माद्वैताचें प्रतिपादन केलें आहे. हें समानाधिकरण्य प्रकार-भेद-विशिष्ट प्रकारी हा एक आहे असें सांगतें. पण एक असतांना तो बहुप्रकारें शरीरांत प्रविष्ट झाला अशा अर्थाच्या काठकोपनिषदांतील वाक्यानें आत्म्याच्या बहुप्रकारतेचेंच वर्णन केलें आहे. त्या वाक्यानें आत्म्याचें साम्य दाखविलें आहे. यांत जो निषेध दर्शित

केला आहे तो ' ऐक्यविधानाच्या शेषभूत वाक्यानें विहित असें जें प्रकाराचें ऐक्य त्याच्या विरोधी भेदाचा निषेध केला आहे. '. शास्त्रीय जीवाद्वैताचें मर्म न जाणणारेच आत्मभेद नाहीं, आत्मा एकच आहे, असें केवळ अज्ञानानें म्हणतात. केवलाद्वैतच जर असतें तर, एका आत्म्याला सुख होत असतां दुसऱ्या आत्म्याला दुःख होऊं शकतें तें झालें नसतें. एकाच आत्म्याला भिन्न भिन्न शरीरामुळें, भिन्न भिन्न भोग घडणें उचित आहे म्हणून म्हणाल तर, सौभरी प्रभृति योग्यांनीं अनेक शरीरांत प्रवेश केला असतां त्यांना भिन्न भिन्न शरीरांत भिन्न भिन्न अनुभव यावयास पाहिजे होता; पण तसें झाल्याचें वर्णन कोठें आढळत नाहीं. सर्वात्मा एकच म्हणावा तर एकानें संसार करावा, दुसऱ्यानें मुक्त व्हावें, एकानें शिष्य व्हावें, दुसऱ्यानें आचार्य बनावें, हें कसें घडेल व कां घडावें ? आत्मा एकच असता तर त्याच्या भोगासाठींच झालेली ही सृष्टि आहे अशी विषम नसती. ती एकरूपच अनुभवाला आली असती. शिवाय आत्मा प्रतिशरीरांत भिन्न आहे असें सांगणाऱ्या श्रुतीशीं या मताचा विरोध येतो. आत्मा एक असता तर देव, मनुष्य, तिर्यक् प्राणी इत्यादि भेद झाले नसते. तसेंच देव सुखी, मनुष्यें दुःखी व सुखी आणि तिर्यक् प्राणी प्रायः दुःखी असे झाले नसते. श्रुति ही औपाधिक भेदाचें वर्णन करते, असें अद्वैती म्हणतात; पण तें श्रुतिवाक्यांशीं जुळत नाहीं. मोक्षदशेंत भेद विद्यमान असतो. ' मुक्तानां परमा गतिः ', ' मम साधर्म्यमागताः ' ' सायुज्यं प्रतिपन्नां ये, ' ' यस्मिन् पदे विराजन्ते मुक्ताः संसारबंधनात् ' इत्यादि वाक्यें मोक्षदशेंतहि आत्म्याचा भेद सांगत आहेत. मोक्षदशेंत वैषम्य नसतें हा अद्वैती लोकांचा सिद्धांत खरा नाहीं. परिमाण, वजन इत्यादिकांच्या योगानें अगदीं एकसारख्या असलेल्या पदार्थांचें स्वरूप एकसारखेंच असलें व भेददर्शक लक्षण पृथक् स्पष्ट नसलें, तरी व्यवहारांत त्या पदार्थांचें अनेकत्व मानितातच. त्याचप्रमाणें सकृत्दर्शनीं एकरूप असलेल्या व कोणत्याहि प्रकारें भेदज्ञानास योग्य नसलेल्या मुक्तात्म्यांचा स्वरूपभेदहि सिद्ध होतो. म्हणून आत्मे अनेक आहेत असें मानलें पाहिजे.

(२०) पूर्णप्रज्ञदर्शन (द्वैत)

या पंथाचे आद्यप्रवर्तक श्रीमध्वाचार्य किंवा श्री आनंदतीर्थ यांनीं ' स आत्मा तत्त्वमसि ' इत्यादि वेदवाक्यांचा निराळ्या रीतीनें चांगला अर्थ लागतो असें पाहून, ब्रह्ममीमांसेचें म्हणजे वेदान्ताचें स्पष्टीकरण करण्याच्या मिषानें हें निराळें दर्शन प्रस्थापित केलें. आनंदतीर्थ हे द्वैतवादी आहेत. रामानुज आणि आनंदतीर्थ यांच्यांत पुढील मुद्द्यांवर एकवाक्यता आहेः— १ जीवाचें अणुस्वरूप, २ जीव हा ईश्वराचा दास असा संबंध, ३ वेदांचें अपौरुषेयत्व, ४ वेदप्रामाण्य, ५ स्वतःप्रमाणत्व, ६ प्रमाणत्रित्व, ७ पाञ्च रात्रोपजीव्यत्व, ८ विश्वांतील भिन्नतेचें सत्यत्व. परंतु जैनांचा सप्तभंगीन्याय (स्याद्वादासारखा—असेल, किंवा नसेल, किंवा असेल आणि नसेल इ०) ज्यांत परस्परविरुद्ध सिद्धान्त मान्य केले आहेत, तो पत्करल्यामुळें रामानुज जैनांच्या आहारीं गेले असें आनंदतीर्थांचें मत आहे. म्हणून त्यांनीं हें पूर्णप्रज्ञदर्शन लिहिलें.

आनंदतीर्थांच्या मतें तत्त्वस्वरूप दोन प्रकारचें, स्वतंत्र आणि अस्वतंत्र. निर्दोष आणि सर्व सद्गुणांनीं युक्त असा भगवान् विष्णु हें स्वतंत्र तत्त्व. आणि बाकी सगळें अस्वतंत्र. म्हणजे अद्वैतवादाचें जीवपरमात्म्यांच्या ऐक्याचें तत्त्व त्यांना मान्य नाहीं. परमात्म्याची बरोबरी करण्याचा जीवात्म्यानें प्रयत्न करणें महा भयंकर कर्म आहे असें त्यांचें निश्चित मत आहे.

परंतु ते वेदप्रामाण्य मानणारे आहेत. ज्या वेदांतून अद्वैतवादी आपला सिद्धान्त काढून दाखवितात त्याच वेदांतून आनंदतीर्थ आपला द्वैतवाद काढतात. अद्वैतवादाचें खंडन करण्यासाठीं ते कोणते तर्क लढवितात तें पहाणें मौजेचें आहे. त्यांच्या मतें विश्वांतील भिन्नता हें एक अंतिम तत्त्वच आहे. अंतिम तत्त्व नाहीं असें म्हणणाराला दोन गोष्टी पुढें मांडतां येतील. एक तर भिन्नता ही ज्ञानांत असली पाहिजे, किंवा ज्ञेय वस्तूंत असली पाहिजे. यांपैकीं पहिली गोष्ट अशक्य आहे. कारण भिन्न वस्तूंच्या ज्ञानाशिवाय भिन्नतेचें ज्ञान होणें शक्य नाहीं. दुसरी गोष्ट खरी आहे असें म्हणावें तर त्यावर असें विचारतां येईल कीं, भिन्न वस्तूंच्या ज्ञानापूर्वी भेदाचें ज्ञान होतें ? कीं त्याच्या बरोबरच होतें ? यांपैकीं पहिला पक्ष अर्थातच पतकरतां येत नाहीं. कारण बुद्धीचें कार्य अव्याहत चालू असतें

आणि अन्योन्याश्रयाचा दोष त्यांत पतकरावा लागेल. भेदाचें ज्ञान होण्यास आधीं वस्तु पाहिजेत आणि वस्तूंचें ज्ञान होण्यास आधीं भेदांचें ज्ञान पाहिजे. बरें, भेदाचें ज्ञान वस्तूंच्या ज्ञानाबरोबर होतें असेंहि म्हणतां येणार नाहीं. कारण त्यांचा कार्यकारणसंबंध आहे. आणि कार्यकारणसंबंध असलेल्या गोष्टी एकदम होऊं शकत नाहींत. अशा रीतीनें अद्वैतवादी म्हणेल कीं 'भेदाचें ज्ञान होतें असें दाखवितां येत नाहीं त्यामुळें भेदच अस्तित्वांत नाहीं.' तर ह्यावर उत्तर असें:——हा आक्षेप कोणावर घेतला आहे ? भिन्नता वस्तुगत आहे असें म्हणणाराविरुद्ध कीं भिन्नता ही केवळ वस्तूच्या धर्मामध्यें आहे असें म्हणणाराविरुद्ध ? पहिल्याविरुद्ध असेल तर तुम्हीं चोराला सोडून संन्याशाला सुळीं देतां. कारण त्याला तुमचें म्हणणें लागू पडत नाहीं. तुम्हीं असें म्हणाल कीं भिन्नता वस्तुगत असेल तर तिचें ज्ञान होण्यासाठीं एक वस्तु पुरे; उलट प्रकारच्या दुसऱ्या वस्तूची अपेक्षा नाहीं. परंतु भेदाला जर भिन्न वस्तु अवश्यक असेल तर ती सर्वत्र असली पाहिजे असें म्हणण्याची जरूर नाहीं. कारण त्याला स्पष्ट नांव देणें हें भिन्नवस्तूच्या ज्ञानावर अवलंबून आहे हें खरें असलें तरी, वस्तुगत तत्त्व इतर सर्वांहून भिन्न आहे हें समजायला दुसऱ्या विवक्षित वस्तूशीं तुलना करण्याची जरूर नाहीं. उदाहरणार्थ, परिमाणरूप असें वस्तूचें ज्ञान आपणाला एकदम होतें. त्याला दुसऱ्या वस्तूची गरज नाहीं. अधिक लांब, आखूड, असें म्हणायचें असेल तरच दुसऱ्या वस्तूची गरज आहे असेंच विष्णुपुराणांत सांगितलें आहे:——

"विशेषण–विशेष्यभावावरून भेदाची सिद्धता करतां येत नाहीं. कारण विशेषण–विशेष्य भावालाच आधीं भेदाची अवश्यकता आहे. आणि वस्तु आणि तिची प्रतियोगी (भिन्नवस्तु) यांवर भेद अवलंबून आहे असें म्हटलें तरी वस्तु आणि प्रतियोगी वस्तु ह्या कल्पना भेदावर अवलंबून आहेत हेंहि खरेंच आहे. तेव्हां येथें अन्योन्याश्रयत्वाचा दोष उत्पन्न होतो. म्हणून भिन्नता हेंहि अंतिम सत्य तत्त्व आहे हें मान्य केलें पाहिजे. पण यावरून असें म्हणायला नको कीं भिन्नता ही नेहमींच प्रत्ययाला येईल. उदाहरणार्थ, दूध–पाणी मिसळलें तर भिन्नता दिसणार नाहीं. पण दिसणार नाहीं म्हणून ती नाहीं असें नाहीं. समानाभिहार झाल्यामुळें ती दिसत नाहीं एवढेंच. दुसऱ्याहि कांहीं कारणांमुळें वस्तु दिसत नाहींत. पर्वत-

शिखरावरील वृक्षादिक दूरपणामुळें दिसत नाहींत. डोळ्यांतील काजळ फार जवळपणामुळें दिसत नाहीं. पण त्यामुळें या वस्तु नाहींतच असें आपण थोडेंच म्हणतों ? तसाच प्रकार येथें समजावयाचा.

'हें ज्ञान झाल्यानंतर तो माझ्या स्वतःप्रत येतो' वगैरे श्रीकृष्णाच्या वाक्यांचा द्वैतवादी कसा अर्थ लावतात तें पहाण्यासारखें आहे.

> 'इदं ज्ञानमुपाश्रित्य मम साधर्म्यमागताः ।
> सर्गेऽपि नोपजायंते प्रलये न व्यथन्ति च ॥ भ० गी० १४। २

या श्लोकांत जीवपरमात्म्याचें तत्त्वतः ऐक्य वर्णिलेलें दिसतें. त्यावर आनंदतीर्थांचें म्हणणें असें कीं, हा केवळ भगवंतांनीं अतिशयोक्ति—अलंकार केला आहे.

> प्रपंचो यदि वर्तेत निवर्तेत न संशयः ।
> मायामात्रमिदं द्वैतं अद्वैतं परमार्थतः ॥

ह्या वचनाप्रमाणें द्वैत हा केवळ भ्रम आहे असें सिद्ध होतें असें म्हणाल तर हें म्हणणेंच भ्रम आहे. कारण विश्व निर्माण झालें असलें तर नाश पावेल आणि अद्वैत राहील हें खरें आहे. परंतु तें निर्माण असें झालेंच नाहीं. तें अनादि कालापासून पांच प्रकारचें द्वैतरूप आहे. आणि तें माया आहे असें म्हटलें म्हणजे तें नाहीं असा अर्थ होत नाहीं. माया ही भगवंताची इच्छा आहे असें पुष्कळ वचनें देऊन दाखविलें जातें. परंतु ज्यामध्यें राहून ज्ञान प्राप्त होतें, आणि जें परमेश्वरानें मुद्दाम रक्षण केलें आहे, तें माया किंवा भ्रान्ति असणें संभवत नाहीं. आणि शिवाय भ्रान्ति आपल्यासारख्या अपूर्ण माणसांना. पूर्ण भगवंताला भ्रान्ति कशी संभवेल ? मग तुम्ही म्हणाल कीं 'अद्वैत अद्वैत' असें ठिकठिकाणीं सांगितलें आहे तें काय आहे ? त्याचें उत्तर असें कीं, भगवान् विष्णु हा सर्वश्रेष्ठ आहे व सर्व विश्व त्याचें दास आहे. विष्णूच्या बरोबरीचें दुसरें कोणी नाहीं, एवढाच त्यांचा अर्थ.

'त्याचें ज्ञान झाल्यानें सर्वांचें ज्ञान होतें,' अशासारख्या वचनांवरूनहि विश्वाचें मायात्व सिद्ध होत नाहीं. विश्व असत्य असेल तर सत्याचें ज्ञान झाल्यानें त्याचें ज्ञान कसें होणार ? सत्याच्या ज्ञानामुळें असत्याचें ज्ञान कधीं

होत नसतें. अशा वचनांचा खरा अर्थ असा आहे कीं, परमेश्वर सर्वश्रेष्ठ आणि सर्वांचें कारण असल्यामुळें त्याचें ज्ञान झाल्याबरोबर सर्वांचें ज्ञान होतें. सर्व असत्य आहे म्हणून होतें असें नव्हे. गांवांतल्या मुख्य माणसाची ओळख झाली म्हणजे सगळ्या गांवाची बित्तंबातमी लागते, त्याप्रमाणेंच हें आहे. तेव्हां अशा वचनांवरून जग असत्य आहे असें सिद्ध होत नाहीं.

पूर्णप्रज्ञांच्या मतें प्रस्थानत्रयी ही केवल द्वैतरूप आहे. निष्काम कर्म हें फक्त साधन असून भक्ति हें साध्य व तीच खरी निष्ठा. परब्रह्म व जीव हें रामानुजांप्रमाणें, कांहीं अंशीं एक व कांहीं अंशीं भिन्न मानणें असंबद्ध. अतएव द्वैतसिद्धांतच खरा असें त्यांचें मत आहे.

मध्वाचार्यकृत अद्वैतमतखंडन

हें खंडन तपशीलवार देणें म्हणजे तो एक ग्रंथ लिहिणेंच होय. द्वैतवादी पंडितांनीं असे ग्रंथ लिहिलेलेहि आहेत. परंतु खंडनाची अगदीं थोडक्यांत कल्पना येण्याकरितां हें सांगतों कीं, अद्वैतवादी ज्या मुख्य श्रुतिवचनांवर आधारून जीव–ब्रह्माचें ऐक्य प्रस्थापित करितात, त्याच वाक्यांचा अर्थ द्वैतवादी तसा न करतां जीव–ब्रह्म भेदपर करितात. कसें तें पहा.

उपनिषदांतील एक वचन असें आहे. "स एषोऽणिमा ऐतदात्म्यमिदं सर्वं स आत्मा तत्त्वमसि श्वेतकेतो" यांतील 'आत्मा तत्त्वमसि' या वाक्याचा अखंडार्थ करावा असें अद्वैती मानतात. परंतु 'आत्मा' या शब्दांतील मा पुढें एक अ अक्षर आहे, पण तें संधीच्या नियमाप्रमाणें माच्या आ कारांत मिसळून जातें, म्हणून अखंड पदार्थ न करितां, पदच्छेद केला असतां 'आत्मा अ तत्त्वमसि' असें वाक्य होतें. अर्थात् अद्वैती ज्या वचनाचाच अर्थ 'जीवा' तूंच ब्रह्म आहेस असा करतात, त्याचाच त्याऐवजीं 'जीवा, तूं ब्रह्म नाहींस' असा अर्थ द्वैतवादी करतात. म्हणजे व्याकरणानें किंवा एका साध्या संधिनियमानें, सर्व तत्त्वज्ञानच्या तत्त्वज्ञान उलटेंपालटें करून टाकलें ! जीव व ब्रह्म यांचें ऐक्य व भेद या दोन सिद्धांतांइतके परस्परविरोधी सिद्धांत दुसरे कोणते असूं शकणार ? परंतु असा चमत्कार येथें घडत आहे खरा. 'अतत्त्वमसि' असा पदच्छेद करा-

वयाचा तर मा च्या पुढें अवग्रह लिहिला पाहिजे; पण तो मूळच्या उपनिषद् वचनांत होता कीं नाहीं हें कशावरून ठरणार ? परंतु संदर्भावरून अ असावा असें द्वैती प्रतिपादन करितात. ते म्हणतात कीं, ' वरील वचन श्वेतकेतूला गुरूनें जो उपदेश केला त्यांतील आहे. आपण मोठे विद्यासंपन्न झालों असा गर्व श्वेतकेतूला झाला. त्याचा परिहार व्हावयाचा तर, तूं ईश्वराहून निराळा व त्याच्या अधीन आहेस असा उपदेश करणेंच युक्त होईल. तूं आणि ईश्वर एकच आहां असें सांगण्यानें होणार नाहीं. तसेंच याच उपदेशांत जीं कित्येक उदाहरणें दुसरीं दिलीं आहेत तीं भेददर्शक अशा पदार्थांचींच दिलेलीं आहेत. ' म्हणून ही उपदेशाची सुसंगति राहण्याला अखंडार्थ न घेतां पदच्छेद करून अतत्त्वमसि असें वचन गृहीत घेणेंच योग्य होईल, असें द्वैतवादी म्हणतात. आणि प्रतिपक्षाला निरुत्तर करण्याकरितां ते असेंहि म्हणतात कीं, पूर्वापरसंबंधींच्या अनुरोधानें अर्थाचें अनुसरण करून, तदनुकूल अशीं पदें व्याकरणनियमांना अनुसरून पाडण्याचा हक्क सर्व विवेचकांनीं बजाबलाहि आहे. स्वतः शंकराचार्यांनींहि ' संभूतिंच बिनाशंच ' हा मंत्र पदरचा अ भरीला घालून ' असंभूतिंच विनाशं च ' असा गृहीत धरला. त्याला अनुसरूनच तत्त्वमसीच्या ऐवजीं अ तत्त्वमसि असें वचन आम्हीं घेतलें तर, त्यांत काय चूक असें द्वैती विचारतात.

तसेंच अ भरीला न घालतां तत् त्वम् असि अशींच पदें घेतलीं तरी तत् या पदांतून सातहि विभक्तींचा अर्थ, पाणिनीच्या सूत्राप्रमाणें व विशेषतः तो वैदिक प्रयोग असल्यामुळें, काढतां येतो. म्हणजे ' तो तूं आहेस, त्याला तूं आहेस, त्यानें त्याच्यामुळें तूं आहेस, त्याला त्याजकरितां तूं आहेस, त्याला त्याच्यापासून किंवा त्याच्याहून तूं आहेस, त्याचा तूं आहेस, त्याच्यांत तूं आहेस, ' असे अर्थ होत असल्यावर मग द्वैत अद्वैत किंवा त्या उभयतांच्या मिश्रणाचा कोणताहि तत्त्वज्ञानपर इतर सिद्धांत निष्पन्न होण्याला अडचण कोणती ? कोणी तत् हें अव्ययहि मानतात. तसें झाल्यास फिरून पाणिनीच्याच सूत्रानें पुढील सर्व विभक्तींचा लोप होऊन अव्ययांतूनच वाटेल त्या विभक्तीचा अर्थ काढतां येईल ! मिळून एकच. पण लक्षणेचा आश्रय न करतां, मुख्य म्हणजे अभिधावृत्तीनें तत्त्वमसि याचा

अर्थ केल्यास तूं आणि तत् यांचा संबंध भेदपरच निघतो. म्हणूनच कीं काय अद्वैतवादी लक्षणेचा आश्रय करितात. परंतु लक्षणेनें करण्याचा अर्थ प्रत्यक्ष प्रमाणाला विरोधी असतां कामा नये. 'गंगेवर स्नानाला गेलों होतों' या ठिकाणीं गंगेवर याचा अर्थ गंगेच्या तीरावर इतका फार तर करतां येईल. पण गंगेचा अर्थ गंगानदीवरील नाव असा दूरान्वित करतां येणार नाहीं.

जीव व ब्रह्म हे भिन्नधर्मी असल्याकारणानें लक्षणेनेंहि त्यांचें ऐक्य प्रस्थापित होणार नाहीं. 'जलोऽग्निः' असा प्रयोग कोणी करूं पाहील आणि म्हणेल कीं, लक्षणेनें जलाचें शीतत्व व अग्नीचें उष्णत्व हें मी जोडून देईन तर तें कसें घडेल ? 'यजमानः प्रस्तरः' असें एक वचन वेदांत आहे. या ठिकाणीं यजमान हा चेतन व प्रस्तर (म्हणजे दर्भाची मूठ) अचेतन पदार्थ. याहि ठिकाणीं चेतनाचेतनात्मक भिन्नधर्मत्वामुळें त्या दोघांचें ऐक्य होऊं शकणार नाहीं. परंतु लक्षणेनें ऐक्य असा अर्थ न करतां सादृश्य असा अर्थ करतां येईल. 'जलोऽग्निः' या वाक्यांत अग्नीसारखें 'निर्मल' जल, किंवा यजमानासारखा यज्ञकर्माला 'अनुकूल' असा प्रस्तर असे अर्थ करतां येतील. ब्रह्म हें निर्गुण आहे अशी कोटी करून वरील खोड्यांतून सुटका करून घेतां येत नाहीं. निर्गुण म्हणजे सर्वगुणशून्य नव्हे, किंवा सगुण म्हणजे अशेषगुणसंपन्न नव्हे. जीव सगुण आहे याविषयीं तर वादच नाहीं. द्वैती म्हणतात, "बृहदारण्यकावरील भाष्यांत स्वतः शंकराचार्यांनींच असें म्हटलें आहे कीं, चारपांच श्रुतिवाक्यांशिवाय सर्व उपनिषदें, कर्मकांड, प्रत्यक्ष अनुमान हीं प्रमाणेंहि, सर्व भेदबोधकच आहेत." ही कबूली पूर्वपक्ष मांडतांना दिली असली तरी तेवढ्यापुरती ती कबूलीच आहे.

अशा रीतीनें तत्त्वमसि हें वाक्य द्वैतप्रतिपादक ठरविलें, त्याप्रमाणेंच 'अहं ब्रह्माऽस्मि' याहि वचनाची व्यवस्था देखील अशीच म्हणजे द्वैतपर लावली आहे. त्यांचें म्हणणें 'अहं ब्रह्माऽस्मि' हें वचन जीवेश्वराविषयीं भिन्नत्व किंवा अभिन्नत्व कांहींच दाखवीत नाहीं. शिवाय जेथें हें वचन आलें तेथील संदर्भपूर्व वाक्यानुरोधानें असें समजावें कीं, ब्रह्मोपासनेसंबंधानें हें वाक्य असल्यामुळें, उपास्य-उपासक-भाव अत एव भेदभाव सिद्ध होतो.

अहम् हा शब्द जीवार्थी असल्यामुळें, पूर्वीं तत्त्वमसि याचा अर्थ करतांना ज्या अडचणी आल्या त्या येथेंहि आहेतच. अहम् ब्रह्मासि याचा अर्थ मी ब्रह्मच आहें असा न करतां मी ब्रह्माधीन आहें असा करावा. अहम् याचा अर्थ अहेय ब्रह्मच स्वतः आणि अस्मि याचा अर्थ सत्ताविधान असा केला पाहिजे. किंवा अहम् याचा अर्थ मयि म्हणजे माझ्या ठिकाणीं असाहि केला तरी चालेल. भगवद्गीतेंत सात्त्विक ज्ञानाचें लक्षण सांगतांना, ' एकत्व-मनुपश्यतः ' या श्रुतिवचनाचा अर्थ सांगतांना, भेदामुळें विभक्त असणाऱ्या जगामध्यें अविभक्त (अभिन्न) असणाऱ्या परमात्म्याचें जो एकत्व पाहतो, म्हणजे त्याच्या नियामक रूपांत अभेद पाहतो, त्याचें ज्ञान सात्त्विक असें स्पष्टीकरण केलें आहे. तसेंच आत्माएव इदं सर्वम् याचा अर्थ करतांनाहि आत्मा म्हणजे आत्म्याचे ठिकाणीं असा सप्तमी विभक्तीचा अर्थ करावा !

(२१) प्रत्यभिज्ञादर्शन

ह्या दर्शनाचे अनुयायी अजून काश्मीर देशांत आहेत असें म्हणतात. प्रत्यभिज्ञादर्शनाचें अद्वैतवेदान्ताशीं फार साम्य आहे. शैवदर्शनांत जड अशा अपेक्षाविहीन पाशांना स्वातंत्र्य आणि कारणत्व आहे असें मान्य केलें आहे. या बाबतींत ह्या दर्शनाचा त्याच्याशीं मतभेद आहे. त्याचें म्हणणें असें कीं, सर्व जगत् केवळ परमेश्वराच्या इच्छेनेंच निर्माण झालें. निरनिराळ्या प्रकारच्या मानमेयांदिकांशीं तो एकाच वेळीं भिन्न आणि अभिन्नरूप असतो. स्वसंवेदना, वेद आणि अनुमान यांनीं सिद्ध होणाऱ्या प्रत्यगात्म्याशीं त्याचें तादात्म्य आहे. तो पूर्ण स्वतंत्र आहे. पाहाण्यासाठीं त्याला दुसऱ्या कशाची अपेक्षा नाहीं. तो आपल्या आत्मरूपी आरशांत प्रतिबिंबाप्रमाणें सर्व वस्तु निर्माण करतो.

यांच्या मतें प्रत्यभिज्ञा झाली म्हणजे अभ्युदय निःश्रेयस हीं प्राप्त होतात. प्रत्यभिज्ञा म्हणजे ' मी ईश्वर आहें, दुसरा कोणी नाहीं ' असा साक्षात्कार. त्याच्यासाठीं चर्या प्राणायामादि क्लेश करण्याची कांहीं जरूरी नाहीं.

प्रत्यभिज्ञाशास्त्राचा आराखडा—१ सूत्रें, २ वृत्ति (टीका) ३ निवृत्ति, ४ लहान आणि मोठी अशा दोन विमर्शिनी, ५ प्रकरणविवरणपंचक. यांतील कांहीं आक्षेप आणि त्यांचें निरसन पहाण्याजोगें आहे.

आक्षेप १ — जर आत्मा हाच ईश्वरस्वभाव आहे तर इतका प्रत्यभिज्ञा-प्रदर्शनाचा खटाटोप कशाला ? उत्तर—आत्मा सतत स्वप्रकाश असतो हें खरें असलें तरी मायेमुळें तो केवळ कांहीं भागांतच प्रकाशमान दिसतो. तो सबंध दिसावा म्हणून दृक्क्रियाशक्तींचा विकास करण्यासाठीं प्रत्यभिज्ञादर्शन सांगितलें. आत्मा ईश्वर असला पाहिजे. कारण त्याला ज्ञानक्रियाशक्ति आहेत. कारण जो जो जितपत ज्ञानक्रियाशक्तींनीं युक्त असतो तितपत तो ईश्वर असतो; जसें थोडासा समर्थ मनुष्य आणि राजा. म्हणून आत्मा ईश्वर आहे, असा प्रयोग.

आक्षेप २—केवळ इच्छेनें ईश्वर जग कसें निर्माण करतो ? घट किंवा वृक्ष यांना मृत्तिका किंवा बीज यांची अपेक्षा असतेच कीं नाहीं ? उत्तर—अपेक्षा असते. तरीपण मृत्तिकादि हीं घटादिकांचीं परमार्थतः कारणें नाहींत. कारण मग योगी इच्छामात्रें करून घटादि निर्माण करतात तें कसें शक्य झालें असतें ?

आक्षेप ३—योगी केवळ इच्छेनें घट निर्माण करतो हें खरें; पण तो इच्छाशक्तीनें आधींच असलेल्या परमाणूंत व्यापार उत्पन्न करून तें करीत नसेल कशावरून ? उत्तर—कार्यकारणभाव मात्र जर मोडावयाचा नसेल तर घटाला माती, दांडा, चक्र आणि देहाला स्त्रीपुरुषसंयोग—आदि सर्व कारणें निरपवाद पाहिजेत. आणि तसें असतें तर योग्याला केवळ इच्छाशक्तीनें घटादि उत्पन्न करतां आले नसते.

शिवाय वाटेल त्या मर्यादांचें उल्लंघन करण्या न करण्याला समर्थ असलेल्या महादेवाला अशा रीतीनें कार्य करण्यास कांहींच हरकत नाहीं.

आक्षेप ४—प्रत्यगात्मा आणि परमेश्वर हे जर एकच आहेत, तर संसार-बंध कसा उत्पन्न होतो ? उत्तर—आत्मा मायेमुळें संसारी आणि कर्मबंधनांनीं बद्ध होतो. ज्ञानानें त्याच्या दृक्क्रियाशक्ति जागृत झाल्या कीं तो मुक्त होतो.

आक्षेप ५—प्रमेय आणि प्रमाता हे एकच असतील तर बद्ध आणि मुक्त यांच्यामध्यें इतर प्रमेयांच्या दृष्टीनें काय भेद ? उत्तर—मुक्त आत्मा महेश्वराप्रमाणें सर्व मेय (जग) हें साधारण आणि स्वतःशीं अभेदरूप आहे असें जाणतो. बद्धाला त्यांत भिन्नता दिसते.

आक्षेप ६––आत्म्याचें परमेश्वरत्व स्वाभाविक असेल तर प्रत्यभिज्ञा-शास्त्राची गरज नाहीं. कारण सर्व सामुग्री असतांना बीजाला अंकुर फुटला नाहीं, असें कधींच होत नाहीं ? उत्तर––क्रिया दोन प्रकारची असते–१ अंकुरादिकांप्रमाणें बाह्य; २ आणि आत्म्याला समाधान प्राप्त करून देणारी आंतर. पहिलीला प्रत्यभिज्ञानाची गरज नाहीं. पण दुसरीला आहे. मी ईश्वर आहें अशा प्रकारचें परापरसिद्धि प्राप्त करून देणारें ज्ञान होण्यासाठीं स्वरूप-प्रत्यभिज्ञानाची आवश्यकता आहे इत्यादि.

---

(१०) नकुलीशाचें पाशुपत दर्शन

पशु म्हणजे कार्य किंवा सृष्टि (पुष्कळ ठिकाणीं पशु = जीव असाहि अर्थ आहे) त्यांचा पति म्हणजे मूल कारण आणि नियंता. त्यानें प्रति-पादिलेलें तें पाशुपतदर्शन. वेदप्रामाण्यवादी वेदान्तदर्शनांचे अद्वैत आणि द्वैत असे दोन प्रकार आहेत. द्वैत्यांत वैष्णव आणि माहेश्वर असे पोटभेद आहेत आणि माहेश्वरांतहि पाशुपत, शैव इत्यादि भेद आहेत. प्रत्येकाचा दुसऱ्याशीं थोडा थोडा मतभेद आहे. त्यांपैकीं नकुलीशाच्या पाशुपत दर्श-नाचें सामान्य स्वरूप येथें देतों.

सर्व दर्शनांमध्यें ज्ञान आणि आचार या दोहोंनाहि थोडें थोडें महत्त्व आहे. दोहोंपैकीं एकानेंच कोणाचेंहि कार्य भागत नाहीं. परंतु त्यांतल्या त्यांत अधिक महत्त्व कशाला द्यावयाचें यासंबंधीं मतभेद आहे. अद्वैत वेदांती ज्ञानाला जास्त महत्त्व देतात हें प्रसिद्धच आहे. पाशुपत दर्शन हें मुख्यत्वें-करून आचारप्रधान आहे असें म्हणावयास हरकत नाहीं.

त्यांचा वैष्णवांशीं महत्त्वाचा मतभेद आहे. जीव हा ईश्वराचा दास आहे. आणि त्यानें त्याची बरोबरी करण्याचा प्रयत्न करणें महा भयंकर अपराध आहे असें वैष्णव हे मानतात. उलट पाशुपतांच्या मताप्रमाणें मुक्त जीव हा प्रत्यक्ष महेश्वराचें सर्व ऐश्वर्य मिळवितो. पण यावरून ते अद्वैती होत नाहींत. अद्वैतमताप्रमाणें जग मिथ्या आहे. पाशुपत जग सत्य मानतात.

इतर दर्शनांत मोक्ष म्हणजे दुःखाचा शेवट इतकाच अर्थ आहे. पाशु-

पतांना मोक्षाची ही कल्पना अगदींच दरिद्री वाटते. त्यांच्या मतें वर सांगितल्याप्रमाणें मुक्त आत्मा हा परमेश्वराचें सर्व ऐश्वर्य उपभोगितो. ही कल्पना अधिक रम्य आहे यांत संशय नाहीं ! इतर दर्शनांशीं पाशुपतांचा दुसरा मतभेद कर्मवादाच्या बाबतींत आहे. ते कर्मवाद मान्य करीत नाहींत. इतर दर्शनांत ज्याला त्याला आपल्या कर्माचें फलच भोगलें पाहिजे. तें फल देणारा ईश्वर आहे इतकेंच. पाशुपतांच्या मतानें ईश्वर पूर्ण स्वतंत्र आणि आपल्या इच्छेप्रमाणें ज्याला त्याला भोग देणारा आहे. यावर कोणी असें म्हणेल कीं, परमेश्वराला कर्मांचा विचार करणें भाग नसेल तर पुण्य करण्यांत काय अर्थ आहे ? दुसरें असें कीं, मग हा सर्व संसार एकदम उत्पन्न झाला असें म्हणावें लागेल आणि त्याची न्यायानें कांहींच व्यवस्था लावतां येणार नाहीं. यावर त्यांचें उत्तर असें कीं, कर्मफल निश्चित नसलें म्हणून बिघडलें कोठें ? तुमच्या म्हणण्याप्रमाणें तरी कर्मफल सर्वस्वीं कर्त्याच्या अधीन कोठें असतें ? तें परमेश्वराच्या इच्छेवर अवलंबून असतेंच कीं नाहीं ? आणि जर परमेश्वराच्या इच्छेला कांहीं किंमत असेल तर, तुमच्या मताप्रमाणें सुद्धां कर्मफल कधीं मिळेल तर कधीं मिळणार नाहीं हें तुम्हांला कबूल करावें लागेल. तेव्हां या म्हणण्यांत कांहीं अर्थ नाहीं. बरें, तुम्ही जर असें म्हणाल कीं, फलाची खात्री नसल्यामुळें कोणी कर्मेंच करणार नाहीं तर त्याला उत्तर असें कीं, व्यवहार तशी साक्ष देत नाहीं. पीक अनिश्चित असलें तरी शेतकरी शेत करतोच कीं नाहीं ! शिवाय कर्म करणें न करणें हें सुद्धां सर्वस्वीं जीवांच्या अधीन नाहीं. त्याहि बाबतींत ईश्वरेच्छाच प्रबल आहे. तुमचा दुसरा आक्षेप कीं, संसारांतील भेदभावाची न्यायानें व्यवस्था लावितां येणार नाहीं, त्यांत कांहींच अर्थ नाहीं. कारण परमेश्वराच्या अनंत चैतन्यशक्तीनेंच विश्वाचा व्यापार चालला आहे. त्याची शक्ति अगम्य आहे, आणि त्याची व्यवस्था आपल्याला लावतां आली नाहीं, तर त्यांत कांहीं वाईट वाटावयाला नको.

कोणी असें म्हणेल कीं, ईश्वराच्या ज्ञानानें सर्व दर्शनांच्या मतें मोक्ष मिळतो. मग तुमच्या दर्शनाचें वैशिष्ट्य काय राहिलें ? त्यावर पाशुपत म्हणतात कीं, असा आक्षेप घेणाऱ्याच्याच तो अंगाशीं येईल. केवळ ईश्वराच्या ज्ञानानेंच निर्वाणपद मिळतें, कीं साक्षात्कारानें कीं यथावत् तत्त्वनिर्णयानें ?

केवळ ज्ञानानें मिळणें शक्य नाहीं. कारण मग शास्त्राभ्यासाची कांहींच गरज नाहीं. महादेव हा सर्व देवांत श्रेष्ठ आहे हें ज्ञान शेंकडों लोकांना आहे. आणि मग त्या सर्वांना निर्वाणपद मिळालें आहे असें म्हणावें लागेल. साक्षात्काराचा तर विचारच करावयाला नको. अनंत पापांनीं माखलेल्या आणि डोळ्यांवर झांपड आलेल्या जीवांना कसला आला आहे साक्षात्कार ? तेव्हां यथावत् तत्त्वनिर्णयाबांचून मोक्ष नाहीं हें प्राप्त झालें. आणि हें पाशुपत दर्शनाचा अभ्यास केल्यावांचून शक्य नाहीं. म्हणून पुरुषार्थप्राप्तीची इच्छा करणाऱ्या पुरुषश्रेष्ठांनीं पंचार्थप्रतिपादक अशा ह्या पाशुपत दर्शनांचा आश्रय करावा हें योग्य.

कार्य, कारण, योग, विधि आणि दुःख हे पंचार्थ होत. पाशुपत दर्शन ग्रंथांतून यांचा क्रमाक्रमानें सविस्तर विचार केला आहे. सर्वदर्शनसंग्रहांत मात्र यांचा फक्त निर्देश केला आहे.

पाशुपत दर्शन हें आचारप्रधान आहे असें वर म्हटलें आहे. सर्वदर्शनसंग्रहांत गुरु कशा प्रकारचा असावा त्याचें वर्णन दिलें आहे; त्यावरून ह्याची थोडीबहुत कल्पना येईल.

गुरूला आठ पंचकें आणि तीन विभागांचा एक गण असे नऊ गण अवगत असले पाहिजेत.

आठ पंचकें—१ लाभ, २ मल, ३ उपाय, ४ देश, ५ अवस्था, ६ विशुद्धि, ७ दीक्षा, ८ बल. नवव्या गणाचे तीन भाग म्हणजे तीन वृत्ति. (चरितार्थाचीं साधनें).

१ लाभपंचक—१ ज्ञान, २ तप, ३ नित्यत्व, ४ स्थिति, ५ शुद्धि.

२ मलपंचक—१ मिथ्याज्ञान, २ अधर्म, ३ सक्ति, ४ हेतु, ५ च्युति.

अशा रीतीनें प्रत्येक पंचकाचे पांच प्रकार वर्णिलेले आहेत.

पंचमलांचा नाश करण्यासाठीं तीन वृत्तींचा (चरितार्थसाधनांचा), अवलंब केला पाहिजे. भैक्ष्य, उत्सृष्ट (टाकलेलें), यथालब्ध (अनायासें मिळालेलें) असेंच अन्न भक्षण केलें पाहिजे.

या दर्शनांत दुःखान्त दोन प्रकारचा—१ सात्मक, २ अनात्मक. अनात्मक म्हणजे पूर्ण मोक्ष (निर्विकल्पसमाधीसारखा). सात्मक मोक्षांत जीवाला दृक्क्रियाशक्ति इत्यादि ऐश्वर्य प्राप्त झालेलें असतें. दृक्शक्ति आणि क्रियाशक्ति

म्हणजे पातंजल योगांत सांगितल्या आहेत तशा प्रकारच्या सिद्धि होत. उदाहरणार्थ (१) मनोजवित्व, (२) वाटेल तें रूप घेतां येणें, (३) सर्वज्ञता इत्यादि. या दर्शनांत योगाची व्याख्या 'चित्ताच्या द्वारानें आत्मा आणि ईश्वर यांचा संयोग' अशी दिली आहे. तो दोन प्रकारचा. क्रियालक्षण आणि क्रियोपरमलक्षण. जप, ध्यान इत्यादिकांनीं केलेला तो क्रियालक्षण. संविद्इत्यादिकांनीं साधलेला तो क्रियोपरमलक्षण.

धर्मार्थसाधन करून देणारा आचार तो विधि. तो दोन प्रकारचा. प्रधानभूत (मुख्य) आणि गुणभूत (आनुषंगिक). यांपैकीं प्रधान म्हणजे चर्या (धार्मिक आचार). तिचे दोन प्रकार, व्रतें आणि द्वारें. भस्मस्नान (भस्मांत लोळणें) उपहार, जप, प्रदक्षिणा इत्यादि. व्रतें. उपहाराचे सहा प्रकार आहेतः—१ हासित, २ गीत, ३ नृत्य, ४ हुडुक्कार, ५ नमस्कार, ६ जप. मोठमोठ्यानें हा हा करून गळा आणि नाक फुगवून हंसावें. गांधर्व शास्त्राप्रमाणें गायन करावें. नाट्यशास्त्राप्रमाणें नृत्य करावें. बैलाप्रमाणें ओरडून हुडुक्कार करावा. परके लोक असतील तेथें हें सर्व गुप्तपणें करावें. जोरानें घोरणें, थरथर कांपणें, लंगडत चालणें, शृंगारचेष्टा करणें, विक्षिप्तपणें वागणें, वाटेल तें बडबडणें हीं द्वारें होत.

ह्या दर्शनांतील आचारकांडाची कल्पना येण्यास इतके नमुने पुरे आहेत.

---

(११) शैवदर्शन

नकुलीश पाशुपत दर्शनांत ईश्वर कर्मांचा विचार न करतां फल देणें इत्यादि कार्य करतो असें प्रतिपादिलेलें आहे. परंतु यामुळें जगांत दिसून येणाऱ्या वैषम्याचा सर्व दोष त्याच्या माथीं येईल आणि दुःखांना कारण होणारा तो ईश्वर क्रूरही मानावा लागेल. यासाठीं ईश्वराचें कर्तृत्व कर्मसापेक्ष आहे असें शैवदर्शन प्रतिपादन करतें. एरवीं माहेश्वर या पंथाचाच हा एक पोटभेद आहे.

शैवांचें सेश्वरसांख्यांशीं पुष्कळ साम्य आहे. त्यांच्या मतें ईश्वर, जीव, आणि जडसृष्टि हे अनादि कालापासून परस्परभिन्न असेच आहेत. तत्त्वज्ञानानें करावयाचें तें हें कीं, जीवाला जडाच्या पाशांतून सोडवून त्याचा

ईश्वराशीं संयोग करावयाचा. ह्या दर्शनाप्रमाणें पति (ईश्वर), पशु (जीव) आणि पाश असे तीन मुख्य वर्ग. पशूनें पाशांतून मुक्त होऊन पतीशीं कसें संयुक्त व्हावयाचें हा ह्या दर्शनांतील महत्त्वाचा भाग.

या दर्शनाचे चार पाद आहेत--१ विद्या, २ क्रिया, ३ योग, ४ चर्या. विद्यापाद याचा अर्थ नेहमींचाच, म्हणजे ज्ञान असा. निरनिराळ्या प्रकारच्या दीक्षांचा विधि ज्यांत सांगितला आहे, तो क्रियापाद हा योगाचा अर्थ नेहमींचाच आहे. (ध्यान इत्यादि) विहिताचें आचरण करणें आणि निषिद्ध वर्ज्य करणें ही चर्या. तेव्हां तीन पदार्थ, पति, पशु, आणि पाश, आणि वर सांगितलेले चार पाद यांचें निरूपण हा ह्या दर्शनाचा विषय आहे.

पति म्हणजे शिव. हा पूर्ण स्वतंत्र आहे. मुक्त आत्मे आणि विद्याधर (हे पुढें येणार आहेत) यांना जरी शिवत्व मिळत असलें तरी ते पूर्णपणें शिवाच्या अधीन असतात. शिवाचें अस्तित्व निश्चितपणें सिद्ध करण्यासाठीं या दर्शनांत थोडासा तर्क वापरलेला आहे. तो सर्वांच्या परिचयाचाच आहे. सृष्टीमध्यें कांहीं एक क्रम किंवा व्यवस्था दिसते. यावरून बुद्धिमान् असा कोणीतरी कर्ता किंवा नियामक त्याच्या मुळाशीं असलाच पाहिजे हाच तो तर्क होय. दुसरा प्रश्न असा कीं, जीवांच्या दृष्टीनें शिवाचें कर्तृत्व कित-पत परिणामकारक आहे? त्यासंबंधीं, तें प्राणिकर्मसापेक्ष आहे हें शैवांचें मत वर सांगितलेंच आहे. परंतु त्यांच्या मतानें असें असलें तरी त्यानें ईश्वराच्या स्वातंत्र्याला बाध येत नाहीं. कारण कर्त्याला साधनांची आवश्य-कता असते, म्हणून त्याचें कर्तृत्व कमी होतें असें आपण थोडेंच मानतों? तिसरी गोष्ट अशी कीं, देव सर्वव्यापी असल्यामुळें सर्वज्ञ आहे. शिवाय तो जर कर्ता असेल तर सर्वज्ञ असलाच पाहिजे. कारण साधनें, अंगें, फलें, इत्यादि सर्व तऱ्हेची माहिती असल्याशिवाय कर्त्याला पदार्थ, करतां येणें शक्यच नाहीं. आतां असा आक्षेप घेतां येईल. कीं, ईश्वर स्वतंत्र कर्ता आहे असें मानलें तरी त्याला देह नाहीं ही मोठी अडचण आहे. कारण घट इत्यादि कार्यें करणारे कर्ते नेहमीं देहयुक्त असतात असें आपण म्हणतों. बरें, तो शरीरवान् आहे असें म्हणावें तर तो आपल्याप्रमाणें क्लेशयुक्त, अस-र्वज्ञ, आणि परिमित शक्तीचा होईल. यावर शैवांचें उत्तर असें कीं, असें

समजण्याचें कारण नाहीं. एक तर अशरीर असा आत्मा स्वतःच्या शरीरांत चलनवलनादि क्रिया उत्पन्न करूं शकतो. शिवाय ईश्वर सशरीर आहे असें मानिलें तरी तुम्हीं म्हणतां तसले दोष त्याच्या ठिकाणीं संभवत नाहींत. परमेश्वर मूल कर्म इत्यादि पाशांपासून मोकळा असल्यामुळें त्याचें शरीर आपल्याप्रमाणें जड असणार नाहीं; तर तें केवळ शक्तिरूप असणार. म्हणूनच पंचमंत्रस्वरूप असें त्याचें वर्णन आहे. 'ईशान' हें त्याचें मस्तक आहे. 'तत्पुरुष' हें मुख आहे. 'अघोर' हें हृदय आहे. 'वामदेव' हें गुह्य आहे. आणि 'सद्योजात' हे पाय आहेत. तेव्हां स्वेच्छानिर्मित असें त्याचें शरीर आपल्यासारखें नाहीं. अनुग्रह, तिरोभाव (अप्रकटता), आदान (नाश), स्थिति, रक्षण, आणि उद्भव (उत्पत्ति), ह्या पांचांचें कारण असें तें आहे. आतां पंचमुख इत्यादि अवयव दाखविणारीं अशीं त्याच्या शरीराचीं वेदांत वर्णनें आहेत त्यांची व्यवस्था काय असें विचाराल, तर त्याचें उत्तर असें कीं, भक्तांवर अनुग्रह करण्यासाठीं घेतलेले हे आकार आहेत. कारण ध्यान, पूजा, इत्यादि गोष्टी निराकाराविषयीं करणें अशक्य आहे. येथपर्यंत पति ह्या पदार्थाचें वर्णन झालें. आतां पशु (जीव) ह्या पदार्थाकडे वळावयाचें.

जीवाच्या स्वरूपासंबंधीं शैवांचा इतर सर्वांशीं मतभेद आहे. यालाच ते अनणु, क्षेत्रज्ञ इत्यादि शब्द वापरतात. त्यांच्या मतें जीव हा (१) चार्वाकमताप्रमाणें देहरूप नाहीं, कारण तसें मानल्यास स्मृतीची उपपत्ति लागत नाहीं. (२) नैयायिकांच्या मताप्रमाणें प्रकाश्य (बुद्धीनें जाणतां येण्याजोगा) नाहीं, कारण तसें मानल्यास अनवस्थाप्रसंग येईल. (३) जैनांच्या मताप्रमाणें अव्यापक नाहीं. (४) बौद्धांच्या मताप्रमाणें क्षणिक नाहीं. कारण तो देशकालांनीं अनवच्छिन्न आहे. (५) वेदान्तमताप्रमाणें एक नाहीं, कारण निरनिराळ्या जीवांना निरनिराळीं फळें मिळतात यावरून त्यांचा निराळेपणा सिद्ध होतो. (६) आणि सांख्यमताप्रमाणें अकर्ता नाहीं. कारण मुक्त झाल्यानंतर सुद्धां तो सकलैश्वर्यसंपन्न होऊन शिवाच्या ठिकाणीं रहातो.

पशु तीन प्रकारचे--१ विज्ञानाकल (विज्ञानानें अकल झालेले. अकल

म्हणजे ज्यांना कला किंवा सूक्ष्म शरीर भोगासाठीं राहिलेलें नाहीं असे• त्यांना फक्त मल हेंच बंधन राहिलेलें असतें.)

२ प्रलयाकल– हे मात्र मल आणि कर्म या दोहोंनीं बद्ध असतात. कारण त्यांची कला प्रलयामुळेंच केवळ नाहींशी झालेली असते.

३ सकल–मल, माया आणि कर्म या तीनहि बंधांनीं युक्त ते सकल.

यांपैकीं पहिल्याचे दोन प्रकार– १ समाप्तकलुष—यांच्या सर्व दोषांचा क्षय झाला असल्यामुळें यांना आनंद इत्यादि आठ विद्येश्वरांचें पद मिळतें, (आठ विद्येश्वर–१ अनन्त, २ सूक्ष्म, ३ शिवोत्तम, ४ एकनेत्र, ५ एकरुद्र, ६ त्रिमूर्तिक, ७ श्रीकंठ, ८ शिखण्डी.)

२ असमाप्तकलुष–यांना सात कोटि मंत्रांचें रूप मिळतें.

प्रलयाकलाचेहि दोन प्रकार– पक्वपाशद्वय–ज्यांचे राहिलेले दोन पाश पक्व (गळण्यास योग्य) झालेले असतात. यांना मोक्ष मिळतो. २ इतर–हे कर्माप्रमाणें नानाविध जन्म घेतात. त्यासाठीं त्यांना पुर्यष्टक हा सूक्ष्म देह मिळतो. हा उत्पत्तीपासून प्रलयापर्यंत किंवा मोक्षापर्यंत टिकतो. हा पृथ्वी आदि तीस तत्त्वांचा बनलेला असतो.

सकलांचेहि दोन प्रकारः–(१) पक्वकलुष, (२) अपक्वकलुष. यांपैकीं पहिल्यांच्या परिपाकाच्या प्रमाणांत आपली शक्ति त्यांना अनुकूल करून परमेश्वर त्यांना एकशें अठरा मन्त्रेश्वरांचें पद देतो. आठ मंडली, आठ क्रोध इत्यादि, वीरेश, श्रीकण्ठ आणि शंभर रुद्र मिळून एकशें अठरा. नंतर पुन्हां त्यांचा स्वतः गुरु होऊन त्यांच्या अधिकाराप्रमाणें त्यांना दीक्षा देऊन परमेश्वर त्यांना मोक्षपद देतो.

अपक्वकलुष अशा सकल जीवांना मात्र त्यांच्या कर्माप्रमाणें परमेश्वर जन्म देऊन फलोपभोग घेण्यास पाठवितो.

आतां तिसरा पदार्थ जो पाश त्याचे चार प्रकार मुख्य आहेत–१ मल, २ कर्म, ३ माया, आणि ४ रोधशक्ति.

१ मल–हा आत्म्याच्या दृक्क्रियाशक्ति साफ आच्छादून टाकितो. आणि तो स्वतंत्र असल्यामुळें सत्ताहि चालवितो.

२ कर्म–फलार्थ केलेलें कर्म बीजांकुरन्यायानें बंधन होतें.

३ माया—प्रलयाच्या वेळीं हिच्यांत सर्व कांहीं मावतें (माति) आणि उत्पत्तीच्या वेळीं बाहेर येतें (याति) म्हणून ईश्वराच्या ह्या शक्तीला माया हें नांव.

४ रोधशक्ति—ही ईश्वराची शक्ति पाशाच्या ठिकाणीं अधिष्ठित होऊन पुरुषावर सत्ता गाजविते, म्हणून केवळ अलंकारानें तिला पाश म्हटलें आहे.

---

(१२) रसेश्वरदर्शन

जीवेश्वरांचें ऐक्य मान्य करणारे कांहीं माहेश्वर सर्व दर्शनांतून सांगितलेला मोक्ष देहाच्या सुस्थितीवर अवलंबून आहे म्हणून, देह सामर्थ्यवान् करण्याचें साधन ह्या नात्यानें पाऱ्याच्या गुणधर्मांचें विवरण करतात. रसेश्वर म्हणजे पारा. म्हणून ह्या दर्शनाला रसेश्वरदर्शन म्हणतात.

पाऱ्याचें संस्कृत नांव पारद ह्याची व्युत्पत्ति ते अशी सांगतात कीं, संसाराच्या पलीकडला पार देणारा तो पारद. " सुप्त स्थितींतील पारा माझ्याच इंद्रियांपासून झालेला आणि माझा देह रस आहे म्हणून त्याला रस म्हणतात. " असें शंकर पार्वतीला सांगतो !

सहाहि दर्शनांमध्यें मुक्ति देहपातानंतर कदाचित् मिळणारी म्हणून सांगितलेली आहे. तळहातावरील आंवळ्याप्रमाणें प्रत्येकाला जवळ असूनहि प्रत्यक्ष अशी ती मिळत नाहीं. म्हणून देहाचें रस आणि रसायनें ह्यांच्या साहाय्यानें चांगलें रक्षण करावें. शिवाय गोविंदभट्टाचें असें म्हणणें कीं, " धन, शरीरभोग, हे अनित्य आहेत म्हणून सत्प्राप्तीच्या मागें लागावें हें ठीक; परंतु सत्प्राप्ति ही ज्ञानानें आणि ज्ञान अभ्यासानें साध्य होतें. आणि अभ्यास हा देह स्थिर असेल तरच शक्य आहे. " यावर कोणी असें म्हणेल कीं ' षट्कोशाचें हें शरीर अनित्यच आहे; तें नित्य कसें होईल ? ' त्यावर उत्तर असें कीं, " असें म्हणणें चूक आहे. हर आणि गौरी यांच्यापासून उत्पन्न झालेल्या पारा आणि अभ्रक या पदार्थांच्या योगानें तें नित्य बनवितां येतें ! " म्हणून जीवन्मुक्तीची इच्छा करणाऱ्या योग्यानें प्रथम दिव्य तनु प्राप्त करून घ्यावी. हरगौरीच्या संयोगापासून पारा आणि अभ्रक झाला असल्यामुळें पारा आणि अभ्रक हीं अनुक्रमें हर आणि गौरी यांचींच रूपें

आहेत असें म्हणतात. रसेश्वरसिद्धांतांत पुष्कळ देव, दैत्य, मुनि आणि मानव यांनीं रसाच्या सामर्थ्यानें दिव्य देह प्राप्त करून घेऊन जीवन्मुक्ति मिळविली आहे असें सांगितलें आहे. परमेश्वर पार्वतीला सांगतात, "हे देवि, कर्मयोगानें पिण्डाची (देहाची) धारणा करतां येते. कर्मयोग दोन प्रकारचा आहे–१ रस (पारा), २ पवन (वारा) हा मूर्च्छित रस, किंवा पवनरोग परिहार करतो. मृत असला तर, मेलेल्यांना जिवंत करतो. आणि बद्ध असला तर उड्डाण करण्याचें सामर्थ्य देतो. मूर्च्छित पाऱ्याचें स्वरूप–नानावर्णांचा आणि फार चपळ नाहीं असा. मृत पाऱ्याचें स्वरूप –आर्द्रता, घनता, तेज, जडपणा, चपलता यांनीं युक्त. बद्ध पाऱ्याचें स्वरूप–अक्षत, लघु, द्रावी, तेजस्वी, निर्मळ, जड आणि चोळला असतां फुटणारा.

आतां कोणी असा आक्षेप घेतील कीं हरगौरीपासून पारा झाला असें सिद्ध झालें तर देह स्थिर करतां येईल हें कबूल आहे. पण हेंच कसें सिद्ध करतां येईल ? त्यावर उत्तर असें कीं अठरा संस्कारांच्या मदतीनें हें सिद्ध करतां येईल.

ते अठरा संस्कार––१ स्वेदन, २ मर्दन, ३ मूर्च्छन, ४ स्थापन, ५ पातन, ६ निरोध, ७ नियम, ८ दीपन, ९ गमन, १० ग्रासप्रमाण, ११ जारणा, १२ विधान, १३ गर्भ-द्रुति, १४ बाह्यद्रुति, १५ क्षारण, १६ सरागसारण, १७ क्रामण, १८ वेध आणि भक्षण !

कोणी असा आक्षेप घेतील कीं, जीवत्व म्हणजे संसारित्व (भिन्न देह धारण करणें) आणि मुक्तत्व हें त्याहून अगदीं विपरीत अशा परस्परविरोधी गोष्टी एकाच देहांत कशा संभवतील ? त्यावर उत्तर असें कीं, " मुक्ति ज्ञेय आहे कीं अज्ञेय ? जर अज्ञेय असेल तर ती शशविषाणाप्रमाणें व्यर्थ आहे. ज्ञेय असेल तर ती जिवंताला मिळाली पाहिजे. कारण मृताला ज्ञान होत नाहीं. " म्हणून यांत सांगितलेल्या रीतीनें दिव्य देह संपादन करून योगाभ्यास केला असतां मोक्षाची प्राप्ति होते.

---

(१३) पाणिनिदर्शन

पाणिनिदर्शन म्हणजे व्याकरणदर्शन होय. हेंहि दर्शन इतर दर्शनाप्रमाणें निःश्रेयसप्राप्ति करून देणारें आहे. या दर्शनाचा प्रधान सूत्रग्रंथ भगवान् पाणिनीनें रचिला असून त्यावरील भाष्य पतंजलीनें लिहिलें आहे. यालाच महाभाष्य अशी संज्ञा आहे. या महाभाष्याच्या आरंभीं " अथ शब्दानुशासनम् ". असें प्रतिज्ञावाक्य असल्यानें, शब्दांचा विचार करणारेंच हें शास्त्र आहे अशी प्रथमतः प्रतीति होते. आणि त्यामुळें " सिद्धा लोकाच्च लौकिकाः " या न्यायानें लौकिका म्हणजे नित्य व्यवहाराला उपयोगीं पडणारे सर्व शब्द भाषाव्यवहारानेंच सर्वांना विदित होत असल्यानें, या स्वतंत्र शास्त्राची त्यासाठीं आवश्यकता नाहीं अशी आरंभीं कल्पना होते. परंतु निव्वळ लौकिक शब्दांचाच विचार करणारें हें शास्त्र नसून, लौकिक शब्दांप्रमाणें वैदिकशब्दांचीहि मीमांसा या शास्त्रानें केलेली आहे. आणि म्हणूनच वेदांगांमध्यें मुख्यत्वानें याची गणना केली आहे. अर्थात् शब्दविचार हा या शास्त्राचा मुख्य विषय जरी असला तथापि त्याचे द्वारा वेदरक्षण हेंहि या शास्त्राचें प्रयोजन आहे असें मानावयास हरकत नाहीं.

या दर्शनांत तत्त्वज्ञानदृष्ट्या विचारांत घेण्यासारखा भाग म्हणजे ' स्फोट ' प्रकरण हेंच होय. ज्यापासून अर्थाची प्रतीति होते किंवा जो वर्णांनीं अभिव्यक्त केला जातो, त्या शब्दास स्फोट असें म्हणतात. हा स्फोटरूप शब्द निरवयव व नित्य असून जगताचें आदिकारणहि हाच आहे. अर्थात् अशा या जगताच्या आद्यकारणाचें, म्हणजे पर्यायानें परब्रह्माचेंच, वर्णन पाणिनीनें आपल्या व्याकरणशास्त्रांत केलें असल्यानें हें शास्त्र परब्रह्मतत्त्वाचेंच निरूपण करणारें आहे हें स्वभावतःच सिद्ध होतें.

स्फोटाचें अस्तित्वच अमान्य करणारांना उत्तर असें कीं, " कोणताहि शब्द उच्चारिल्याबरोबर ज्याचे योगें स्पष्ट अर्थप्रतीति होते त्या अर्थप्रतीतीच्या निमित्तासच आम्ही ' स्फोट ' असें म्हणतों. ' गाय ' असा शब्द ऐकल्याबरोबर या शब्दांतील अक्षरांहून भिन्न, आणि याच अक्षरांनीं अभिव्यक्त झालेला ' गाय ' नांवाचें एक जनावर हा अर्थ प्रत्येकाच्या मनांत येतो. यावर कोणी असें म्हणेल कीं, सर्व अक्षरांचा मिळूनच हा अर्थ निर्माण होत आहे. त्यांत आणखी मध्यें स्फोटाची भानगड कशाला ? अशांना उलट

असें विचारितां येईल कीं, निर्दिष्ट शब्दांतील अक्षरें हीं समुदितरीत्या एकसमयावच्छेदेंकरून अर्थनिष्पत्ति करितात ? कीं, प्रत्येक अक्षर स्वतंत्रपणें करतें ? यांपैकीं पहिला पक्ष अशक्य आहे. कारण, अक्षरें हीं क्षणविनाशी असल्यानें त्यांचा समुदायच होऊं शकत नाहीं. दुसरें अक्षर उत्पन्न होण्यापूर्वींच पहिलें विनाश पावतें. बरें, स्वतंत्रपणें हीं अक्षरें अर्थ निर्माण करितात म्हणावें तर तसेंहि संभवत नाहीं. कारण, कोणत्याहि एका अक्षराच्या अंगीं संपूर्ण अर्थ निर्माण करण्याचें सामर्थ्य नाहीं. तें तसें आहे असें जर कोणी आग्रहानें म्हणूं लागेल तर त्याला त्याच शब्दांतील इतर अक्षरें निरर्थकच आहेत असें म्हणावें लागेल. पण तसें तर दिसत नाहीं. तात्पर्य, अक्षरांनींच व्यक्त होणारें पण त्यांहून सर्वस्वीं भिन्न असें "स्फोट हें एक स्वतंत्र तत्त्व असल्याचें मान्य केलें पाहिजे."

परंतु एवढ्यानें आक्षेपकाचें समाधान होत नाहीं. तो उलट असें विचारितो कीं, "स्फोट हा नित्य आहे कां अनित्य आहे ? नित्य असणें संभवनीय नाहीं. कारण तो जर नित्य असेल तर त्यापासून उत्पन्न होणारें ज्ञानहि नित्य म्हणजे सतत असलें पाहिजे. पण तसें तर तें होत असल्याचा अनुभव नाहीं. बरें, तो अनित्य आहे, उत्पन्न होणारा आहे, असें म्हणावें तर पुन्हां सर्व अक्षरें मिळून तो एक कालीं निर्माण होतो कीं, प्रत्येक अक्षरापासून स्वतंत्रपणें निर्माण होतो असे तुम्हींच मघाशीं विचारिलेले प्रश्न उलट तुमच्या गळ्यांत पडतील !"

यावर स्फोटवादी वैयाकरणांचें उत्तर असें आहे कीं, शब्दांत असणारे वर्ण हे स्फोटाचे उत्पादक नसून अभिव्यंजक आहेत. ज्याप्रमाणें रत्नपरीक्षकाचे हातीं एखादें रत्न आलें असतां त्यास प्रथमदर्शनीं त्या रत्नाची पारख यथार्थतेनें होत नाहीं. पण पुढें तो तें रत्न जसजसें अधिक न्याहाळून पाहील तसतशी त्यास त्या रत्नाची परीक्षा अधिक होते, किंवा एखाद्या सुभाषितांतील अर्थ प्रथमवाचनप्रसंगीं सामान्यतः प्रतीत होऊन पुढें तो द्वितीय-तृतीय वाचनाचे वेळीं जसा स्पष्ट प्रतीत होतो, तसा शब्दांतील उच्चारिलेला अभिव्यंजक प्रथमवर्ण प्रथम क्षणीं अस्पष्टपणें स्फोटाची प्रतीति करून देतो. नंतर पुढचे अभिव्यंजक वर्ण जसे जसे उच्चारावेत तसतशी स्फोटाची प्रतीति स्पष्ट स्पष्टतर आणि स्पष्टतम अशी होत जाते. वाक्यप्रदीपांत हरि

असें म्हणतो कीं—" शब्दांतील प्रथमवर्णाच्या उच्चारानें श्रोत्याच्या बुद्धीमध्यें शब्दव्यक्तीचें बीज रुजलें जाऊन पुढें त्याच शब्दांतील शेवटच्या वर्णोच्चारानें तें बीज परिणत होऊन स्फोटनामक शब्दाच्या रूपानें फलित झालेलें दृष्टीस पडतें."

स्फोटवादाचे प्रतिस्पर्धी इतर दर्शनकार पुष्कळ आहेत; परंतु त्यांचीं मतें स्पष्ट करण्याचें प्रस्तुतस्थळीं कांहीं कारण नाहीं. वैयाकरणांचें वर वर्णिलेलें हें स्फोटरूपशब्दतत्त्व हें एक निरवयव, नित्य, अनादि आणि अनंत असें असल्यानें वेदांत्यांच्या ब्रह्मतत्त्वासारखेंच किंबहुना ब्रह्मस्वरूपच असें हें आहे. आणि म्हणूनच यास शब्दब्रह्म म्हणण्याचीहि सर्वत्र प्रथा आहे. ब्रह्म जसें सच्चिदानंद आहे तसेंच हें शब्दब्रह्महि—शब्दांच्या जातिरूपानें व्यक्त होणारी सत्ता, अर्थप्रकाशनाचे रूपानें व्यक्त होणारें चैतन्य म्हणजे ज्ञान, आणि नादाचे योगें व्यक्त होणारा आनंद—असें मिळून सच्चिदानंदरूपच आहे. हें एक असूनहि उपाधिभेदानें अनंत रूपें धारण करितें आणि त्यायोगें जगताचा सर्व पसारा चालविला जातो.

(१४) चार्वाकदर्शन

ईश्वर हा मोक्ष देणारा नाहीं आणि मोक्ष म्हणून कांहीं पदार्थ नाहीं. मनुष्याला मृत्यु हा ठेवलेलाच आहे, आणि मृत्यूनंतर मनुष्यदेह मातीला राखेच्यारूपानें मिळून जातो. मग परलोक कोठचा ? आधीं परलोक नाहीं आणि मातीला देह मिळाल्यावर मग मनुष्य परलोकाला कसा जाणार ? म्हणून शरीरांत जीव आहे तोंपर्यंत मनुष्यानें मिळेल तें सुख मिळेल तसें भोगून घ्यावें. तसेंच जिवंत मनुष्याला अर्थ व काम हेच दोन खरे पुरुषार्थ आहेत. धर्म आणि मोक्ष हेहि पुरुषार्थ आहेत असें सांगून धूर्तांनीं भोळ्या ब्राह्मणांना व त्यांनीं इतरांना आपल्या नादीं लाविलें आहे. जगांत चारच मुख्य भूतें म्हणजे घटक आहेत. तीं भूमि, पाणी, प्रकाश, वारा हीं होत. हीं भूतेंच परिणाम पावून जीवाचा देह बनवितात. आणि या जड तत्त्वांच्या संयोगापासून जीव उत्पन्न होतो. पिवळी हळद व पांढरा चुना यांच्यापासून तांबडा रंग उत्पन्न होतो. धान्य भाजून शिजवून खाल्लें तर त्यापासून मनुष्याचें पोषण होतें, बेशुद्धि येत नाहीं. पण तेंच धान्य कुजविलें तर त्या-

पासून मादक दारू तयार होते. तसेंच जडापासून चैतन्य हें, जडाच्या अंगीं असलेल्या कांहीं स्वभावगुणांमुळेंच, उत्पन्न होतें. अर्थात् चैतन्य नष्ट होतें किंवा जीव जातो त्यावेळीं वर सांगितलेलीं मूलभूतेंच खरोखर नष्ट होतात, आणि तीं नष्ट झालीं म्हणजे त्यांच्यापासून उत्पन्न झालेला जीव हाहि सहजच नष्ट होतो.

अशा रीतीनें जीव उत्पन्न होणें व नाश पावणें या गोष्टी त्याला आधारभूत अशा जडभूतांवरच अवलंबून आहेत. जिवंत देह याचेंच नांव आत्मा. तो देहापासून वेगळा नाहीं. आणि वरील सिद्धांत सिद्ध करण्याला किंवा खोटे ठरविण्याला प्रत्यक्ष हें एकच प्रमाण आहे. अनुमान, उपमान, शाब्द वगैरे प्रमाणें आम्ही मानीत नाहीं. केवळ सृष्टविषयांपासून होणारें सुख सर्वस्वीं शुद्ध किंवा निर्मळ नसतें हें खरें; कारण सुखांतच कोठेंतरी दुःख मिसळलेलें असतें. पण यांत कांहीं विशेष नाहीं. हें असें असणारच. पण तें दुःख थोड्याशा प्रयत्नानें काढून टाकतां येतें; किंवा तें काढून टाकतां न आलें तरी तें तसेंच राहूं देऊन त्यालगत जेवढें सुख आहे तेवढें मनुष्यानें घ्यावें. घासांत खडा लागला तर खडा टाकून द्यावा, घास खावा. मासे खाणारे लोक युक्तीनें त्यांचा मांसल मऊ भाग तेवढाच कोरकोरून खातात व त्यांच्या हाडांच्या सळया सोडून देतात ! खडा लागेल या भीतीनें कोणी जेवावयाचें थांबत नाहीं किंवा हडकाचें टोक क्वचित् तोंडाला लागेल म्हणून मासे खाण्याचें कोणी टाकीत नाहीं, त्याप्रमाणें अशा दुःखाच्या भयानें सुख सेवण्याचें कोणी टाकीत नाहीं. अशा भीतीनें विषयजन्य सुख कोणी सोडील तर तो अभागी, मूर्ख असें समजावें. विद्वान् लोक ही गोष्ट विसरून शुभकारक किंवा पुण्यकारक म्हणून कर्मे करावयाला सांगतात. पण अविद्वान् लोक जर साधे मूर्ख तर विद्वान् लोक पढतमूर्ख इतकाच फरक. त्यांनीं पवित्र म्हणून कांहीं शब्द घोकावे आणि त्यांचा कांहीं तरी अर्थ करून लोकांकडून खर्चाचीं व श्रमसायासाचीं कामें करवावींत. विस्तव पेटवून त्यांत लाह्या किंवा तूप ओतीत बसणें याला भाविकपणानें होम किंवा अग्निहोत्र हें नांव वाटेल तर द्यावें. पण त्यांपासून फल काय ? ज्या वेदांचा आधार अशा कृत्यांना लोक घेतात त्यांत खोटेपणा, पुनरुक्ति, परस्परविरोध अशाच गोष्टी सर्व भरल्या आहेत.

ज्ञानकांडाचा अभिमान बाळगणारे आणि कर्मकांडाचा अभिमान बाळगणारे आपापसांत वाद करूं लागले म्हणजे वेदांविषयींचें वरील मत आयतेंच परस्पर सिद्ध होतें ! अग्निहोत्र किंवा होमविधि केल्यानें त्याचा खर्च करणाराला कांहीं लाभ होत नाहीं; तर उपाध्यायाची मात्र चंगळ होते. याचप्रमाणें भस्म लावून जपजाप्य करीत बसणें, संन्यास घेणें, अशा गोष्टी मोक्षदायक म्हणून सांगणारे लोक केवळ आपलें पोट भरण्याकरितां हें सांगतात. तात्पर्य, सर्व प्रकारचें दुःख हा नरक, व सर्व प्रकारचें सुख हाच मोक्ष होय. राजा हाच खरा परमेश्वर ! मनुष्य अहंकारानें ' मी माझें मला ' असे शब्द वापरतो; परंतु तेवढ्यावरून आत्मा किंवा अहंकार म्हणून देहापासून कोणी वेगळा आहे असें समजण्याचें कारण नाहीं. राहुग्रह हें नुसतें मुंडकेंच आहे तरी ' राहूचें मस्तक ' असें म्हणावें लागतें किंवा म्हणतात, म्हणून कांहीं राहू हा वेगळा व त्याचें मस्तक हें वेगळें असें होत नाहीं. अनुमानानें किंवा एखाद्या दाखल्यावरून आम्ही परलोकादि गोष्टी मानण्यास तयार नाहीं. नेत्र हें जसें प्रत्यक्ष प्रमाण, तसें प्रमाण अनुमानांत नाहीं. केवळ वर्तमान गोष्टींचें ज्ञान हेंच प्रत्यक्ष होऊं शकेल. भूत व भविष्य यांचें तसें होणार नाहीं.

एक अनुमान करावयाचें तर त्याकरितां दुसरें, दुसऱ्याकरितां तिसरें करावें लागून अनवस्था होणार. आप्तवचन किंवा शब्दप्रमाण याचा समावेश अनुमानांतच होतो. शब्दप्रामाण्य मानलें कीं, तेथें अंधश्रद्धा उत्पन्न झाली. आणि अंधश्रद्धेमुळें विनाकारण दुःखें भोगावीं लागतात. सुख दूरच राहतें. उपमानादि प्रमाणांतहि हाच दोष म्हणजे उपाधींचा जाच आहे. त्यांपासून शुद्ध, स्वतंत्र, प्रत्यक्ष असें ज्ञान होत नाहीं. आधीं उपाधीचें रूप स्पष्ट कळलें पाहिजे, तर मग त्या उपाधींचा दोष न लागलेलें असें ज्ञान होण्याचा संभव. धुरावरून अग्नि ओळखावा हें ठीक, पण दगडी कोळसा वापरला असतां धुराशिवाय अग्नि होतोच त्याची वाट काय ? तो कसा ओळखावा ? धुरावरून अग्नि ओळखण्याच्या अनुमानांत जळणांत ओलेपणाचा अंश ही उपाधि आहे. धूर पाहून तिकडे जाणाऱ्या मनुष्याला अग्नि भेटणें हें यदृच्छेनें घडतें, निश्चयात्मक घडत नाहीं.

जगांत वस्तूंचे निरनिराळे धर्म आपणाला दिसतात ते सर्वहि त्यांचे स्वयंभू

व स्वाभाविक आहेत. ते कोणीं तसे उत्पन्न केलेले नाहींत. यज्ञादि कर्मे व्यर्थ होत. त्यांनीं स्वर्ग मिळत नाहीं. यज्ञांत पशु मारला तर तो स्वर्गांत जातो हें खरें असेल तर, आपल्या बापाला मारणें ही त्याला स्वर्गाला पाठविण्याची साधी युक्ति ठरेल! श्राद्धादि कर्मांत दानें करतात तोहि भ्रमच होय. त्यानें मृताची तृप्ति होण्याला मृत मनुष्य जाग्यावर शिल्लकच नसतो. तळमजल्यावर वाढून ठेवलेलें अन्न जसें आपोआप वरच्या मजल्यावरच्या मनुष्याला खातां येत नाहीं, तसेंच परलोक असला तरी व तेथें तुमचा आमचा कोणी असला तरी, या लोकांत केलेलें दान त्याला कसें पोंचणार! परलोकांत आत्मा किंवा जीव असेल तर तो या लोकांतील आपल्या इष्ट मित्रांना दुःखांत कां ठेवतो? परत येऊन भेटून सुखी कां करीत नाहीं?

वेद हे सर्वस्वीं माणसांनीं रचलेले आहेत. त्यांत निरर्थक किंवा परक्या भाषेंतलेहि अनेक शब्द आढळतात. यज्ञांत मांस खाणारे ब्राह्मण हे बहुधा राक्षसांचे वंशजच असावे!

---

(१५) बौद्धदर्शन

उपनिषदांनंतर विचारांत क्रांति करणारें असें तत्त्वज्ञान म्हणजे बुद्धमत हेंच होय. ह्या प्रकरणीं ज्यानें ही क्रान्ति केली त्या गौतमबुद्धाच्या मताचा आम्हांला प्रथम प्रामुख्यानें विचार करावयाचा आहे. हल्लीं बौद्धधर्म असें ज्याला म्हणतां येईल त्यांतील तत्त्वविषयक मतांची आपल्याला येथें चर्चा करावयाची नाहीं. खुद्द बुद्धाच्या पुष्कळ कथांतून असें आढळतें कीं, त्याला कोणी अंतिम तत्त्वासंबंधीं प्रश्न विचारला तर तो गप्प बसत असे. असें करण्यांत त्याचा हेतु असा होता कीं, अंतिम तत्त्वाचा वाद कधींच न संपणारा आणि पूर्णपणें निरुपयोगी आहे हें दाखवून द्यावयाचें. परंतु इंद्रियें जशीं विषयांकडे स्वभावानेंच धांव घेतात, त्याचप्रमाणें अंतिम तत्त्वाकडे बुद्धि धांव घेते. बिचाऱ्या बुद्धानें इंद्रियाप्रमाणेंच बुद्धीची ही खोड टाकून देण्याचा पुष्कळ आग्रह धरला. परंतु त्याच्या पश्चात् त्याच्या अनुयायांनीं त्याचा पुरा सूड उगवला. बुद्धधर्मविचारांत एकट्या हिंदुस्थानांतच एक हजार वर्षें विकास-विकार होत होते. ऱ्हिस डेव्हिड म्हणतो, "बुद्धधर्मतत्त्वांत दर शतकाला थोडथोडा फरक पडत गेल्याचें प्रत्येक धर्मग्रंथांत दिसतें." बुद्धा-

नंतरच्या दुसऱ्याच शतकांत बुद्धधर्मतत्त्वांचे अठरा पंथ आढळून येतात. यांपैकीं महत्त्वाचे पंथ हीनयान आणि महायान हे होत. या कालानंतर निघालेल्या पंथांत १ माध्यमिक, २ योगाचार, ३ सौत्रांतिक आणि ४ वैभाषिक हे प्रमुख आहेत. या सर्व पंथांच्या आणि उपपंथांच्या मतमतांतराची चर्चा पुढें करूं. परंतु हीं मतमतांतरें कोणत्या थराला गेलीं होतीं तें, हीनयान महायान यांतील फरक स्पष्ट करून दाखविणाऱ्या पुढील उताऱ्यांवरून ध्यानांत येईल. "बुद्धाच्या मूळ उपदेशांत आत्मा अगर ब्रह्म (अर्थात् परमात्मा किंवा परमेश्वर) यांचें अस्तित्वच नाकबूल केलेलें किंवा गौण मानिलेलें असल्यामुळें, भक्तीनें परमेश्वरप्राप्ति करून घेण्याचा मार्ग खुद्द बुद्धानेंच आपल्या हयातींत उपदेशिला जाणें शक्य नव्हतें. आणि त्याची भव्य मूर्ति व चरित्रक्रम लोकांच्या डोळ्यांपुढें जोंपर्यंत प्रत्यक्ष होतीं तोंपर्यंत या मार्गाची कांहीं जरूरहि नव्हती. पण हा धर्म पुढें सामान्य जनांस प्रिय होऊन त्याचा जास्त जास्त प्रसार होण्याला, संसार सोडून व भिक्षु होऊन मनोनिग्रहानें (कशांत तें न समजतां) जागच्याजागीं निर्वाण पावणें या निरीश्वर निवृत्तिमार्गापेक्षां, दुसरा कांहींतरी सोपा व प्रत्यक्ष मार्ग लोकांस दाखविणें जरूर पडलें. किंबहुना सामान्य बुद्धभक्तांनीं तत्कालीं प्रचलित असलेल्या वैदिक भक्तिमार्गाचेंच अनुकरण करून, बुद्धाच्या उपासनेस आपण होऊनच प्रथम सुरवात केली असेल असेंहि संभवनीय आहे. म्हणून बुद्धाच्या निर्वाणानंतर लौकरच बौद्ध धर्मांतील पंडितांनीं बुद्धालाच 'स्वयंभू व अनाद्यनंत पुरुषोत्तमाचें' रूप दिलें; आणि बुद्ध निर्वाण पावला ही केवळ त्याची लीला असून 'खरा बुद्ध कधीं नाश पावत नाहीं तर सदैव कायमच असतो' असें ते म्हणूं लागले. तसेंच हा खरा बुद्ध 'सर्व जगाचा पिता, व लोक हीं त्याचीं लेंकरें असल्यामुळें तो सर्वांनाच सम असून कोणावर प्रीति करीत नाहीं व कोणाचा द्वेषहि करीत नाहीं,' 'धर्माची घडी बिघडली म्हणजे धर्मकृत्यासाठीं तोच वेळोवेळीं बुद्धाच्या रूपानें प्रकट होत असतो,' आणि या देवाधिदेव बुद्धाची 'भक्ति केल्यानें, त्याच्या ग्रंथाची पूजा केल्यानें, त्याच्या डागोबापुढें कीर्तन केल्यानें,' किंबहुना 'त्यास भक्तीनें मूठभर कमळें किंवा एखादें फूल वाहिल्यानेंहि मनुष्यास सद्गति प्राप्त होत्ये,' असें बौद्ध ग्रंथांतून प्रतिपादन होऊं लागलें.

"मनुष्याचें सर्व आयुष्य दुराचरणांत गेलें असलें तरी मृत्युसमयीं जर तो

बुद्धास शरण जाईल तर त्याला स्वर्ग प्राप्त झाल्याखेरीज रहाणार नाहीं, असेंहि मिलिंदप्रश्नांत म्हटलें आहे. (मि. प्र. ३-७-२); आणि सर्व लोकांचा ' अधिकार, स्वभाव व ज्ञान एकाच प्रकारचें नसल्यामुळें, अनात्मपर निवृत्तिपर मार्गाखेरीज भक्तीचा हा मार्ग (यान) बुद्धानेंच दयाळु होऊन आपल्या उपायकौशल्यानें निर्माण केला आहे,' असें सद्धर्मपुंडरीकाच्या दुसऱ्या व तिसऱ्या अध्यायांत सविस्तर रीतीनें वर्णिलें आहे. निर्वाणपदाची प्राप्ति होण्यास भिक्षुधर्मच स्वीकारला पाहिजे असें जें स्वतः बुद्धानें सांगितलेलें धर्मतत्त्व, तें अजिबात सोडून देणें केव्हांही शक्य नव्हतें, कारण तसें करणें म्हणजे बुद्धाच्या मूळ उपदेशास हरताळ लावण्यासारखें झालें असतें. पण भिक्षु झाला तरी अरण्यांत ' गेंड्या ' प्रमाणें एकटेंच व उदासीनपणें न राहतां, धर्मप्रसारादि लोकहिताचीं व परोपकाराचीं कामें ' निरासक्ति ' बुद्धीनें करणें, हें बौद्ध भिक्षूचें कर्तव्य होय असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं. आणि हेंच मत महायानाच्या सद्धर्मपुंडरीकादि ग्रंथांत प्रतिपादिलें असून ' गृहस्थाश्रम चालवून निर्वाणपद प्राप्त होणें अगदींच अशक्य नाहीं, किंबहुना अशीं पुष्कळ उदाहरणेंहि आहेत, ' असें नागसेनानें मिलिंदास सांगितलें आहे. (मि. प्र. ६-२-४). हे विचार अनात्मवादी व केवळ संन्यासपर अशा मूळच्या बुद्धधर्मांतले नव्हते, अगर शून्यवाद किंवा विज्ञानवाद स्वीकारूनहि त्यांची उपपत्ति लागत नाहीं, हें कोणाच्याहि सहज लक्षांत येईल. आतां खुद्द बौद्ध धर्मातच पुष्कळांस हे विचार बुद्धाच्या मूळ उपदेशाच्या विरुद्ध आहेत असें प्रथम वाटत होतें. पण हें नवें मतच साहजिकरीत्या पुढें अधिकाधिक लोकप्रिय होऊं लागलें; आणि बुद्धाच्या मूळ उपदेशाप्रमाणें चालणाऱ्यास ' हीनयान ' (हलका मार्ग) व या नव्या पंथास ' महायान ' (मोठा मार्ग) हीं नांवें प्राप्त झालीं ! चीन, तिबेट, जपान वगैरे देशांतून हल्लीं जो बौद्धधर्म प्रचारांत आहे तो महायानपंथाचा आहे; व बुद्धाच्या निर्वाणानंतर बौद्ध धर्माचा झपाट्यानें प्रसार होण्यास महायानपंथांतील भिक्षुसंघाचा दीर्घोद्योगच कारण झालेला आहे. " (गीतारहस्य— पृ. ५७४ ते ५७६). आत्मा किंवा परमेश्वर हे आहेत कीं नाहींत या प्रश्नाबाबत सर्वथा मौन स्वीकारणाऱ्या, किंबहुना ते नाहींत असेंच समजून चालून माझ्या उपदेशाप्रमाणें दुःखनिरोधाच्या मार्गाला सरळ लागा असें

सांगणाऱ्या, बुद्धाच्याच अनुयायांनीं खुद्द बुद्धालाच परमेश्वर बनवून भक्तिमार्गी हिंदु लोकांच्या परमेश्वराचे सर्व गुण त्याच्यावर लादले आणि आपला महायान पंथ चालू केला.

प्रचलित काळच्या बहुतेक बुद्धानुयायांच्या ह्या महायानपंथांचें हें स्वरूप ध्यानांत घेतल्यानंतर, बुद्धमत आणि बौद्धधर्ममत यांतील फरक ध्यानांत येईल. प्रस्तुत आपल्याला फक्त बुद्धमताचाच विचार करावयाचा आहे. बुद्धमताला पुढें मिळालेल्या ह्या आणि अशाच प्रकारच्या वळणाला विकृति असें कोणी म्हणतात. परंतु त्यांत मनुष्यस्वभावाला सोडून असें कांहींच नाहीं. दिवाळीच्यापूर्वीं थोडेच दिवस घरांतील एखादें माणूस निवर्तल्यास त्या घरांत ती दिवाळी दुःखी होते. घरांतील माणसांच्या दुःखी मुद्रा पाहून मुलेंहि गंभीरपणें बावरूं लागतात, आणि एखाद्या मोठ्या माणसाच्या किंवा मोठ्या भावंडाच्या तोंडून ऐकलेल्या दुःखी दिवाळीचें वर्णन तीं आपल्या बाळमित्रांना सांगतात. ' यंदा आमच्या घरांत पक्वान्नें करावयाचीं नाहींत, यंदा आम्ही फटाके उडविणार नाहीं असें तीं मुलें आपल्या स्नेह्यासोबत्यांना सांगूं लागतात, परंतु एकदां गांवांत दिवाळी सुरू झाली आणि शेजारचीं मुलें फटाके उडवूं लागलीं कीं त्यांना चैन पडेनासें होतें. आणि मग घरच्या मुलांना दुःखी ठेवून आपलें दुःख वाढविण्याचें वडील माणसांच्याच जीवावर येऊन तीं त्यांना थोडेबहुत फटाके आणून देतात. आणि सणासाठीं नव्हे पण शास्त्रासाठीं म्हणून केलेलीं पक्वान्नें त्यांना यथेच्छ खाऊं घालतात. हा संसाराचा नियमच आहे. आणि मुलांचीं मोठीं माणसें झालीं तरी त्यांची उत्सवप्रियता व प्रवृत्तिशीलता कमी न झाल्यामुळें त्यांना हाच नियम लागू पडतो. तेव्हां बौद्ध मतांत उत्तरकालीं उत्पन्न झालेल्या पंथांवरून आपल्याला खुद्द गौतमबुद्धाच्या तत्त्वज्ञानाची नीट कल्पना येणार नाहीं. इतकेंच नव्हे तर, मुलांच्या वृत्तीवरून त्या घरांत दुःखी दिवाळी आहे कीं आनंदी आहे त्याचें अनुमान जितपत बरोबर ठरेल, तितपतच ह्या नवीन मतपंथावरून बुद्धाच्या तत्त्वज्ञानासंबंधीं अनुमान करणें बरोबर ठरेल. तेव्हां खुद्द बुद्धाचें असें काय तत्त्वज्ञान होतें कीं, ज्यामुळें प्रचलित औपनिषद किंवा वैदिक धर्माहून भिन्न असें धर्ममत त्याच्याकडून स्थापन व्हावें त्याचा आपण विचार करूं.

२ एक कोडें—फार जुनी आणि उच्च तत्त्वविचारांची अशी परंपरा असलेल्या देशामध्यें, नवीन धर्मपंथ स्थापन होण्याला एकच व्यक्ति कारणीभूत झाल्याचें गौतमबुद्धाचें एकच उदाहरण जगांत आहे असें म्हणावयास हरकत नाहीं. आणि ह्या एकाच गोष्टीवरून गौतमबुद्धाच्या उपदेशांत कांहींतरी खोल तत्त्वविचार आहे असें तत्कालीन लोकांना वाटलें असेल. परंतु अनुमान सोडून प्रत्यक्ष बुद्धाच्या उपदेशाकडे पाहिल्यास त्यांत खोल तत्त्वविचार तर आढळत नाहींच; पण जगाचें कारण, आत्म्याचें स्वरूप अशा प्रकारच्या प्रश्नांची अवहेलनाच आढळते. तत्त्वविचारासंबंधीं अशी वृत्ति असून सुद्धां हिंदुस्थानसारख्या देशांत तरवारीच्या जोरावर नव्हे, चमत्कारांच्या सोंगाढोंगांनीं नव्हे, तर केवळ मतपरिवर्तनाच्या जोराबर धर्मक्रान्तीची एवढी प्रचंड लाट बुद्ध कशी उत्पन्न करूं शकला असा प्रश्न उत्पन्न होतो. नंतर गूढ तत्त्वविचार सोडून देऊन जो कांहीं तत्त्वविचार बुद्धाच्या मनांत आढळतो त्याकडे पाहिलें तरीहि मन प्रश्नचिन्हांकितच होतें. १ आत्मा नाहीं पण पुनर्जन्म आहे; २ परमेश्वर किंवा ब्रह्म नाहीं पण निर्वाण किंवा मोक्ष आहे; ३ नियंता नाहीं पण नीतिनियम आहेत—अशा प्रकारचे विचार हिंदुधर्मांतील कोणत्याहि पंथाचें तत्त्वज्ञान मान्य करणाऱ्या माणसाला परस्परविरोधी किंबहुना असंबद्ध बडबडीसारखे वाटणार. परंतु असें वाटून आपण बौद्ध नाहीं यांत केवळ समाधान मानणाऱ्या माणसाची गोष्ट वेगळी. पण आपल्यासारख्या ऐतिहासिक दृष्टीनें विचार करणाऱ्या माणसाला एवंगुणविशिष्ट आणि एवंमतविशिष्ट असा गौतमबुद्ध आणि त्याचें कार्य हें एक मोठें कोडें आहे असें प्रथमदर्शनीं तरी वाटल्याशिवाय रहात नाहीं.

३ या कोड्याच्या उत्तराची दिशा—प्रथमदर्शनी म्हणण्याचें कारण असें कीं, थोडा अधिक विचार केल्यास यांत विशेष गूढ असें कांहीं नाहीं असेंच आढळून येतें. प्रेक्षकांत बसून पाहणाऱ्या माणसाला जरी जादूगाराचे प्रयोग अद्भुत वाटले, तरी त्याच माणसाला जादूगाराच्या साथीदाराचें काम मिळाल्यास, जादूंतील गूढपणा नाहींसा होऊन सर्व गोष्टी निसर्गनियमांप्रमाणेंच घडतात असें त्याच्या ध्यानांत येतें. तो प्रेक्षकांत बसलेला असतांना जादूगाराच्या हालचालींचें जितकें सूक्ष्म निरीक्षण करावयास पाहिजे तितकें त्याला करतां येत नाहीं. बुद्धासंबंधीं आपली स्थिति थोडीशी त्या प्रेक्षकांत बसून

पहाणाऱ्या माणसासारखीच झालेली आहे. बौद्ध मताचें खडन होऊन, पुन्हां वैदिक धर्माची स्थापना होऊन, त्यांतील भिन्न, परंतु आत्मा आणि ईश्वर यांच्या अस्तित्वाबाबत एक मत असलेल्या पंथांच्या प्रवचनांचे संस्कार कित्येक शतकेंपर्यंत आपल्या मनावर झालेले आहेत. हे संस्कार कायम आहेत तोंपर्यंत बुद्धमताची यथार्थ कल्पना येणें किंवा त्यापेक्षां त्यांतील संगति ध्यानांत येणें फार कठिण आहे. म्हणून क्षणभर प्रयत्न करून हे संस्कार आपण बाजूला काढून ठेवूं, आणि बुद्धाच्या परिस्थितींत जाऊन त्याचीं मतें आपल्याला तेथून कशीं काय दिसतात तें पाहाण्याचा प्रयत्न करूं.

४ **बुद्धकालीन परिस्थिति**—उपनिषदांत ग्रथित केलेलें आणि प्रामुख्यानें पुढें मांडलेलें अद्वैत तत्त्वज्ञान हेंच उपनिषत्कालापासून आजपर्यंत भारतवर्षांतील बहुमान्य तत्त्वज्ञान आहे असा एक आपल्या मनावर संस्कार झालेला असतो. परंतु वस्तुस्थिति तशी नाहीं. अद्वैत वेदान्ताला सध्यां आणि गेल्या कांहीं शतकांत दिसून येणारी मान्यता हें आद्य शंकराचार्यांच्या प्रचंड कार्याचें फळ आहे. पण बुद्धाच्या काळीं उपनिषदांतील अद्वैतविचार किंवा ब्रह्मविद्या ही केवळ प्रचलित असलेल्या अनेक मतांपैकीं फक्त एक होती. त्या वेळच्या वातावरणांत मुख्यतः तीन प्रकारचे मतप्रवाह दिसून येतात. (१) उपनिषदांतील ब्रह्मविद्या. (२) यज्ञयागांच्या जादूनें देवांना वश करून घेऊन इहलोकीं व परलोकीं चंगळ करून घेतां येते असें प्रतिपादन करणारा पूर्वमीमांसापंथ. आणि (३) चार्वाकासारख्या लोकांचा म्हणजे—आत्मा, ब्रह्म, देव वगैरे सब झूट आहे, जगांत नियम असा कांहीं नाहीं, आहे तो सांवळा गोंधळ आहे, ज्यानें त्यानें साधेल तितकें सुख उपटण्याचा प्रयत्न करावा—असें मानणाऱ्या लोकांचा पंथ. येथें हें ध्यानांत घ्यावें कीं, हे केवळ ठोकळ प्रवाह सांगितले. ब्रह्मजालसुत्तांत गौतमबुद्धाच्या काळीं प्रचलित असलेल्या बासष्ट तत्त्वविचारपंथांची यादी दिली आहे. पुढें षट्दर्शनें म्हणून ग्रथित झालेल्या विचारांचीं बीजें याच वेळीं रुजत घातलीं होतीं. उपनिषदांतील यतींखेरीज आणखी पुष्कळ प्रकारचे यति इतस्ततः भटकट होते. एका ब्रह्माच्या पोटांत हवे तितके देव निर्माण करण्याला उपनिषदांचा विरोध नव्हताच. पण उपनिषदांत नसलेलेहि पुष्कळ देव भजले जात होते. आणि अशा प्रकारच्या देवांना वश करण्यासाठीं विविध प्रकारचे मार्ग उपदेशिले जात होते. बुद्धाच्या

एका यतीशीं झालेल्या संवादांत देहदंडनाचे (अन्नासंबंधीं) बावीस प्रकार आणि वस्त्रासंबंधीं तेरा प्रकार उल्लेखिले आहेत. त्यागी वृत्तीचा दुष्काळ नव्हता, पण तिच्यावर रानवट अंधश्रद्धेची अवकळा आली होती. आणि आत्म्याचा उद्धार करूं इच्छिणारा साधक पशुत्व पतकरून बसण्याचा बराच संभव होता. तत्त्वजिज्ञासेनें बाहेर पडलेल्या विद्यार्थ्याला, परस्परविरुद्ध अशा तत्त्वांची सांगड घालण्यांत आयुष्य खर्च करून हातीं धुपाटणें घेऊन परत येणें किंवा अंधश्रद्धेनें कोणत्यातरी एका तत्त्वाला चिकटून बसणें, याखेरीज दुसरा मार्ग नव्हता. कारण जिकडे तिकडे ज्याच्या त्याच्या इच्छेप्रमाणें माणसागणिक आणि स्वभावागणिक बदलणारीं परस्परविरुद्ध तत्त्वें आणि तर्ककुतर्क यांचा सुळसुळाट झाला होता.

५ **बुद्धाचा संदेश**——अशा परिस्थितींत दुःखाची समाप्ति करूं इच्छिणाऱ्या साधकाचें मन कसें भांबावून जात असेल त्याची सहज कल्पना करतां येईल. खुद्द बुद्धाला या मनःस्थितीचा अनुभव घ्यावा लागला होता. बापानें महत्प्रयासानें व्यवस्था करून केवळ सुख आणि ऐषआराम यांखेरीज कांहींहि बुद्धाच्या नजरेस पडूं नये अशी व्यवस्था केली असूनसुद्धां, जगांतील दुःखाची चुकून नजरानजर झाल्याबरोबर, बुद्धाच्या, मनाला एकदम धक्का बसला. आपण अनुभवीत आहों हें सुख अगदींच अशाश्वत आहे, आणि आपल्या स्वतःवर आणि सर्व लोकांवर दुःखाची तरवार सारखी लटकत आहे असें त्याच्या ध्यानांत आलें. आणि ह्या दुःखाची किंवा दुःखाच्या भीतीची अत्यंत निवृत्ति कशी करतां येईल अशी चिंता करीत तो घराच्या बाहेर पडला. परंतु मार्ग सांगणारा त्याला कोण भेटणार ? त्यानें प्रथम आळार काळाम याचें शिष्यत्व पतकरलें. अध्यात्मिक प्रगतीचा 'तत्त्वविचार' हाच मार्ग आहे, ही कल्पना त्यावेळीं पुष्कळांना मान्य होती. प्रथम त्याप्रमाणें बुद्धाला त्याचेच पाठ मिळाले. त्यासंबंधीं बुद्ध म्हणतो, "लवकरच आळार कालामाचें तत्त्वज्ञान मी शिकलों. वादविवाद करण्यांत मी पटु झालों. पण ती सारी पोपटपंची होती. पोपटपंचीनें माझें समाधान झालें नाहीं." नंतर आळार कालामाला जी एक प्रकारची समाधि अवगत होती तीहि बुद्धाला त्यानें शिकविली. पण तिनें त्याचें समाधान झालें नाहीं. नंतर उददक रामपुत्र याचें शिष्यत्व त्यानें संपादन केलें. परंतु तेथेंहि त्याचें समाधान झालें नाहीं. या दोन गुरूंचा

मतपंथ कोणता असावा तें निश्चित नाहीं. बुद्धचरित काव्यांत हे सांख्य मताचे होते असें अश्वघोषानें म्हटलें आहे. यानंतर बुद्धानें देहदंडनाचे प्रयोग करून पाहिले. तो म्हणतो, "या ठिकाणीं मी माझे श्वासोच्छ्वास कोंडून घेत असें. श्वासोच्छ्वास कोंडल्यानंतर माझ्या मस्तकांत भयंकर वेदना उठत असत, पोटांतहि अशाच वेदना उठत असत, व सगळ्या अंगाचा अत्यंत दाह होत असे...... तदनंतर मीं आहार कमी करण्याचा निश्चय केला. मुगांचा किंवा कुळिथाचा काढा पिऊनच मी रहात असें. अशा स्थितींत माझा देह अत्यंत कृश झाला, हातापायांच्या काड्या झाल्या, पाठीचा कणा स्पष्ट दिसूं लागला, मोडक्या घराच्या वाशांप्रमाणें बरगड्या खिळखिळून गेल्या, पाण्यांत पडलेल्या नक्षत्रांचीं प्रतिबिंबें जशीं खोल गेलेलीं दिसतात, त्याप्रमाणें माझ्या डोळ्यांचीं बुबुळें खोल गेलीं होतीं, कडू भोपळा कच्चा कापून उन्हांत टाकिला असतां जसा कोमेजून जातो तशी माझी अंगकांति करपून गेली होती, व पोट आणि पाठ एक झाली होती. त्यावेळीं माझ्या मनांत असा विचार आला कीं, या ज्या मी अत्यंत दुःखकारक वेदना अनुभवीत आहें, त्यांच्यापेक्षां अधिक दुःखकारक वेदना दुसऱ्या श्रवणानें किंवा ब्राह्मणानें अनुभविल्या नसतील. परंतु या दुष्कर कर्मानें लोकोत्तर धर्मज्ञान प्राप्त होईल असें मला वाटत नाहीं. याहून दुसरा कोणता तरी निर्वाण-प्राप्तीचा मार्ग आहे कीं नाहीं ? (घर सोडण्यापूर्वीं मी) माझ्या बापाबरोबर शेतांत गेलों असतां जंबुवृक्षाच्या छायेंत बसून प्रथम ध्यानाची समाधि साधल्याची मला आठवण आहे; तोच तर निर्वाणाचा मार्ग नसेलना ? या गोष्टीचें स्मरण झाल्यावर तोच मार्ग खरा असावा असें मला वाटूं लागलें......परंतु या दुर्बळ देहानें तें साध्य होणार नाहीं. तेव्हां देहाचें संरक्षण करण्यापुरतें अन्न मी खाऊं लागलों. त्यावेळीं माझ्या सेवेसाठीं पांच भिक्षु रहात असत. मला जें धर्मज्ञान होईल तें मी त्यांना सांगेन अशी आशा त्यांना वाटत होती. परंतु जेव्हां मीं अन्न सेवन करण्यास आरंभ केला, तेव्हां त्यांची निराशा झाली, व मी ढोंगी आहें असें समजून ते मला सोडून चालते झाले. त्या अन्नग्रहणानें हळूहळू माझ्या अंगीं शक्ति आली व मी समाधिसुखाचा अनुभव घेऊं लागलों" (प्रो. कोसंबीकृत 'बुद्ध, धर्म आणि संघ' पृ० १०—११ वरील मज्झिमनिकायांतील उतारा.)

बुद्धाच्या निर्वाणपदप्राप्तीची वरील हकीगत लक्षपूर्वक वाचली असतां बुद्धाच्या निरीश्वरवादाचीं बीजें तींत सांपडतील. अध्ययन श्रवण वगैरे मार्गांनीं दुःखनिवृत्ति करण्याचा प्रयोग त्याला प्रथम करावा लागला; परंतु या मार्गांत शब्दाच्या जाळ्यांखेरीज दुसरें कांहीं एक त्याला आढळेना. वर निरनिराळ्या बुद्धकालीन पंथांच्या तत्त्वविषयक मतांचें स्वरूप थोडक्यांत दिलें आहे. माझेंच तत्त्व खरें असा प्रत्येकाचा आग्रह आणि सर्वांचें खरें असणें स्वरूपतःच अशक्य. बरें, त्यांचा खरेखोटेपणा ठरविण्याला शब्दजालाखेरीज बाहेरचें दुसरें साधन कांहींच नाहीं. अशा स्थितींत जिज्ञासूची वृत्ति भांबावून गेल्यास नवल नाहीं. केवळ करमणूक म्हणून किंवा आपल्याला ज्ञान अवगत आहे असें लोकांना म्हणतां यावें म्हणून, नुसता शब्दसंभार वहाण्यांत ज्यांच्या मनाचें समाधान होत असेल त्यांची गोष्ट बेगळी. परंतु प्रत्येक शब्दाच्या अर्थावर ज्यानें आपला जीव पणाला लाविला, सर्व लौकिक सुखांचें दुःखमयत्व प्रत्ययाला आल्यामुळें दुःखाचा नायनाट करण्याची ज्याला तीव्र तळमळ लागली, त्याचें अशा प्रकारच्या शब्दसंभारानें किंवा कोड्या—कल्पनांच्या गोलंदाजीनें समाधान होणें अशक्य आहे. बुद्धानें शेवटीं असा विचार केला असावा कीं, हीं परस्परविरुद्ध मतें सगळीं एकदम खरीं असणें जसें अशक्य आहे, त्याचप्रमाणें तीं सर्व खोटीं नसतील कशाबरून ? असा प्रश्न विचारल्यास त्याला समाधानकारक उत्तर देतां येणें कठिण आहे. परंतु ज्याच्या विश्वासार्हतेबद्दल इतकी शंका घेतां येते त्याच्या नादीं, दुःखाचें पाणी हनुवटीपर्यंत येऊन भिडलें असतां, लागणें केव्हांहि शहाणपणाचें होणार नाहीं. असा विचार यापुढें ओघानेंच येतो. पाण्यावर मनुष्य तरंगतो याचें कारण पाण्याचे गुणधर्म आणि मनुष्यप्राण्याचे गुणधर्म तरंगण्याला अनुकूल आहेत ही गोष्ट खरी. मानवी देहाच्या व्यापाइतकेंच पाणी घेतलें तर त्याचें वजन मानवी देहाच्या वजनापेक्षां जास्त असतें, किंवा आंत पडलेल्या पदार्थाला वर ढकलण्याची खटपट पाण्याचा प्रत्येक परमाणु उत्सारणशक्तीमुळें करीत असतो; या कारणामुळें मनुष्य पाण्यावर तरंगतो ही गोष्ट आतां बहुतेक सर्वांना माहीत आहे. परंतु या ज्ञानाची प्रत्यक्ष तरंगण्याला किलपत आवश्यकता आहे ? किंवा पोहतां न येणारा मनुष्य पाण्यांत पडून बुडूं लागला, आणि त्याला कांठावर बसून एखाद्या शास्त्रज्ञानें भौतिक

शास्त्राचे वरील सिद्धांत समजावून देण्यास आरंभ केला, तर त्याचा त्या बुडणाऱ्या माणसाला जीव वांचविण्याच्या कामीं कितपत उपयोग होईल ? अर्थात् जीव वांचवायचा असेल तर पाण्याच्या स्वरूपाची चिकित्सा करण्याच्या भरीस न पडतां 'कोणती ?' 'क्रिया' केली असतां पाण्यावर तरंगतां येईल त्याचा विचार करून लगेच त्याप्रमाणें आचरण करणें शहाणपणाचें आहे. कांठावर बसून भौतिक शास्त्राचे पाण्यासंबंधींचे सिद्धान्त न सांगतां आपल्या शास्त्रज्ञानें बुडणाऱ्या माणसाकडे भोपळा फेंकला तरच तें त्याच्या तारणाला जास्त उपयोगी होईल. मग तो मनुष्य पाण्याच्या स्वरूपासंबंधीं गाढ अज्ञानांत असला तरी अडचण पडणार नाहीं.

बुद्धाचें धोरण परिस्थितीच्या स्वानुभवावरून अशाच प्रकारचें बनलें असावें असें त्याचें चरित्र आणि त्याचा उपदेश यांचें परिशीलन केलें असतां आढळून येतें. जग केव्हां उत्पन्न झालें, कसें उत्पन्न झालें, तें कोणीं उत्पन्न केलें, तो उत्पन्न करणारा जगाहून वेगळा रहातो कीं जगालाच व्यापून रहातो, जीवात्मा हा त्याच्याच स्वरूपाचा आहे, कीं त्याहून भिन्न स्वरूपाचा आहे, अशासारख्या तत्त्वज्ञानाचे आद्यघटक म्हणून समजलेल्या प्रश्नांपैकीं एकाहि प्रश्नाचें उत्तर न मिळवितां, किंबहुना त्यांचा विशेष विचारहि न करतां, स्वतः बुद्धाला निर्वाणप्राप्ति झाली, म्हणजे त्याच्या दुःखांची अत्यंत निवृत्ति झाली. आणि ती ज्या मार्गानें गेल्यामुळें झाली त्या मार्गाचा उपदेश करण्याचें कार्य त्याच्या दयामय अंतःकरणाकडून सहजच होऊं लागलें. 'ब्रह्म सत्य आहे, जग मिथ्या आहे, आणि जीव ब्रह्मच आहे, दुसरा कांहीं नाहीं.' हें जसें अद्वैतवेदान्ताचें सूत्रस्वरूप आहे, त्याचप्रमाणें बुद्धाच्या उपदेशाचें साररूप वर्णन चार आर्य सत्यें म्हणून त्यानें सांगितलेल्या तत्त्वांत आलें आहे. आणि वरील विवेचन मान्य केल्यास त्यांची संगती चटकन ध्यानांत येते. १ संसार दुःखमय आहे; २ त्या दुःखाला कांहीं एक कारण आहे; ३ त्याचें निराकरण करणें शक्य आहे; ४ आणि तें करण्याचा विशिष्ट मार्ग आहे (ज्याचा बुद्धानें स्वतः अनुभव घेतला) हीं तीं चार आर्य सत्यें आहेत.

पाण्यांत बुडणाऱ्या माणसाचा दृष्टान्त आणखी थोडा लांबवून पहाण्यासारखा आहे. पाण्यावर तरंगण्यासाठीं पाण्याच्या स्वरूपाच्या शास्त्रीय ज्ञानाची मुळींच आवश्यकता नाहीं हें तर खरेंच. पण तें शास्त्रीय ज्ञान तरी कोठून

मिळालें, त्याचा विचार केला तर असें आढळेल कीं, आधीं माणसांना असें दिसलें कीं कांहीं पदार्थ पाण्यावर तरंगतात व कांहीं बुडतात. असें कां असा विचार मनांत आल्यावर, पदार्थांच्या आणि पाण्याच्या घटकांचें नातें ध्यानांत घेऊन प्रत्येकानें आपली उपपत्ति बसवावी आणि तर्क लढवावे. परंतु ह्या उपपत्त्या जरी चुकल्या किंवा अजिबात बसबिल्याच नाहींत, तरी केवळ त्यामुळें बुडणारा पदार्थ तरणार नाहीं आणि तरणारा बुडणार नाहीं. याच विचारानें बुद्धानें पाण्याच्या म्हणजे विश्वाच्या अंतिम स्वरूपाकडे दुर्लक्ष करावें असें सांगून तरण्याचा मार्ग काय त्याचाच मुख्यतः खुलासा केला.

पाण्यावर तरंगण्याला दोन मार्ग आहेत. एक विशिष्ट तऱ्हेनें हात आणि पाय यांचें चलनवलन करून पोहावयाचें, किंवा अगदीं हालचाल करावयाची नाहीं. पोहावयाचें हा कर्ममार्ग. या मार्गानें तरतां तर येईलच, पण पाण्यांतल्या पाण्यांत त्यांतल्या त्यांत बऱ्या ठिकाणीं जाण्याची इच्छा असेल तर जातां येईल. स्वस्थ पडून रहाणें हा संन्यासमार्ग. मुख्य ध्येय जें तरणें त्या दृष्टीनें दोन्ही मार्ग सारख्याच योग्यतेचे; परंतु पाण्यांतल्या जीवनसौख्याच्या दृष्टीनें मात्र कर्ममार्गाचें श्रेष्ठत्व निर्विवाद आहे. दुसरें असें कीं, पाण्यावर स्वस्थ पडून रहाणें हेंच कार्य पण उत्तम पोहणारा असल्याशिवाय साध्य होत नाहीं. न पोहणारा पाण्यांत पडला आणि त्याला तूं अगदीं हालचाल करूं नको म्हणजे तरशील असा कांठावरच्या माणसानें कितीहि उपदेश केला तरी तो व्यर्थ आहे. हालचाल करणें हें त्याला स्वभावतःच प्राप्त आहे. याच अर्थानें संन्यास मार्गाला सुद्धां पूर्वतयारी म्हणून कां होईना, कर्ममार्गाची अत्यंत आवश्यता आहे. आणि एकदां तरंगण्याची युक्ति साधल्यावर मग पुढें काय करावयाचें तें ज्याच्या त्याच्या रुचीवर अवलंबून आहे. कोणी असें कौशल्य (कर्मसु कौशल) संपादन करतील कीं, उताणें पडून उपड्यानें एका हातानें, मुळींच हात न हालवतां; किंवा मुळींच पाय न हालवतां ते पोहोतील, किंवा पन्नास पन्नास फूट उंचीवरून पाण्यांत उडी टाकून सुद्धां ते पुन्हां पाण्याच्या वर येऊन तरून जातील. ज्यांच्या स्वभावांत असा उत्साह नसेल ते फक्त तरंगण्यासाठीं जितक्या हालचाली आवश्यक तेवढ्याच करतील. उताणें पोहतां आलें म्हणजे पुरे; मग एक हात, एक पाय, दुसरा हात, दुसरा पाय हे स्थिर ठेवण्याचा अभ्यास करीत

करीत अखेर पाण्यावर अगदीं निश्चल पडून रहाण्याची युक्ति साध्य करावयाची. बुद्धाला हा दुसरा मार्गच पसंत होता. पोहोण्याच्या निरनिराळ्या कसरतींत कांहीं अर्थ नाहीं, तरणें हेंच केवळ आपलें ध्येय आणि तें साध्य करण्यापुरतेंच कर्म आपण करावें असा त्याचा उपदेश आहे.

अशा रीतीनें तृष्णानाशानें दुःखनिवृत्ति ही बुद्धाची निर्वाणाची किंवा मोक्षाची कल्पना त्याच्या ईश्वर किंवा आत्मा यांच्या ज्ञानासंबंधींच्या बेपर्वाईशीं विसंगत कशी नाहीं हें सहज ध्यानांत येतें. दुःखनिवृत्ति ही अनुभवाची गोष्ट आहे आणि अंतिम तत्त्वविचार ही ज्ञानाची गोष्ट आहे. एकाच पदार्थासंबंधीं अनेकांच्या ज्ञानविषयक कल्पना भिन्न असूनहि त्यासंबंधीं त्यांचा प्रत्यक्ष अनुभव एकच प्रकारचा असूं शकेल. पाण्याचा अनुभव सर्वांच्या रसनेला सारखाच येणार. मग त्यांपैकीं एकजण म्हणेल कीं पाण्याचे अणु हेच अविभाज्य आद्य महाभूत आहेत. दुसरा म्हणेल कीं पाण्याचा प्रत्येक अणु हा हायड्रोजन वायूचे दोन परमाणु आणि ऑक्सिजनचा एक परमाणु यांचा बनलेला आहे; तेव्हां ह्या वायूचे हे परमाणु हेच आद्य अविभाज्य महाभूतें आहेत. तिसरा म्हणेल कीं येथें थांबणेंसुद्धां योग्य नाहीं. हायड्रोजनचा परमाणु काय किंवा ऑक्सिजनचा परमाणु काय दोघेहि प्रोटॉन व इलेक्ट्रॉन या धनऋण विद्युत्कणांच्या साहचर्यानें बनले आहेत. फरक काय तो एका अणूंत किती प्रोटॉन व किती इलेक्ट्रॉन फेर धरून बसले आहेत एवढ्या पुरताच आहे. चवथा म्हणेल कीं......आणि हे म्हणण्याचे प्रकार कधींच संपावयाचे नाहींत. परंतु यांपैकीं कोणाचेंहि म्हणणें खरें धरून चाललें किंवा कोणाचेंहि खरें धरून चाललें नाहीं, तरी पाण्यानें तहान भागल्याशिवाय रहाणार नाहीं, आणि जिभेला जो अनुभव यावयाचा तो आल्याशिवाय रहाणार नाहीं. तहानेची तृप्ति हा केवळ साक्षात्काराचा प्रश्न आहे; आणि पाण्याच्या स्वरूपाचा विचार हा ज्ञानाचा परिणाम आहे. दोघांचा आवश्यक असा संबंध कांहीं नाहीं. विशिष्ट परिस्थितींत हीं दोन्ही परस्परांनापोषक होऊं शकतील; नाहीं असें नाहीं. पण एक दुसऱ्यावर अवलंबून नाहीं याच अर्थानें उपनिषदांच्या तत्त्वज्ञानाचा विचार करीत असतांना आम्हीं म्हटलें आहे कीं, साक्षात्कार ही केवळ एक मानसिक स्थिति आहे. तिचा ज्ञान, सत्य, असत्य यांशीं कार्यकारणभावाचा कांहीं एक संबंध नाहीं.

बुद्धाच्या उदाहरणानें ही गोष्ट चांगलीच सिद्ध होते. अद्वैतवादी ऋषींना जो समाधिसुखाचा आनंद लाभतो तोच बुद्ध आणि त्याचे अनुयायी यांना किंवा योग भक्ति आदि दुसऱ्या मार्गांनीं जाणारांना लाभतो त्याची कारण-मीमांसा वर सांगितलेल्या पाण्याच्या स्वरूपाची चर्चा करणाऱ्या माणसा-प्रमाणें प्रत्येकजण निरनिराळी करतो, किंवा बुद्धासारखा एकादा व्यवहार-वादि मनुष्य मुळींच करीत नाहीं. साक्षात्कार हा प्रकार भारतीय तत्त्व-ज्ञानाच्या निरनिराळ्या दर्शनांनाच केवळ परिचित आहे असें नाहीं. खिस्ती धर्मांतहि हा प्रकार आहे. येशू खिस्त ईश्वराचा मुलगा आहे, आणि येशू खिस्तावर श्रद्धा ठेवून त्याला शरण न जाणारा प्रत्येक मनुष्य चिरकाल नरकांत पडणार (अर्थात् यांत अद्वैतवेदान्ती आणि बुद्धानुयायी हेहि येतात !) अशी दृढ श्रद्धा बाळगणारा खिस्ती साधुसुद्धां निर्विकल्प समा-धीला पोहोंचल्याचीं कित्येक उदाहरणें आढळतात.

६ **उत्तरकालीन बौद्ध तत्त्वज्ञान**—जगांतील यच्चयावत् सर्व पदार्थ क्षणभंगुर म्हणजे अनित्य आहेत; त्यांच्या बुद्धाशीं कांहीं नित्य तत्त्व आहे कीं नाहीं याची चिकित्सा करण्यांत कालापव्यय करणें वेडेपणाचें आहे; संसार दुःखमय आहे; आणि अत्यंत निर्मळ अशा आचरणानें वासनाक्षय केला म्हणजे दुःखाची अत्यंत निवृत्ति होते इतकाच बुद्धाचा सोपा आणि सरळ असा उपदेश होता हें आपण वर पाहिलेंच आहे. परंतु बौद्ध धर्माचा जसजसा प्रसार होत गेला, तशतशी त्याच्या अनुयायांमधील तत्त्वज्ञानविषयक उदासीनता कमी होत गेली. तत्त्वज्ञान हा विषयच असा आहे कीं, माणसा-बरोबरच तो जन्माला आला आहे; आणि माणूस असे पर्यंत तो जिवंत रहाणार. तत्त्वज्ञान निरुपयोगी आहे, त्यांतून अखेर कांहीं एक निघणार नाहीं, असा कोणीहि अट्टाहास केला तरी माणसाच्या सहज प्रवृत्तींपैकींच जिज्ञासा ही एक असल्यामुळें ती आपलें कार्य अविरत करीत रहाणार. परंतु तत्त्वज्ञानाचा प्रभाव सर्वांत अधिक कोणावर दिसत असेल तर तो तत्त्वज्ञान नको म्हणणारांवरच एका अर्थीं दिसतो. बुद्ध हा तत्त्वज्ञान नको असें म्हणाला; आणि अर्थातच त्याचे अनुयायी म्हणविणारांना तें म्हणणें मान्य करणें प्राप्त होतें. परंतु तत्त्वज्ञान हवें म्हणणारांशीं जसजसा या अनु-यायांचा अधिकाधिक संबंध येत गेला, तसतसें तत्त्वज्ञान नको हें आपलें

म्हणणें तत्त्वचिकित्सेनेंच सिद्ध करणें त्यांना भाग पडलें ! आणि त्यांचें स्वतंत्र तत्त्वज्ञान निर्माण झालें ! बुद्ध म्हणाला, नित्य तत्त्वाची चवकशी करण्यांत वेळ घालवूं नका; कारण त्याचा कांहीं उपयोग नाहीं. परंतु नित्य असें तत्त्व जर असेलच तर त्याची चवकशी करूं नका असें सांगून कोण ऐकणार ? तेव्हां चवकशी करणें योग्य नाहींच हें सिद्ध करून द्यावयाला पाहिजे; आणि त्यासाठीं नित्य असें कांहीं नाहीं असें सिद्ध करावयाला पाहिजे ! म्हणजे निकाल कांहीं होणार असला तरी नित्याची चवकशी करावयाला पाहिजे आणि तत्त्वज्ञानाचा आश्रय केला पाहिजे. अर्थात् माणसाची बुद्धि कोणत्याहि विषयावर एकाग्र झाली कीं, आपल्या स्वभावाप्रमाणें ती आपला प्रभाव पाडल्याशिवाय राहणार नाहीं. त्याचप्रमाणें अनित्य, वादावर एकाग्र झालेल्या बुद्धानुयायांच्या बुद्धीनें अनित्यवाद पराकाष्ठेला नेला. आणि सर्व वस्तु अनित्य म्हणजे नाशवान् आहेत एवढेंच जें स्वत: बुद्धाचें म्हणणें होतें तें, आणखी पुढें नेऊन, सर्व वस्तु एका क्षणापेक्षां अधिक टिकत नाहींत असें सांगणारा क्षणिकवाद प्रतिपादन केला. हा क्षणिकवाद बुद्धाच्या सर्व अनुयायांना मान्य आहे. परंतु ही सर्वमान्य गोष्ट बाजूला काढली तर इतर बाबतींत त्यांचे तीव्र मतभेद आहेत.

बुद्धाच्या पश्चात् त्याच्या अनुयायांमध्यें महायान आणि हीनयान असे दोन पंथ निर्माण झाले हें आम्हीं मागें सांगितलेंच आहे. या दोन पंथांच्या पोटांत पुन्हां तत्त्वज्ञानविषयक मतभेदानें भिन्न दिसणारे असे अठरा प्रमुख पंथ आहेत. त्यांपैकीं चारांचाच आपण येथें विचार करणार आहों. कारण हिंदु तत्त्वज्ञान्यांनीं या चारांचाच परामर्श घेतलेला असल्यामुळें भारतीय तत्त्वज्ञानांत या चारांनाच महत्त्वाचें स्थान आहे. वैभाषिक, सौत्रान्तिक, योगाचार आणि माध्यमिक हे ते चार पंथ होत. यांपैकीं पहिले दोन हीनयानांत आहेत; आणि दुसरे दोन महायानांत आहेत. या दोन जोड्यांमध्यें महत्त्वाचा भेद म्हणजे पहिली जोडी जग खरें मानणारी आहे, आणि दुसरी जोडी जग हा केवळ भ्रम किंवा आभास आहे असें मानणारी आहे. प्रथमतः या चार पंथांचें स्वरूप ठोकळ मानानें सांगून मग त्यांची अधिक चर्चा करूं.

१ वैभाषिक—यांच्या मतें दृश्य जग हें खरें आहे आणि त्यांतील पदार्थांचें यथार्थ ज्ञान आपल्याला होतें.

२ सौत्रान्तिक—यांच्याहि मतानें जग खरें आहे. परंतु त्यांतील पदार्थांचें यथार्थ ज्ञान आपल्याला होत नाहीं. पदार्थांचें खरें स्वरूप काय आहे तें आपल्याला केव्हांच कळणें शक्य नाहीं; कारण पदार्थांचें आपल्याला जें ज्ञान होतें तें केवळ आपल्या मनावर त्यांचें जें प्रतिबिंब पडतें त्यामुळेंच होतें. आणि या प्रतिबिंबांत जी विकृति असेल ती नाहींशी करून पदार्थांच्या मूळ स्वरूपाकडे जाण्याला कांहींच मार्ग नाहीं.

३ योगाचार—विज्ञान तेवढेंच खरें आहे. पदार्थ म्हणजे केवळ आपल्या मनाच्या कल्पना आहेत; त्याव्यतिरिक्त स्वतंत्र असें अस्तित्व पदार्थांना नाहीं. योगाचारी बाह्यशून्यवादी होत.

४ माध्यमिक—हे शून्यवादी आहेत. पदार्थांना अस्तित्व नाहीं तसेंच तें कल्पनांना किंवा ज्ञानालाहि नाहीं. ‘ कांहींच नाहीं ’ हें खरें आहे. अस्तित्व नाहीं, नाश नाहीं, जन्म नाहीं, निर्वाण नाहीं, आणि निर्वाणपदाला पोहोंचलेले आणि न पोहोंचलेले यांच्यामध्यें कांहींच फरक नाहीं. कारण तेच नाहींत. सर्व कांहीं भ्रम स्वप्न आहे.

या चाराहि पंथांना क्षणिकवाद मान्य आहे. म्हणून प्रथम त्याचें स्वरूप थोडक्यांत देऊं. क्षणिकवाद म्हणजे वेदान्ती म्हणतात त्याप्रमाणें जग क्षणभंगुर म्हणजे अनित्य आहे असा लाक्षणिक अर्थानें वाद नव्हे. तर या वादांत क्षण हा शब्द अगदीं मुख्यार्थानें घ्यावयाचा आहे. लाक्षणिक म्हणजे थोडा वेळ अशा अर्थानें घ्यावयाचा नाहीं. पदार्थाचे जसे परमाणु तसे कालाचे क्षण. पदार्थाचे तुकडे करतां करतां अगदीं शेवटीं परिमाणहीन आणि अविभाज्य असा जो तुकडा रहातो तो परमाणु. त्याचप्रमाणें कालाचे विभाग कल्पिले तर ज्याचे आणखी विभाग कल्पितां येणार नाहींत असा जो अत्यंत लहान विभाग तो क्षण. बौद्धमतें सर्व पदार्थांचें अस्तित्व या अशा प्रकारच्या क्षणापुरतेंच असतें. सर्व पदार्थ दर क्षणाला नष्ट होतात आणि पुढल्या क्षणीं पुन्हां उत्पन्न होतात. याला अपवाद असा एकहि पदार्थ नाहीं. हा वाद ते कसा मांडतात तें आतां पाहूं.

पदार्थांमध्यें विकार किंवा बदल होतो हें आपण नेहमीं पहातों. दुधाचें दहीं होतें. बीजाचा वृक्ष होतो. वृक्षाची माती होते. असा विकार पदार्थांत

नेहमीं चालूं असतो. या विकाराचें स्वरूप काय असतें ? सामान्य कल्पना अशी आहे कीं, विकार होत असतां मूळ पदार्थाचा कांहीं भाग कार्यामध्येंहि कायम असतो, आणि कांहीं भाग बदलतो. ' यक् ' हा मूळ पदार्थ मानला तर विकार झाल्यानंतर त्याचा ' यख् ' हा पदार्थ बनतो. म्हणजे दोघांमध्यें य हा अवयव सामान्य असतो. बौद्धांना हें मत मान्य नाहीं. ते म्हणतात कीं, विकार हा आमूलाग्र होतो. विकार म्हणजे एका पदार्थाचा पूर्ण नाश होऊन दुसरा उत्पन्न होणें असा प्रकार आहे; एका पदार्थाचा विकास होऊन दुसरा तयार होणें असें नव्हे. बौद्ध लोक ही गोष्ट पुढें दिल्याप्रमाणें सिद्ध करतात. वर दिलेल्या उदाहरणांत विकार निर्माण करणारी परिस्थिति ही जर ' य ' वर कांहींएक परिणाम न करतां ' क 'चा ' ख ' करीत असेल, तर विकाराचा विचार करतांना ' य ' हिशेबांत धरण्याची जरूर नाहीं. कारण ' क 'चा ' ख ' होण्याबाबत ' य ' हा असून नसल्यासारखा आहे. तेव्हां ' य ' हा वगळल्यास काय आढळतें ? ' क 'चा ' ख ' झाला. म्हणजेच आमूलाग्र बदल झाला. बरें, विकार निर्माण करणारी परिस्थिति ' य ' वर परिणाम करते असें मानलें तर ' य 'मध्यें बदल होईल आणि पुन्हां आमूलाग्रच बदल होईल. कारण मग आपल्याला ' यक 'मध्यें विकार होऊन ' यख ' मिळणार नाहीं. ' रख ' मिळेल. हीच गोष्ट सामान्य शब्दांत सांगावयाची म्हणजे विकारयुक्त अशा पदार्थांच्या बुडाशीं कांहींतरी नित्य तत्त्व आहे असें इतर लोक मानतात, बौद्ध लोक तसें मानीत नाहींत. बौद्धमताप्रमाणें त्रिकालाबाधित सत्य असें कांहींच नाहीं. सर्व कांहीं बदलणारें आहे. आणि हा बदल सतत चाललेला आहे !

बदल हा सतत चाललेला आहे ही क्षणिक वादाची दुसरी पायरी. बदल हा आमूलाग्र होतो ही पहिली पायरी. या दुसऱ्या पायरीची सिद्धता ते कार्यकारणभावाच्या कल्पनेच्या मदतीनें करतात. उदाहरणार्थ, बीजापासून अंकुर होतो तेव्हां बीजाचा पूर्ण नाश होऊन अंकुर निर्माण होतो हें पहिल्या पायरींत सिद्ध झालें. आतां बीजाच्या अंगीं स्वतः नाश पावून अंकुर निर्माण करण्याची शक्ति जर असेल (आणि ती आहे हें कार्यकारणवादाप्रमाणें मान्य करणें भाग आहे) तर ती बीजानें न थांबतां प्रकट केली पाहिजे. तसें मानलें नाहीं तर कांहीं काळ कार्य न करणारी शक्ति असूं शकते असें

मानावें लागेल. परंतु बौद्धमतें असें मानण्यांत व्याघातदोष आहे. कारण शक्तीची व्याख्याच आपण अशी करतों कीं, जी इतर पदार्थांप्रमाणें स्वस्थ राहूं शकत नाहीं. कार्य न करणारी शक्ति याचाच अर्थ शक्तीचा अभाव असा आहे. आणि शक्तिही आतां कार्य करीत नाहीं पण मग करूं शकेल असा 'क्रिया' आणि 'क्रियेची शक्यता' यांत भेद करणें चूक आहे. म्हणून पदार्थांच्या अंगीं जी शक्ति असेल ती एकदम कार्य करते असें मान्य करणें भाग आहे. आतां असें पहा कीं, पदार्थ आहे असें केव्हां म्हणतां येईल ? तर जेव्हां तो कार्य करील 'तेव्हां.' कारण ज्याचें कांहींच कार्य झालेलें दिसत नाहीं, त्याच्या अस्तित्वाला कांहींच पुरावा नाहीं. कार्य हीच पदार्थाच्या अस्तित्वाची खूण आहे. आणि कार्य हें 'एकदम' किंवा क्षणांत झालें पाहिजे हें सिद्ध केलेंच आहे. त्याअर्थीं ज्याला अस्तित्व आहे असा प्रत्येक पदार्थ क्षणिक आहे. 'यत् सत् तत् क्षणिकम्.' अंकुरस्वरूपानें प्रकट होण्यापूर्वीच्या बीजाच्या अस्तित्वाची तत्क्षणींचें त्याचें क्रियाकारित्व हीच खूण होय असें याप्रमाणें मान्य केलें तर तेथेंच थांबतां येत नाहीं. कारण त्या बीजाच्या लगत पूर्वींचें जें बीज त्याच्या अस्तित्वाची खूण काय ? मागल्या मागल्या क्षणींहि बीजाच्या ठिकाणीं कार्यशक्ति असलीच पाहिजे. कारण ती नसेल तर बीजाचें अस्तित्वच संशयित होईल आणि त्यापासून अंकुर उत्पन्न होणार नाहीं. यांतून बाहेर पडण्याला एकच मार्ग आहे. तो असा कीं, प्रत्येक क्षणीं बीज नष्ट होऊन स्वतःसारखेंच दुसरें बीज निर्माण करतें, असें मानलें पाहिजे. अशा रीतीनें एक क्षणभरहि बीज हें क्रियाहीन नसतें. बीज जाऊन अंकुर येतो तेव्हां फरक इतकाच होतो कीं, त्यावेळेपर्यंत जी बीज-परंपरा होती ती जाऊन अंकुरपरंपरा निर्माण होते. परंतु कोणतीहि एक घेतली तरी ती परंपराच. स्थिर असा पदार्थ कोठेंच नाहीं. बीज हें कांहीं काल स्थिर रहातें, आणि एकदम केव्हांतरी त्याचें अंकुरांत रूपांतर होतें असें मानण्याऐवजीं बीजपरंपरा जाऊन तिच्या ठिकाणीं अंकुरपरंपरा निर्माण होते असें क्षणिकवाद मानतो. आणि ज्याप्रमाणें विशिष्ट परिस्थिति निर्माण झाली म्हणजे बीजाचें स्थैर्य बदलून अंकुर निर्माण होतो असें इतर लोक मानतात, त्याचप्रमाणें विशिष्ट परिस्थिति निर्माण झाली म्हणजे बीज-परंपरा थांबून तिच्या जागीं अंकुरपरंपरा चालू होते असें क्षणिकवादी मानतो.

परंपरेला कारणीभूत अशी जी पदार्थामधील शक्ति तिलाच ' अर्थक्रिया-कारित्व ' असें म्हणतात.

पदार्थाच्या नाशाला बाह्य कारणाची गरज नाहीं हें दाखवून दिल्यानेंहि क्षणिकवाद सिद्ध करतां येतो. नाशाचें बीज प्रत्येक पदार्थात असतेंच आणि म्हणूनच तो क्षणापेक्षां जास्त काळ टिकूं शकत नाहीं. घटरूपी पदार्थाच्या नाशाची, म्हणजे उत्तर अभावांची, काठी वगैरे कारणें मानणें चूक आहे. काठी अभाव निर्माण करूं शकत नाहीं. ती फक्त घटपरंपरा बंद करून तिच्या जागीं घटाच्या तुकड्यांची परंपरा चालू करते. कारण अभाव हा निर्माण होतो असें बोलणें असंबद्ध आहे. पदार्थाच्या अंगींच जर स्वतः नष्ट होण्याची शक्ति नसेल, तर दुसरें कोणीहि त्याला नष्ट करूं शकणार नाहीं. आणि वर बीजाच्या बाबतींत पाहिलें त्याप्रमाणें, उत्पत्तीच्या क्षणानंतर लगेच पदार्थाची नष्ट होण्याची शक्ति जर कार्यकारी होत नसेल, तर पुढें तरी केव्हांहि ती कां कार्यकारी व्हावी त्याचें कारण देतां येत नाहीं. म्हणून सर्व पदार्थ जर क्षणिक नसतील तर ते अविनाशी म्हणजे नित्य असले पाहिजेत. परंतु हें कोणीच मान्य करीत नाहीं. म्हणून सर्व पदार्थ क्षणिक आहेत.

क्षणिकवादाचें खंडन हिंदु तत्त्वज्ञान्यांनीं पुष्कळ ठिकाणीं केलें आहे. प्रत्येक पदार्थ हा प्रत्येक क्षणीं नष्ट होत असेल तर प्रत्यभिज्ञा म्हणजे तोच हा पदार्थ अशी ओळख पटणें अशक्य होईल. पण प्रत्यभिज्ञा हीच अमान्य करून बौद्ध लोक या आक्षेपाचा निरास करतात. प्रत्यभिज्ञा असें आपण ज्याला म्हणतों ती केवळ स्मरण आणि प्रत्यक्ष यांची गोळाबेरीज आहे. आणि जेव्हां दोन क्षणीं पाहिलेले पदार्थ भिन्न नसून तो एकच पदार्थ आहे असें आपल्याला ज्ञान होतेंसें वाटतें, त्यावेळीं आपण केवळ एकाच परंपरेंतले दोन पदार्थ पाहिलेले असतात. बौद्धांच्या मतें दोन भिन्न क्षणीं एकच पदार्थ असूंच शकत नाहीं. वस्तुतः त्या दोन पदार्थामध्यें साम्य तेवढें असतें; परंतु ते एकच आहेत असें आपण भ्रमामुळें मानतों. तसें आपल्याला वाटतें हें क्षणिकवादि नाकबूल करीत नाहीं; परंतु तो केवळ भ्रम आहे असें तो म्हणतो. आणि याला तो दिव्याच्या ज्योतीचें उदाहरण देतो. प्रत्यभिज्ञा हीच जर दोन पदार्थाच्या एकत्वाची खूण असेल तर दोन वेळां पाहिलेली एकाच दिव्याची ज्योत एकच आहे असें म्हटलें पाहिजे; आणि बरवर पाहतां तसेंच

दिसतें. परंतु प्रतिक्षणीं ज्योत बदलत असते. ज्या कणांची ती बनलेली असते, त्यांपैकीं प्रत्येक कण प्रतिक्षणीं नष्ट होऊन त्याच्या जागीं दुसरा येत असतो, हें सर्वांना माहीत आहे. तेव्हां प्रत्यभिज्ञा ही कांहीं एकत्वाची खूण नव्हे. ती केवळ साम्यानें निर्माण होते. प्रत्यभिज्ञाही, प्रत्यक्षाच्या कक्षेंत न येणारा भूतकाळ आणि स्मृतीच्या कक्षेंत न येणारा वर्तमानकाळ यांच्या मिश्रणानें बनलेली असते ही गोष्ट विसरून, तिला ज्ञानाचाच एक प्रकार मानून, त्यावरून भिन्न क्षणीं पदार्थांचें एकत्व सिद्ध करण्याचा प्रयत्न करणें चूक आहे.

याबर हिंदु तत्त्वज्ञान्यांचें उत्तर असें आहे कीं, दिव्याच्या ज्योतीचा दृष्टान्त व्यापक नाहीं. ज्योतीविषयीं होणाऱ्या एकत्वाच्या ज्ञानाचा तेल कमीं होणें आणि धूर बाहेर जाणें या गोष्टीच्या ज्ञानानें बोध होतो म्हणून ज्योतीला एकत्व नाहीं असें सिद्ध होतें. तें प्रत्यभिज्ञेंतील दोषांमुळें होत नाहीं. यावरून एवढेंच सिद्ध होतें कीं, प्रत्यभिज्ञा झाली तरी कधीं कधीं पदार्थांत एकत्व नसूं शकेल. परंतु असा दोष सर्व प्रकारच्या ज्ञानाला लागू आहे. निरंतर क्रिया-कारित्व हीच पदार्थांच्या अस्तित्वाची खूण असें जें बौद्धांनीं क्षणिकवाद सिद्ध करण्यासाठींच म्हटलें त्यावरहि हिंदु तत्त्वज्ञान्यांनीं आक्षेप घेतला आहे. बौद्ध लोक हे जरी पदार्थांची परंपरा केव्हांच नष्ट न होतां एक जाऊन तिच्या जागीं दुसरी येते असें सामान्यतः म्हणत असले, तरी ते कांहीं अपवाद मान्य करतातच. अर्हताला मृत्यु येऊन निर्वाण प्राप्त झालें कीं, प्रतिसंख्यानिरोध होतो, म्हणजे त्याची अहंकारपरंपरा दुसऱ्या परंपरेला जन्म न देतां नष्ट होते, हा एक महत्त्वाचा अपवाद होय. येथें असा प्रश्न उत्पन्न होतो कीं, या अहं-कारपरंपरेंतील शेवटच्या पदाला अस्तित्व आहे कीं नाहीं? बौद्ध लोकांच्या मताप्रमाणें त्याला अस्तित्व नसलें पाहिजे; कारण परंपरेंतील पुढलें पद किंवा दुसरी परंपरा ते निर्माण करीत नसल्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं क्रियाकारित्व ही अस्तित्वाची खूण नाहीं. आणि शेवटच्या पदाचें अस्तित्व नाहीं, म्हणजे त्याच्या मागल्या पदाचेंहि नाहीं म्हणजे परंपरेचेंच नाहीं. बरें, त्याचें अस्तित्व आहे म्हणावें तर पुढलें पद त्यानें निर्माण केलेंच पाहिजे; म्हणजे निर्वाण नाहीं असें म्हटलें पाहिजे. तेव्हां निर्वाण हें अप्राप्य म्हणून सोडून दिलें पाहिजे, किंवा तें प्राप्य आहे असें म्हणावयाचें असेल तर तें प्राप्त करून

घेण्याची इच्छा करणारी अहंकारपरंपराच अस्तित्वांत नाहीं म्हटलें पाहिजे. अशा रीतीनें क्षणिकवादाला दोहोंकडून पेंच आहे.

हीनयानांतर्गत वैभाषिक आणि सौत्रान्तिक या मतांचें ज्ञानप्रामाण्यविषयक तत्त्वज्ञान पुढें दिल्याप्रमाणें आहे. अनुमान हें प्रमाण सर्व बौद्धांना मान्य आहे. परंतु प्रत्यक्षाविषयीं मात्र त्यांचा तीव्र मतभेद आहे. वैभाषिक व सौत्रान्तिक या दोघांनाहि बाह्य पदार्थांचें अस्तित्व मान्य आहे हें मागेंच सांगितलें आहे. वैभाषिकांच्या मतें या पदर्थांचें आपल्याला प्रत्यक्ष ज्ञान पण होतें. सौत्रांतिक असें म्हणतात कीं, पदार्थांचें प्रत्यक्ष ज्ञान केव्हांच होणें शक्य नाहीं; त्यांच्या अस्तित्वाचें केवळ अनुमानच करतां येतें. कारण क्षणिकवादाप्रमाणें ज्ञानाच्या वेळीं पदार्थाचें अस्तित्व शक्य नाहीं. तें शक्य आहे. असें म्हणणाराला पदार्थांचें अस्तित्व दोन क्षण असतें असें म्हणावें लागेल. ज्ञानाच्या चोदनेचें कारण म्हणून पदार्थ कार्य करतो तो एक क्षण, आणि प्रत्यक्ष ज्ञान होतें तो दुसरा क्षण. परंतु पदार्थ जर खरोखरच क्षणजीवी असतील तर जें ज्ञान होतें तें नष्ट पदार्थांचेंच होत असलें पाहिजे. तेव्हां प्रत्यक्ष ज्ञान होतें त्यावेळीं खरोखर त्या ज्ञानाचें कारण असलेला पदार्थ अस्तित्वांत नसतो; तर त्या पदार्थाच्या परंपरेंतील त्याच्या मागून आलेला पदार्थ अस्तित्वांत असतो. परंतु पहिला पदार्थ नष्ट होतांना आपला ठसा पाहणाराच्या मनावर उमटवितो आणि या ठशावरून पहाणारा त्याच्या अस्तित्वासंबंधीं अनुमान करतो. तेव्हां ज्यांचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें अशा पदार्थांना अस्तित्व असतें हें जरी खरें असलें तरी ज्या क्षणीं ज्ञान होतें त्या क्षणीं त्यांना अस्तित्व नसतें. सौत्रान्तिकाची ही प्रत्यक्ष ज्ञानाची कल्पना भौतिक शास्त्रें आपल्याला तारे दिसतात त्यावेळीं काय होतें त्यांचें जें स्पष्टीकरण करतात, त्यासारखीच आहे. किरण डोळ्याशीं आला म्हणजे आपणाला तारा दिसतो. परंतु ताऱ्यापासून निघाल्यापासून आपल्या डोळ्यापर्यंत येऊन पोहोंचावयाला किरणाला कित्येक वर्षें लागतात. तेव्हां आपल्याला जेव्हां तारा दिसतो तेव्हां तो तेथें तसाच असतो असें मानतां येणार नाहीं. तो किरण जेव्हां निघाला तेव्हां तो तारा त्या ठिकाणीं होता एवढें मात्र निश्चित अनुमान करतां येतें. सौत्रान्तिकाच्या मतें, अत्यंत सूक्ष्म प्रमाणावर खरें पण आपण ज्याला प्रत्यक्ष म्हणतों तें सर्व ज्ञान अशाच प्रकारचें आहे.

वैभाषिकांचें यावर म्हणणें असें कीं, ज्ञानचोदनेला कारण होण्याचा एक आणि ज्ञान होण्याच्या वेळेचा एक असे दोन क्षण मानण्याचीच कांहीं जरूर नाहीं. दोन्ही एकदम होतात असें मानण्याला कांहींच हरकत नाहीं. चकमक झाडून ठिणगी पाडतात त्यावेळीं ज्याप्रमाणें, करणरूप असें चकमकीचें पोलादाशीं घर्षण आणि कार्यरूप अशी ठिणगी हीं, एकदम उत्पन्न होतात तसेंच येथें समजावें. वैभाषिकांचा मुख्य आक्षेप असा कीं, सौत्रान्तिकांचें म्हणणें अनुभवाविरुद्ध आहे; कारण ज्ञानाच्या क्षणीं पदार्थ अस्तित्वांत आहे असा अनुभव असतो. शिवाय त्यांचें असें म्हणणें कीं, प्रत्यक्षाशिवाय अनुमान शक्य नसल्यामुळें सौत्रान्तिक म्हणतात त्याप्रमाणें प्रत्यक्षालाच जर अनुमान म्हणूं लागलों तर अनवस्थाप्रसंग येईल.

सौत्रान्तिकावर वैभाषिकांनीं टीका केली तरी, ते स्वतः पदार्थ दिसतात तसे सर्वस्वीं खरे आहेत असें मानतात असें नाहीं. उदाहरणार्थ, सौत्रान्तिकाप्रमाणेंच तेहि द्रव्य आणि गुण हा भेद अमान्य करतात; त्याचप्रमाणें दोघांच्याहि मतानें असा एकहि पदार्थ नाहीं कीं, ज्याच्यासंबंधानें पदार्थाहून भिन्न असें कांहीं विधान करतां येईल. आणि भिन्न नसलें तर तें विधानच नव्हे. म्हणून ज्याच्या संबंधीं कांहीं विधान करतां येईल असा पदार्थच नाहीं. प्रत्यक्षावरून आपण जीं विधानें करतों तीं सर्व चुकीचीं असतात. ज्यावेळीं एखाद्या पदार्थाकडे पाहून ‘ हा निळा आहे ’ असें आपण म्हणतों त्यावेळीं ‘ निळेपणा ’ अशा प्रकारचा ‘ हा ’ अशा पदार्थाचा गुण आहे असें विधान आपण करतों. वैभाषिक आणि सौत्रान्तिक या दोघांच्याहि मतें हें चूक आहे. परंतु हें सर्वस्वीं चूक नाहीं. कारण ‘ हा ’ असा पदार्थ नसला तरी निळा रंग सत्य आहे. स्वतः निळ्या रंगाखेरीज दुसरें कांहींहि आंत आणणें चूक आहे. स्वलक्षण हेंच सत्य आहे. प्रत्यक्ष ज्ञान होतें तें शुद्ध, आणि दुसऱ्या कशाशींहि असंबद्ध अशा विशेषाचें, म्हणजे स्वलक्षणाचेंच, होतें. आणि मग त्यावर मनामध्यें निरनिराळे संस्कार होऊन सामान्य लक्षण निर्माण होतें. मग तें पांढरेपणा अशा गुणाचें स्वरूप घेवो किंवा गोत्व असें जातिलक्षणाचें रूप घेवो. तेव्हां सामान्य लक्षण हें मनानें स्वलक्षणावर लादलेलें असतें. वस्तुतः विशेष असें स्वलक्षण हेंच सत्य आहे, सामान्य लक्षण काल्पनिक आहे. सामान्य लक्षण किंवा जाति असें

आपण ज्याला म्हणतों त्याचा पदार्थाशीं खरोखर संबंध नाहीं, याला उदाहरण हें कीं, नांवानें व्यक्त होणाऱ्या पदार्थाशीं नांवाचा संबंध नसतो. दोन्हीहि सोयीसाठीं आपल्या मनानें निर्माण केलेल्या कल्पना आहेत. तेव्हां सौत्रान्तिक आणि वैभाषिक हे दोघेहि स्वलक्षणाखेरीज अस्तित्व मान्य करीत नाहींत. परंतु त्या स्वलक्षणाचें ज्ञान आपल्याला तत्क्षणीं होतें असें वैभाषिक म्हणतात, तर तें भिन्न क्षणीं होतें आणि म्हणून ज्ञान होतें त्यावेळीं पदार्थ अस्तित्वांत नसतो. आपण त्याच्या अस्तित्वाचें केवळ अनुमान करतों, असें सौत्रान्तिकांचें मत आहे. परंतु दोघांच्याहि मतें मनाच्या क्रियेनें, वास्तविक ज्ञानांत अनुभवाची वेळ येईपर्यंत, पुष्कळच विकृति उत्पन्न होते; आणि सामान्य लक्षण किंवा जाति अशा प्रकारच्या भ्रममूलक कल्पना निर्माण होतात.

कोणत्याहि पंथाचें विश्वविषयक तत्त्वज्ञान काय असेल त्याचा अंदाज त्याच्या ज्ञानप्रामाण्यविषयक तत्त्वज्ञानावरून बहुतेक बांधतां येतो. ज्ञानविषयाला बाह्यसृष्टींत खरें अस्तित्व असतें––मग तें वर्तमानकालीं असो वा भूतकालीं असो. हीनयानांतर्गत या वरील दोन पंथांच्या सिद्धान्तावरून बाह्य जग सत्य असतें ही विश्वविषयक कल्पना आपोआपच प्राप्त होते. तीच थोडी अधिक स्पष्ट मांडणें श्रेयस्कर आहे.

'नानात्वयुक्त सत्यवादी' असें वैभाषिकपंथाचें वर्णन करावयास हरकत नाहीं. असंख्य अशा क्षणिक स्वलक्षणांचें अस्तित्व तो मानतो आणि हीं स्वलक्षणें एवढाच विश्वाचा पाया आहे असें त्याचें मत आहे. स्वलक्षणें हीं परस्परांहून पूर्णपणें भिन्न आहेत; त्या सर्वांच्या बुडाशीं सर्वांना सामान्य असें कोणतेंहि तत्त्व नाहीं. म्हणूनच त्यांना स्वलक्षणें म्हणतात. स्वलक्षण शब्दाचाच अर्थ असा कीं, प्रत्येकाला स्वतःची विशिष्ट खूण आहे. आणि त्याचें वर्णन करण्याला खुद्द त्याशिवाय दुसरें कांहीं सांपडत नाहीं. प्रत्येक स्वलक्षण स्वतःच्या परंपरेंतील मागल्या स्वलक्षणापासून उत्पन्न झालेलें असतें, आणि स्वतः तेंहि त्याच परंपरेंतील पुढल्या स्वलक्षणाला उत्पन्न करतें एवढाच स्वलक्षणांचा परस्परांशीं संबंध. एरवीं स्वलक्षणें हीं पूर्णपणें स्वतंत्र म्हणजे संबंधविरहित अशीं आहेत. इंद्रियांना प्रत्यक्ष आकलन होतें तें केवळ स्वलक्षणाचें होतें, यावरून शुद्ध इंद्रियज्ञान हें स्वलक्षणाचेंच बनलेलें असतें असें

म्हणावयास हरकत नाहीं. परंतु इंद्रियांनीं आकलन केलेल्या स्वलक्षणांचें ज्ञानांत रूपांतर होईपर्यंत त्यांच्यावर ज्या दुसऱ्या मानसिक गोष्टींचा किंवा ' कल्पनां' चा परिणाम होतो; त्या कल्पनांचे पांच प्रकार आहेत— १ जाति, २ गुण, ३ कर्म, ४ नाम, ५ द्रव्यसंबंध. याचाच अर्थ असा कीं, स्वलक्षणाचें ज्ञान होतें तें त्याचा इतर स्वलक्षणांशीं संबंध जुळून नंतर जें स्वरूप निर्माण होतें त्याचें होतें. इंग्रजी परिभाषेंत ज्यांना ' कॅटेगरी ' असें म्हणतात तशाच प्रकारच्या ' कल्पना ' ह्या आहेत. आपल्याला अखेर ज्ञान होतें तें शुद्ध स्वलक्षणांचें केव्हांच होत नाहीं; तर कल्पनांच्या मुशींत ओतलेल्या स्वलक्षणांचें होतें. म्हणजेच स्वलक्षण हें ज्ञानस्वरूपाप्रत पोहोंचण्यापूर्वींच अमुक जातींतील व्यक्ति, अमुक नामयुक्त, अमुक गुणयुक्त असें द्रव्य, किंवा अमुक द्रव्याशीं संबंधी असें द्रव्य, अशा प्रकारच्या कल्पनांच्या मुशींत ओतून छापून यावें लागतें, तेव्हां मनाला होणाऱ्या ज्ञानामध्यें इंद्रियांना आकलन झालेल्या गोष्टींपेक्षां पुष्कळच जास्त मालमसाला समाविष्ट असतो. परंतु हा मालमसाला भौतिक स्वरूपाचा नसतो, तर कल्पनांचा म्हणजे बौद्ध लोक ज्याला ' चैत्तिक ' असें म्हणतात त्या स्वरूपाचा असतो. अशा रीतीनें हा मालमसाला काल्पनिक असला तरी व्यवहारांत त्याचा फार उपयोग आहे. कारण क्षणभंगुर अशा स्वलक्षणांनीं कोणालाच व्यवहार करतां येणार नाहीं, तेव्हां स्वलक्षणपरंपरांच्या वर्तनाचे आडाखे बसवून देण्याचें काम कल्पना या करीत असल्यामुळें त्या व्यावहारिक आचरण शक्य करतात. आकाश आणि काल याहि कल्पनाच आहेत. कारण कोणतेंहि स्वलक्षण आकाश किंवा काल यांपैकीं कांहींच व्यापीत नाहीं. परंतु त्यांची गणना स्वतंत्र केली नाहीं, कारण द्रव्यसंबंध दाखविणें एवढेंच त्यांचें कार्य असल्यामुळें कल्पनांच्या वर सांगितलेल्या प्रकारांतील शेवटल्या प्रकारांत त्यांचा समावेश होतो.

येथपर्यंत बौद्धांच्या मतें आपणांला प्रतीत होणाऱ्या विश्वरूपाचें वर्णन झालें. ती प्रतीति सत्यस्वरूप आणि क्षणिक अशा स्वलक्षणांवर आधारलेली असते. परंतु स्वलक्षणें हीं सुद्धां अंतिम तत्त्वें नाहींत, तर दुसऱ्या अंतिम तत्त्वांपासून बनलेलीं अशीं दुय्यम तत्त्वें आहेत. अंतिम सत्यतत्त्वें म्हणजे भूतें. हीं परमाणुस्वरूप आहेत, आणि यासाठीं वैभाषिकांना परमाणुवादी म्हणावयास हरकत नाहीं. परंतु एवढें मात्र ध्यानांत ठेविलें पाहिजे कीं, वैभाषिक

बौद्धांचे परमाणु हे जैन किंवा वैशेषिक यांच्या परमाणूंसारखे नित्य नाहींत. तर ते क्षणिक आहेत. स्वलक्षणें आणि परमाणु यांत फरक इतकाच कीं, परमाणु हे पृथ्वी, आप, तेज आणि वायु या चार प्रकारचे आणि स्वतंत्र म्हणजे मिश्रणहीन असे आहेत, तर स्वलक्षणें हीं यांपैकीं अनेक परमाणूंच्या मिश्रणानें झालेलीं असूं शकतील. याचाच अर्थ असा कीं, परमाणु हें पदार्थांचें अंतिम स्वरूप, आणि स्वलक्षणें हें त्याच्या अलीकडचें स्वरूप.

तेव्हां भूतें हीं बाह्यसृष्टींतील अंतिम तत्त्वें, आणि बाह्यसृष्टि ही त्यांपासून झालेली म्हणजे भौतिक होय. यालाच समांतर असें अंतःसृष्टीचें चित्त आणि चैत्तिक असे प्रकार वैभाषिक करतात. व्यक्तीचे घटक असे जे पांच स्कंध त्यांपैकीं विज्ञानस्कंध म्हणजेच चित्त; आणि बाकीचे चार स्कंध हे चैत्त किंवा 'चित्तापासून झालेले' आहेत. याचा अर्थ असा कीं, क्षणविनाशी अशा ज्ञानखंडाच्या परंपरेचा बनलेला जो अहंप्रत्यय तो मुख्य, आणि इतर मानसिक गोष्टी या त्याला आनुषंगिक. या मानसिक गोष्टी केवळ तत्क्षणीं आकलनक्षेत्रांत येणाऱ्या बाह्य पदार्थांवर अवलंबून नसतात; तर व्यक्तीच्या पूर्वसंस्कारांचा त्यांच्या वर्तमान स्वरूपावर पुष्कळच परिणाम झालेला असतो. वेदना, संज्ञा आणि संस्कार या स्कंधांना चैत्त असें म्हणणें ठीक दिसतें. परंतु रूपस्कंधाला बौद्धांनीं चैत्त कां म्हटलें तें ध्यानांत येत नाहीं. कारण रूपस्कंध हा भौतिक पदार्थांचाच बनलेला असतो. परंतु रूपस्कंधाला चैत्तिक म्हणण्याचें असें कारण सांगतात कीं, इंद्रियें हीं भौतिक असलीं तरी विचाराची सामुग्री त्यांच्या द्वाराच पुरविली जाते. म्हणून इंद्रियें हीं चित्ताचीं आनुषंगिक या नात्यानें त्यांना चैत्तिक म्हणावयास हरकत नाहीं. आणि व्यक्तिमात्राच्या विश्वासंबंधीं कल्पना सर्वस्वीं इंद्रियांवर उभारलेल्या असल्यामुळें, व्यक्तिमात्राचें विश्व हें दुसऱ्या एका अर्थी भौतिक असलें तरी एका अर्थी चैत्तिकहि मानावयास हरकत नाहीं !

वैभाषिकांच्या विश्वचिकित्सेवर पहिला आक्षेप असा कीं, ते म्हणतात तशा प्रकारचीं स्वलक्षणें असून नसल्यासारखींच आहेत म्हणून तीं विचारांत घेण्याची गरज नाहीं. हिंदूदर्शनकारांचें म्हणणें असें कीं, स्वलक्षणें निरर्थक मध्यें आणलेलीं आहेत; कारण त्यांच्यासंबंधीं कांहींहि विधान करतां येत नाहीं; आणि शुद्ध स्वलक्षणांचें आपल्याला ज्ञानहि होत नाहीं. परंतु तीं

ज्ञेय आहेत असा वैभाषिकांचा आग्रह आहे. यावर असें उत्तर देतात कीं, तीं ज्ञेय असलीं तरी त्यांचें ज्ञान ' मुक्या माणसाच्या स्वप्नासारखें ' आहे. वैभाषिकांवर अत्यंत महत्त्वाचा आक्षेप असा कीं, आकाश आणि काल यांचें आत्मनिरपेक्ष अस्तित्व अमान्य करूनहि पुन्हां ते विश्वसत्यत्ववादाचें प्रतिपादन करतात. काल आणि आकाश या दोन्ही बाबतींत परिमाणहीन असलेल्या स्वलक्षणांना सत्य म्हणणें याचा अर्थ काय तेंच समजणें अवघड आहे. यावरून कदाचित् योगाचारपंथानें काल आणि आकाश यांप्रमाणेंच विश्वांतील सर्व पदार्थ आत्मसापेक्ष आहेत हें म्हणणें स्वीकारलें असावें.

महायानांतर्गत योगाचार आणि माध्यमिक हे पंथ जग हा एक भ्रम आहे असें मानतात. पैकीं पहिला शुद्ध आत्मसापेक्षवादी आहे. आणि वर सांगितल्याप्रमाणें प्रत्यक्षाचें सौत्रान्तिकांनीं जें स्पष्टीकरण केलें त्याच्याच पुढली पायरी म्हणजे योगाचारमत असें मानावयास हरकत नाहीं. पहिल्या दोन पंथांच्या मतानें स्वलक्षणांच्यापुरतें ज्ञान सत्य आहे आणि त्याखेरीज असलेलें सर्व ज्ञान केवळ काल्पनिक आहे; तर योगाचारमतें हें दुसऱ्या प्रकारचें ज्ञान तेवढेंच सत्य आहे, आणि ज्ञानविषय भ्रमस्वरूप आहेत. ज्ञाता, ज्ञान आणि ज्ञेय या त्रिपुटीपैकीं फक्त ज्ञान हेंच सत्य आहे असें यांचें मत. द्रष्टा किंवा दृश्य यांपैकीं कशालाच अस्तित्व नाहीं; अस्तित्व काय तें ज्ञानाला आहे. ज्ञानामध्यें भिन्नता दिसते ती यांच्या मतानें ज्ञेय-भेदामुळें दिसत नाहीं, तर पूर्वसंस्कारांमुळें दिसतें. चोदना ही नेहमीं आंतून येते, बाहेरून कधींहि येत नाहीं. चोदनेचा ज्ञेयपदार्थांशीं कांहीं संबंध नाहीं, तर ती वासनेमुळें निर्माण होते; आणि ही वासना पूर्वीच्या कोणत्या तरी अनुभवामुळें उत्पन्न झालेली असते, आणि तो अनुभव त्याच्यापूर्वीच्या वासनेमुळें उत्पन्न झालेला असतो; अशी ही अनादिपरंपरा आहे. या परंपरेंत केव्हांहि अनुभव हा बाह्य पदार्थांवर अवलंबून नसतो. थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे ज्ञानापासून ज्ञानाखेरीज इतर कशाचाहि बोध होत नाहीं. अशा ज्ञानाखेरीज कशाचेंहि अस्तित्व योगाचारपंथ मान्य करीत नसल्यामुळें त्यांना विज्ञानवादी असें म्हणतात.

हे लोक आपल्या मताची सिद्धता पुढीलप्रमाणें करतात. प्रथम ते स्वप्नाचा दृष्टान्त देतात. स्वप्नामध्यें पदार्थांच्या अस्तित्वाशिवाय अनुभव

घडणें, आणि केवळ कल्पनास्वरूप पदार्थांना स्वतंत्र बाह्य अस्तित्व आहे असा भास होणें या दोन्ही गोष्टी घडतात. त्यांचें दुसरें प्रमाण हें सर्व बौद्धांना मान्य असलेल्या, ज्ञानाला स्वतःचें ज्ञान होऊं शकतें, या तत्त्वाबर आधारलेलें आहे. येथें ज्ञान आणि ज्ञेय यांचें एकत्व मान्य केलें जातें. योगाचारपंथाचें म्हणणें असें कीं, हाच सिद्धांत सर्वत्र कां लागू नसावा ? घटाचें ज्ञान होतें तेव्हां सुद्धां ज्ञान आणि ज्ञेय हीं एकच असूं शकतील. तेव्हां ज्ञान म्हणून जें होतें तें बाह्य अशा पदार्थांचें नसतें, तर ज्ञानाचेंच ज्ञान होतें. जगाच्याच एका चंद्राच्या ऐवजीं जसें भ्रमानें दोन दिसतात तसेंच येथें होतें, आणि ज्ञान आणि ज्ञेय हीं भिन्न आहेत असा भास होतो. ज्ञान आणि ज्ञेय यांचा ' सहोपलंभनियम ' हें योगाचारांचें तिसरें प्रमाण. याचा अर्थ असा कीं, ज्ञान आणि ज्ञेय हीं नेहमीं एकत्र असतात, कधींहि एक दुसऱ्याला सोडून असत नाहींत. यामुळें तीं भिन्न आहेत असें मानण्याला कांहींच कारण नाहीं. फार तर एकाच वस्तूचे ते दोन बाजूंचे दोन देखावे आहेत असें म्हणतां येईल. चवथें प्रमाण असें कीं, पदार्थ असें ज्यांना म्हणतात त्यांचें निरनिराळ्या व्यक्तींना निरनिराळ्या प्रकारचें ज्ञान होतें; इतकेंच नव्हे तर एकाच व्यक्तीला निरनिराळ्या वेळीं बेगळें ज्ञान होतें. पदार्थांना जर स्वतःचें असें कांहीं स्वरूप असतें तर हें झालें नसतें. विश्वाचें आत्मसापेक्षत्व सिद्ध करण्यासाठीं जीं प्रमाणें हल्लीं दिलीं जातात, त्यांहून योगाचारपंथाचीं प्रमाणें वेगळीं नाहींत. फरक इतकाच कीं, योगाचारपंथांत सर्व क्षणिक मानलें जातें.

जगाला भ्रम मानणारा दुसरा पंथ माध्यमिकांचा. या पंथाचें ज्ञान-प्रामाण्यविषयक मत सर्वस्वीं नाविन्यपूर्ण आहे. पहिल्या तीन पंथांपैकीं प्रत्ये-कानें ज्ञाता, ज्ञान आणि ज्ञेय या अनुभवाच्या त्रिपुटीपैकीं कोणतें तरी एक सत्य मानलें आहे, आणि अहंप्रत्ययपरंपरेचें सत्यत्व मान्य केलें आहे. परंतु माध्यमिक यांपैकीं कांहींच सत्य मानीत नाहींत. त्यांचें म्हणणें असें कीं, ज्ञानाच्या द्वारा आपला सत्य पदार्थाशीं संबंध येतो असें आपल्याला वाटतें. परंतु सत्य पदार्थ म्हणजे काय आहे असा विचार करूं लागलों तर असं-बद्धता आणि व्याघात याखेरीज कांहींच बाहेर निघत नाहीं. उदाहरणार्थ ज्याचें ज्ञान होतें असें आपल्याला वाटतें त्या घटाचें स्वरूप काय आहे ?

तो केवळ अवयवांचा समुदाय आहे कीं स्वतंत्र असा अवयवी आहे ? दोहोंपैकीं कोणताहि पक्ष खरा मानतां येत नाहीं. कारण त्याला अवयवांचा समुदाय म्हणावें तर शेवटीं तो परमाणूंचा समुदाय ठरेल. आणि अदृश्य अशा परमाणूंचा समुदाय असा जो घट तो अदृश्यच असला पाहिजे असें प्राप्त होईल. बरें, ही अडचण टाळण्यासाठीं घट हा अवयवांहून स्वतंत्र असा अवयवी आहे असें म्हणावें तर अवयव आणि अवयवी यांचा संबंध सांगतां येत नाहीं. त्याचप्रमाणें ज्या वस्तु आपल्याला सत्य अशा वाटतात त्यांचा अभाव आहे कीं भाव आहे तें सांगतां येत नाहीं. घटाचा भाव हाच जर नित्यस्वभाव असेल तर तो बनविण्याची गरज नाहीं, आणि कुंभाराचें कारणत्व व्यर्थ ठरतें. बरें, कोणा एका क्षणीं घटाचा अभाव होता आणि मग भाव झाला असें म्हणावें तर एकाच पदार्थासंबंधीं भाव होता आणि अभाव होता अशीं परस्परविरुद्ध विधानें करावीं लागतात, आणि घटाच्या स्वभावासंबंधीं भ्रांति उत्पन्न होते. यांतून बाहेर पडण्याला एकच उपाय आहे; सर्व पदार्थ ‘ निःस्वभाव ’ आहेत असें मान्य करावें. याचप्रमाणें ज्ञानाचीहि स्थिति आहे. अशा रीतीनें माध्यमिकांच्या मतें ज्ञान हें जरी व्यवहारांत उपयुक्त असलें तरी त्याचें तात्त्विक महत्त्व शून्य आहे. प्रत्यक्ष काय किंवा अनुमानगम्य काय, सर्व ज्ञान सापेक्ष आहे; त्याला स्वतंत्र सत्यत्व नाहीं. तेव्हां माध्यमिक हा बाह्य जगाचें अस्तित्वहि सत्य मानीत नाहीं; आणि ज्ञानहि सत्य मानीत नाहीं. म्हणून माध्यमिकांना शून्यवादी असें म्हणतात. या शून्यवादाचें खंडन करणें हिंदुदर्शनकारांना कठिण पडलें नाहीं, कित्येकांनीं तर असें प्रतिपादिलें कीं, या मताचें खंडन करण्याचीच गरज नाहीं; कारण तें स्वतःच खंडित आहे. कांहींच सत्य नाहीं असें म्हणणें असंबद्ध आहे. कारण पदार्थांना असत्य ठरवितांना सत्याची कसोटी असलीच पाहिजे, आणि निदान ती तरी सत्य असलीच पाहिजे. ती सत्य असेल तर सर्वशून्यवाद चूक आहे; आणि ती सत्य नसेल तर असत्य कसोटीनें सिद्ध केलेला म्हणून सर्वशून्यवाद चूक आहे.

बुद्धाचें सर्वसाधारण तत्त्वज्ञान——गौतमबुद्ध हा सर्वस्वीं व्यवहारवादी होता. परमार्थतः विश्व किंवा जग हें कसें आहे या विचाराच्या भानगडींत तो पडला नाहीं. जग आहे हें खरें आहे, काल्पनिक नाहीं ! या जीविताचा

पूर्वजन्माशीं जितका अवश्य संबंध तो मानतो तितका पुढच्या जन्माशीं तो मानीत नाहीं. या जन्मांतील दुःखपरिहार याच जन्मीं करणें हें मनुष्याला शक्य असून, तो प्रत्यक्ष करणें हाच तो पराक्रम किंवा पुरुषार्थ मानतो. भवात्मक संसारापलीकडे तो जात नाहीं. आणि जो आत्मा न मानणें याबर जोर देतो तो ईश्वर किंवा ब्रह्म कसचा मानणार ? जो कोण विश्वाचा कर्ता असेल तो असो ! त्याच्याशीं आपणाला कांहीं कर्तव्य नाहीं ! त्याच्याशीं सलोकता सरूपता सायुज्य यांपैकीं आपणांला कांहीं मिळ-बावयाचें नाहीं. तर त्यानें जो कर्मबंध व कर्मचक्र उत्पन्न करून त्याचें रहाटगाडगें सुरू केलें आहे, व ज्या रहाटगाडग्यावर बसून आपण सुखदुःखाचें किंबहुना सर्वस्वीं दुःखाचेंच, पाणी शेंदून हा दुःखमय संसार समृद्ध करीत आहों, त्यावरचा आपला हात कसा सुटणार, व (तोहि आपणांला धक्का न बसतां कसा सुटणार) इतक्याचीच चिंता तो मुख्यतः वाहतो. जग सत्य आहे इतकेंच नव्हे, तर फारच फार सत्य आहे, कदाचित् तें इतकें सत्य नसतें तर बरें झालें असतें असेंहि बुद्धाला वाटलें. पण जग सत्य आहे तितकेंच तें चंचल आहे, आणि एकंदरीनें जग विनाशि नसलें, तरी त्यांतील ' प्रत्येक गोष्ट ' क्षणिक चंचल व विनाशी आहे यामुळें, त्याच्या मतें मनुष्याला प्रज्ञा स्थिर करण्याला अवघड जाते. बुद्ध कर्मवादी आहे; पण वेदांतील काम्यकर्म त्याला मान्य नाहीं. आणि यज्ञादि विधींचा व त्यांतील हिंसादि प्रकारांचा तर तो इतका द्वेष करी कीं, या द्वेषामुळेंच त्यानें नवीन धर्मपंथाचा पाया अहिंसेवर रचला. बुद्ध हा स्वतः धर्मग्रंथ लिहिण्याच्या भानगडींत पडला नाहीं. तो तोंडी उपदेश करी, गोष्टी सांगे, रूपकें बनवी. या प्रकारांमुळें त्याचा उपदेश व्यावहारिक प्रत्यक्ष व ताबडतोब समजूत पटविणारा, आणि मनोरंजक होत असला पाहिजे असें वाटतें. बौद्ध तत्त्वज्ञानाचे सर्व ग्रंथ त्याच्या मागाहून झालेले आहेत. स्वतः बुद्धाला उपनिषदांचा काळ त्याच्या अनुयायांपेक्षां अर्थातच जवळचा होता. यामुळें त्याच्या मतांवर उपनिषदांचा अनुकूल व प्रतिकूल अशा दोन्ही प्रकारचा ग्रह अधिक खोल झाला. उपनिषदांनीं आत्मा आहे असें सांगून त्याबरोबर तो निर्गुण आहे असें प्रतिपादिलें. बुद्धानें तें निर्गुणत्वच इतक्या थराला नेलें कीं, त्यांतून अभावच सिद्ध व्हावा ! कर्म निंदेच्या दृष्टीनें तर

" मी उपनिषदांचा अनुयायी आहें " असेंहि त्याला यथार्थपणें म्हणतां आलें असतें. मात्र ती निंदा काम्यकर्मापुरती आहे. पण मनुष्य जें स्वभावनियत कर्म करितो, म्हणजे जें आचरण ठेवतो, त्याचें फल त्याला चुकत नाहीं, तें त्याला भोगावेंच लागतें, हा सिद्धांत उपनिषदांतलाच असून बुद्धानें तो सर्वस्वीं मान्य केला आहे. हें फल प्रायः दुःखमय आहे. तें इतकें कीं, " सर्व महासागरांचें सर्व पाणी एकत्र घेतलें तरी त्याच्यानें, सृष्टि निर्माण झाल्यापासून जीवांच्या डोळ्यांतून वाहावलेल्या अश्रूंच्या पाण्याची बरोबरी करवणार नाहीं " असें बुद्धानें एक ठिकाणीं म्हटलें आहे. बुद्धाच्या मतें " जीवाला आनंदलाभ दुर्मिळ किंवा अशक्य; पण तो निदान शांतिसुख मिळवूं शकेल; व ती तरी त्यानें मिळवावी. " बुद्ध संशयग्रस्त नाहीं, याचें कारण अगम्य ज्ञान गम्य करून घेण्याकडे त्याची प्रवृत्तिच नाहीं. आहे तें ज्ञानच. सत्य अगम्य असें ज्ञान राहतें कोठें ? परलोक असला तरी त्याचा कर्मविपाकापुरताच उपयोग. परंतु तेथें ब्रह्मप्राप्तीचा लाभ म्हणजे मोक्ष किंवा स्वतंत्र आनंद लाभेल असें त्याला वाटत नाहीं. मीमांसकांचा सर्व आधार व विश्वास अदृष्टावर. परंतु चार्वाकाप्रमाणें बुद्धाचा कल स्वभाववादाकडे म्हणजे दृष्टवादाकडे होता. स्वभाववादाचा पाया इंद्रियज्ञानावर रचलेला असतो. अदृष्ट जग नाहीं असें मानलें म्हणजे मग जें काय कर्म व कर्मफल तें मुख्यतः या जगांतच करावयाचें व अनुभवावयाचें हें उघडच ठरतें. यामुळें आधुनिक अमेरिकन तत्त्वज्ञानी जेम्स याच्याप्रमाणें बुद्धाचें तत्त्वज्ञान ' उपयुक्ततावादी ' ठरतें. जें ज्ञान मला झालें आहे तें तरी सर्वच्या सर्व अनुयायांना किंवा भजकांना सांगून काय करावयाचें ? जितकें थोडें सांगावें तितकेंच बरें, कारण आचरणांत फार थोडेंच येत असतें ! अशा विचारानें उपदेश करून घेण्याला जो उपस्थित होईल त्याला त्याच्या बुद्धीप्रमाणें गरजेप्रमाणें अवश्य तितकेंच तो सांगे. ज्ञानापेक्षां प्रत्यक्ष शांति व कर्म अधिक उपयुक्त होत असें तो मानीत असे. कारण कर्माचरणाशीं संबंध नसलेलें ज्ञान शांति देऊं शकत नाहीं. तथापि तो जो उपदेश करी तो शुद्ध व खऱ्या मनाचा असे, वावदुकीचा नसे.

बुद्ध इंद्रियज्ञान हें सत्य मानी, पण हें ज्ञान मनाव्यतिरिक्त होतें असें तो मानी. बुद्धकालीन राज्यसंस्थांप्रमाणें, देहाच्या राज्यांत सर्व इंद्रियग्रामाला

संपूर्ण स्वराज्याचे अधिकार असत ! लोकशाहीचाच सर्व करभार ! महाराज अहंकार हे दरबार भरवून आळ्यतेनें बसले आहेत, आणि मनोरूपी प्रधानाकडून कारभार सुनावून किंवा करवून घेत आहेत, असें बुद्धाच्या तत्त्वज्ञानांत आढळत नाहीं. नामरूपसंघांतहि डेमोक्रसी. रूप म्हणजे देह आणि नाम म्हणजे मानसचैतन्य. म्हणजे उपनिषदें ज्या गोष्टींपासून ज्ञानचिकित्सेला सुरवात करितात तेथेंच बुद्धाचें तत्त्वज्ञान संपतें असें वाटतें. उपनिषदें व बुद्ध यांचे दृष्टिकोण अगदीं परस्परविरोधी आहेत. बुद्ध शरीराला महत्त्व देतो. कारण तें स्थिर तरी राहतें. पण मन हें मर्कटापेक्षांहि चंचल. वानर जसें अरण्यांतील वृक्षावर स्वस्थ बसूं शकत नाहीं त्याप्रमाणें मनाचे खेळ प्रतिक्षणीं चालू असतात. देह हा जसा संघात, तसाच प्रत्येक प्रत्यक्ष वस्तु हा एकेक संघातच आहे. त्यांच्यामध्यें एकी करणारें तत्त्व नाहीं. देह निरात्म तशीच सृष्टवस्तुहि निरात्म. वाहत्या पाण्याचा प्रवाह किंवा जळणारी ज्योत यांच्याप्रमाणें वस्तुजाताच्या स्वरूपांत अस्थिरता राहते. जीवन हें सर्वस्वीं प्रवाही आहे. अर्थात् चंचल आहे. चलनशील परिवर्तनशील आहे म्हटलें, म्हणजे " आहे " व " नाहीं " यांचा समन्वय होऊं शकतो. " Man never is but wholly hopes to be. " या ब्राउनिंगच्या वचनाची येथें आठवण होते. ग्रीक हिरॅक्लिटस् व आधुनिक बर्गसन यांचें मत जवळ जवळ असेंच आहे. कागदाच्या कारखान्यांत एका घाण्यापुरता रांधा सर्व तयार असतो. आणि पुढें यंत्रांवर जो कागद म्हणून तयार होत असतो, तो, या रांध्यांतील पदार्थापेक्षां नवीन असा कांहींच नसतो. ही सृष्टिसंतति अखंड कशी चालू राहते ? कारण जग सर्व स्थित्यंतरात्मक आहे असें मानलें म्हणजे, एक स्थिति जाऊन दुसरी येते असा क्रम चालतो असें मानलें तरी, तो क्रम अखंड कसा चालतो ? तो कोण चालवितो ? याचें उत्तर एक यदृच्छा किंवा दुसरें ईश्वरासारखा कोणी निमित्तकारणीभूत नियंता. पण बुद्ध यांपैकीं यदृच्छा प्रकृतिस्वभाव हेंच निमित्तकारण मानतो. एकदां दिवा पेटविला कीं, क्रमानें तेलाचा एकेक कण पुढें येऊन वातीच्या ज्वालेंत तो जळणें, हें जसें सर्व तेल संपेपर्यंत चालू राहतें, त्याप्रमाणें सृष्टीचेंहि आहे. मात्र पहिली चालना कोणाकडून तरी मिळावीच लागते व तीहि स्वभावा-

करूनच मिळतें. मात्र या स्वभावकार्याला मनुष्य खीळ घालूं शकतो, व त्यानें ती घातली म्हणजे त्यापुरतें तें विशिष्ट स्वभावकर्मचक्र स्तंभित होतें.

बुद्धाच्या तत्त्वज्ञानांत स्वभाववादाबरोबरीनें किंवा त्याहूनहि अधिक प्रमाणांत क्षणिकवाद हा दिसून येतो. तो इतका कीं, कोणत्याहि दोन क्षणीं झालेलें ज्ञान एकाच पदार्थाचें असलें तरी तीं ज्ञानें फक्त परस्परसदृश आहेत, तंतोतंत एकात्म नाहींत, असें तो मानी. असें झालें तर स्मृतीचें अखंडत्व कसें मानावयाचें ? या शंकेचा परिहार बुद्ध अशा रीतीनें करितो कीं, मन किंवा ज्ञान हें जसें एकात्म नाहीं तसें भिन्नहि नाहीं. आणि असें मानिल्याशिवाय कर्मविपाकाचा सिद्धान्त नीट बसूं शकत नाहीं. प्रतिक्षणींचें कर्म वेगळें असलें तरी कर्तृभिन्नता नाहीं. यामुळें त्याच कर्त्याला नैतिक जबाबदारी चिकटूं शकते. बुद्धानें मानलेला आत्मा प्रवाही आहे असें म्हणणें हास्यास्पद दिसलें तरी तें पुष्कळसें खरें आहे. प्रवाह हा स्वतःला जाणत नाहीं, परंतु तो त्यांतून वहाणाऱ्या जलसंघातांची संगति व सातत्य कायम ठेवतो. हा प्रवाही आत्मा तरी त्यानें मानला, याचें कारण तत्कालीन लोकांचा जो सामान्यपणें सिद्धांतिक विश्वास होता तो सर्वस्वीं सोडून देणें त्यालाहि शक्य नव्हतें. बुद्ध चार महाभूतें मानी. पांचवें आकाश मानीत नसे. चतुर्भूतात्मक देह व प्राथमिक स्वरूपाचें चित्त इतक्याच गोष्टी तो मूलभूत अशा मानितो.

गीता व प्राचीन बौद्ध पंडित यांच्या कालामध्यें फारसा फरक नसल्यामुळें त्या दोहोंतील तत्त्वज्ञानांत कांहींकांहीं बाबतींत बरेंच साम्य आढळून यावें यांत आश्चर्य नाहीं. गीतेंत स्थितप्रज्ञाचीं, ब्रह्मनिष्ठ पुरुषाचीं, भक्तियोग्याचीं, जीं लक्षणें सांगितलीं आहेत त्यांत, आणि निर्वाणपदाला अधिकारी झालेल्या बौद्ध भिक्षूचीं लक्षणें यांत विलक्षण साम्य आढळतें. बौद्धधर्म हा झाला तरी पूर्वींच्या वैदिक ब्राह्मणधर्माचीच ती एक शाखा होय. बुद्धाच्या जन्मापूर्वींच वैदिक तत्त्वज्ञानाची व धर्माची परिणति सूत्रांपर्यंत पोचली होती. बौद्ध धर्मानें वैदिक धर्मांतील कांहीं गोष्टी सोडल्या तरी कांहीं स्वीकारल्याच. कर्मबंध, जन्ममरणाचा फेरा, निरनिराळे लोक, वैदिक देवतांच्या कथा व अनेक पारिभाषिक शब्द हीं स्वीकृत गोष्टींचीं उदाहरणें होतील. संसारांतील दुःखद

गोष्टींचा परिहार करून शांति मिळविणें हें तत्त्व वैदिक तत्त्वज्ञानाप्रमाणें बौद्ध तत्त्वज्ञानांतहि आहे. कोणी सत्यज्ञान हा त्याचा उपाय म्हणेल तर कोणी तृष्णा व वासना यांचा क्षय असें म्हणेल. कोणी आत्मनिष्ठा म्हणेलतर कोणी निर्वाण म्हणेल. शांति विरक्ति व निष्कामता हीं जशी मोक्षाला तशी निर्वाणालाहि साधक म्हणून सांगितलीं आहेत. बौद्ध धर्म हा यतिधर्माच्या दृष्टीनें गृहस्थधर्मापेक्षां वैदिक धर्माला अधिक जवळ आहे. पण वैदिक योगशास्त्रांत उपदेशिलेला तपाचा कडकपणा बुद्धाला मान्य नव्हता. गृहस्थ धर्मावर बुद्धाचा कटाक्ष होता तरी यतिधर्मांत सामान्य प्रकारचें सुख बुद्धानें त्याज्य मानलें नव्हतें. पण जुन्या बौद्ध ग्रंथांत केलेला निवृत्तिमार्गाचा उपदेश उपनिषदांतून घेतलेला आहे. तसाच मागाहूनच्या बौद्ध ग्रंथांत म्हणजे महायानग्रंथांत भगवद्गीतेंतील भक्तियुक्त प्रवृत्तितत्त्व घेतलेलें आहे. गीता ही महायानपंथ निघण्यापूर्वींची आहे. तो पंथ निघण्यापूर्वीं भागवत धर्म व गीता हीं सर्वमान्य झालेलीं होतीं. याविषयीं गीतारहस्यांत खालील चार प्रमाणें दिलीं आहेत. (१) केवळ अनात्मवादी व संन्यासपर अशा मूळच्या बुद्ध धर्मापासूनच पुढें क्रमाक्रमानें स्वाभाविक रीत्या भक्तिपर व प्रवृत्तिपर तत्त्वें निघण्याचा असंभव; (२) महायानपंथाच्या उत्पत्तीसंबंधानें खुद्द बौद्ध ग्रंथकारांनींच केलेला श्रीकृष्णाच्या स्पष्ट नांवाचा निर्देश; (३) गीतेंतील भक्तिपर व प्रवृत्तिपर तत्त्वांचें महायानपंथांतील मताशीं असणारें अर्थतः व शब्दतः सादृश्य; आणि (४) बौद्धधर्माबरोबर तत्कालीं प्रचलित असलेल्या दुसऱ्या जैन किंवा वैदिक पंथांत प्रवृत्तिपर भक्तिमार्गाचा अभाव.

बुद्धाव्यतिरिक्त भक्तिविषय न मानणाऱ्या अशा निरीश्वर तर्ककुशल बौद्ध पंडितांनीं हिंदु समाजामध्यें नास्तिकपणाचा प्रसार किती मोठ्या प्रमाणावर केला होता, हें लक्षांत येण्याला एक दंतकथा प्रचलित आहे ती सांगणें अयोग्य होणार नाहीं. उदयनाचार्य या नांवाचा एक महान् नैयायिक हिंदु पंडित (कोणाच्या मतें दहाव्या तर कोणाच्या मतें बाराव्या शतकांत) होऊन गेला. तो मोठा ग्रंथकार तर होताच पण धर्मजागृतीविषयींहि त्यानें मोठी चळवळ केली. तो एकदां पुरी येथें श्रीजगन्नाथाचे दर्शनाला गेला. त्यावेळीं देवळाचे दरवाजे बंद होते. “ दरवाजे उघडून मला दर्शन घडवा, मी लांबून यात्रेला आलों आहे.” असें त्यानें पुजाऱ्यांना परोपरीनें अति

विनविलें. पण ते दरवाजे उघडीनात. तेव्हां त्यानें पुजाऱ्यांवरचा राग देवावर काढला; व श्लोकरूपानें त्याचा निषेध करून तो म्हणाला—

" ऐश्वर्यमदमत्तोऽसि मामवज्ञाय वर्तसे
उपस्थितेषु बौद्धेषु मदधीना तव स्थितिः ! "

" सर्वशक्तिमत्वाच्या गर्वमदानें माजून, देवा, तूं माझी अवज्ञा करितोस. इतका लांब चालत आलों असतां तूं पुजाऱ्यांच्या अधीन होऊन मला दर्शन देत नाहींस. पण लक्षांत ठेव कीं, नास्तिक निरीश्वरवादी बौद्धाचें बंड माजलें तेव्हां तुझें अस्तित्व सिद्ध करण्याचा उद्योग करून मींच तुला वांचविलें ! " ' कुसुमांजली ' ' बौद्धधिक्कार ' हे ग्रंथ उदयनाचार्यानें लिहिले त्यांत निरीश्वरवादाचें खंडन केलेलें आहे. त्या आधारावर त्यानें वरील उद्गार काढले !

७ बौद्ध तत्त्वज्ञानाचा कांहीं तपशील—आतां याखालीं बौद्धदर्शनांतील कांहीं तपशील देतों. बौद्ध दर्शनांत मुख्यतः चार सत्यांचा उपदेश आहे. पहिलें सत्य असें कीं, दुःखाचीं कारणें पांच—वेदना, विज्ञान, संज्ञा, संस्कार व रूप. सुख व दुःख यांचा भोग किंवा अनुभव ही वेदना, सर्व गोष्टी क्षणिक आहेत असें जें ज्ञान तें विज्ञान. संज्ञा म्हणजे नांवें किंवा नात्याचे संबंध. त्यांत पारमार्थिक सत्य नाहीं. ते काल्पनिक असून त्यांचा उपयोग फक्त व्यवहारापुरता समजावा. संस्कार म्हणजे पूर्वीच्या अनुभवानें झालेलें ज्ञान. आणि रूप म्हणजे गतियुक्त परमाणूंचा समुदाय. मीपणा, आपलेपणा, परकेपणा, इत्यादि भावनांनीं राग, द्वेष, मोहादि उत्पन्न होतात. त्याला समुदाय म्हणतात. संस्कार हे क्षणिक आहेत अशी वासना दृढ करणें याला मार्ग म्हणतात. आणि सर्व कांहीं क्षणिक व नाश पावणारें म्हणून निरात्मक आहे अशी बुद्धि दृढ करणें याला निरोध, मोक्ष किंवा अपवर्ग म्हणतात. या तत्त्वांना जोडून असलेलीं आयतनें बारा आहेत. तीं पंच-ज्ञानेंद्रियें, पंच शब्दादिविषय, मन व बुद्धि. प्रत्यक्ष व अनुमान हीं दोनच ज्ञानसाधक प्रमाणें होत. इंद्रियांनीं होणारें तें प्रत्यक्ष ज्ञान व कार्यावरून होणारें तें अनुमानज्ञान. शब्दसंसर्गानें होणारी प्रतीति ती कल्पना होय. कल्पना व भ्रांति ज्यांत नाहींत तें प्रत्यक्ष निर्विकल्पज्ञान. बाह्य पदार्थांनीं प्रतिबंध झाला म्हणजे तें ज्ञान सविकल्पक होतें. दुःखाचा निरोध करण्याचे

आठ मार्ग सांगितले आहेत. ते असे (१) सम्यक् दृष्टि (यथार्थ ज्ञान), (२) सम्यक् संकल्प (कर्मत्यागाची आवड), प्राणीमात्रावर प्रेमाची इच्छा, (३) सम्यक् वाचा (खोटें न बोलणें, चहाडी न करणें, इ०), (४) सम्यक् कर्म (हिंसा न करणें, चोरी न करणें इ०), (५) सम्यक् आजीव (सन्मार्गानें उपजीविका करणें), (६) सम्यक् व्यायाम (वाईट विचार दाबण्याचा प्रयत्न, चांगलें उत्पन्न करण्याचा प्रयत्न), (७) सम्यक् स्मृति (विवेकजागृति), (८) संम्यक् समाधि (वासना, वितर्क, अविवेक इ० मारून ध्यानधारणा करणें). या अष्टांगिक मार्गाला मध्यम मार्ग असें म्हणतात.

बुद्धाच्या तत्त्वज्ञानांत मनुष्याच्या लौकिक आचरणासंबंधानें विशेष विचार केलेला आहे. त्यामानानें खऱ्या तत्त्वज्ञानाचा विचार फार थोडा आहे. बुद्ध होता होईतों अलौकिक अशा गोष्टी फारशा मानीत नाहीं. त्याच्या मताप्रमाणें अविद्येपासून संस्कार, संस्कारांपासून विज्ञान, विज्ञानापासून नामरूप, नामरूपापासून षडायतन, षडायतनापासून स्पर्श, स्पर्शापासून वेदना, वेदनेपासून तृष्णा, तृष्णेपासून उपादान, उपादानापासून भव, भवापासून जन्म, जन्मापासून जरा, मरण, शोक, परिदेवन, दुःख, दौर्मनस्य, उपायास उत्पन्न होतात. ही एक कार्यकारणांची सांखळीच होय. यांतील भव म्हणजे कर्म, उपादान म्हणजे लोभ, वेदना म्हणजे सुख दुःख व उपेक्षा या तीन अवस्था, स्पर्श म्हणजे इंद्रियविषय संयोग, षडायतन म्हणजे पांच इंद्रियें व मन, विज्ञान म्हणजे जाणीव, संस्कार म्हणजे प्रवृत्ति आणि अविद्या म्हणजे अयथार्थ ज्ञान. हें अयथार्थ ज्ञान तीन प्रकारचें आहे. (१) जग अनित्य म्हणजे रूपांतर पावणारें असतां तें नित्य आहे असें मानणें. (२) आत्मा म्हणून कोणी अविनाशी, अविकारी असा पदार्थ नसतां तो आहे असें मानणें. (३) संसार दुःखमय असतां त्यांतच सर्व सुख आहे असें मानणें. या अविद्येचा नाश चार आर्य सत्यांच्या ज्ञानानें होतो आणि मग त्यामुळें संस्कारादिकांचाहि आपोआप नाश होतो. अविद्या अनादि आहे. संसार अनादि आहे. वरील कार्यकारणपरंपरेला प्रतीत्य समुत्पाद असें म्हणतात. व तो, आत्मा ही शाश्वत वस्तु आहे असें म्हणणारे आणि आत्मा म्हणून कांहींच वस्तु नाहीं असें म्हणणारे, या दोहोंच्या मतांच्या मध्यवर्ती आहे.

बुद्धाच्या मतें आत्मा असेल पण तो कार्यकारणांच्या नियमानें बदलणारा असल्यामुळें शाश्वत नाहीं, किंवा अशाश्वतहि नाहीं. प्रज्ञा ही लौकिक व लोकोत्तर अशी दोन प्रकारची आहे. लौकिक प्रज्ञा म्हणजे ती कीं, जिच्या योगानें मनुष्य प्रपंचामध्यें अल्प प्रयासानें परोपकार करण्यास समर्थ होतो, किंवा खलांचा काबा चालूं देत नाहीं. लोकोत्तर प्रज्ञा म्हटली म्हणजे चार आर्य सत्यें, प्रतीत्य समुत्प्राद इत्यादिकांचें यथार्थ ज्ञान. या प्रज्ञेलाच प्रज्ञा हें सामान्य नांव दिलें जातें. प्रज्ञेचा लाभ होण्याला मनुष्याला आधीं समाधिलाभ झाला पाहिजे. पृथ्वी, उदक, तेज इत्यादिकांची आकृति डोळ्यांपुढें ठेवून चिंतन केलें असतां समाधि साधतां येतें. समाधीला प्रतिबंधक अशा गोष्टी अनेक असतात. त्या प्राय: वसतिस्थान, संभाषण, सोबती, स्नेही, भोजन, ऋतु इत्यादि गोष्टी प्रतिकूल असण्यानें उत्पन्न होतात. उपचारसमाधि हा समाधीचाच एक पोटभेद आहे. ती साधण्याला मरणस्मृति ठेवणें अवश्य आहे. जीव अनित्य आहे. वाऱ्यावर ठेवलेल्या दिव्याप्रमाणें आयुष्याचा नाश होत असतो. केवढेहि कोणी मोठे असले तरी ते मरतातच. आणि उदयापासून अस्ताकडे धावत जाणाऱ्या सूर्याप्रमाणें जीवितहि मागें केव्हांहि न फिरतां पुढेंच धावत जात असतें. हें लक्षांत ठेवलें म्हणजे मरणस्मृति कायम राहते. समाधीला मरणस्मृतीप्रमाणें कायगतस्मृतिहि अवश्य आहे. ती म्हणजे विवेकानें आपल्या शरीराचें अवलोकन करणें. आणि विशेषत: शरीराच्या ज्या भागांच्या विचारानें वैराग्य उत्पन्न होईल अशा भागांचें स्मरण करणें. बुद्धाचा शीलावर फार भर आहे. त्याच्या मतें शील विहित व निषिद्ध असें दोन प्रकारचें आहे. विहित शील म्हणजे उत्तम मंगल साधणारें. या मंगलाचे प्रकार अनेक आहेत. त्यांत सदाचरण, कर्तव्यनिष्ठा, परोपकार, शिष्टाचार, दाक्षिण्य, सुस्वभाव इत्यादि किती तरी गोष्टी येतात. या सर्व गोष्टी मिळून नीति शिकविणाऱ्या स्मृतिग्रंथांचा आचार अध्यायच होय. विहित शीलांत सामान्यत: ज्या गोष्टी येतात त्याच्या उलट गोष्टी निषिद्ध शीलांत येतात हें उघडच आहे. या निषिद्ध शीलांत मुख्य म्हणजे तीन कायिक, चार वाचिक, व तीन मानसिक पापें यांचा समावेश होतो. बुद्धानें सांगितलेल्या विहित शील व निषिद्ध शील अशा गोष्टी मन्वादि स्मृति व आयुर्वेद इत्यादि ग्रंथांत आढळतात. बुद्धाचा धर्म किंवा बुद्धाचें तत्त्व-

ज्ञान हीं बहुधा या शीलविवेचनांतच आढळतात. त्याबाहेर फारशीं आढळत नाहींत.

व्यक्तिधर्माप्रमाणें संघालाहि कांहीं विशेष धर्म म्हणजे कर्तव्यें म्हणून बुद्धानें सांगितलीं आहेत. संघ म्हणजे तें एक केवळ मतप्रसाराचें साधन होतें. या संघांत मुख्यतः संन्यासी व भिक्षु यांचा समावेश होई. ही संन्यास-दीक्षा बुद्धानें अगदीं सोपी करून ठेवली होती. ' एहि भिक्षो ' येवढें वाक्य संन्यास देण्याच्या उद्देशानें म्हटलें म्हणजे संन्यासविधि पूर्ण होत असे. कोणाहि एका भिक्षूला, हा विधि करून, कोणाहि गृहस्थाला आपल्या-सारखाच भिक्षु करून घेतां येत असे. ' एहि भिक्षो ' येवढें म्हणून झाल्यावर गृहस्थानें मुंडन केलें, भगवीं वस्त्रें घेतलीं, व बिनयासनांवर बसून संघस्थापक बुद्ध, धर्म आणि स्वत:संघ यांना ' मी शरण आहें ' असें त्रिवार म्हणावें. म्हणजे खुद्द संन्यासदीक्षा व तिची उपसंपदा म्हणजे कृत्यविधि समाप्त होत.

बुद्धमताप्रमाणें मनुष्यानें खालील दहा संयोजनांचा नाश केला म्हणजे मनुष्याला अर्हत्पद प्राप्त होतें—(१) बुद्ध, धर्म आणि संघ यांविषयीं अविश्वास, (२) स्नानादि व्रतांनीं मुक्ति मिळेल असा विश्वास, (३) कामवासना, (४) क्रोध, (५) ब्रह्मलोकादि प्राप्तीची इच्छा, (६) अरूपदेव व लोकप्राप्तीची इच्छा, (७) अहंकार, (८) भ्रांत चित्तता, (९) अविद्या, व (१०) आत्मा हा भिन्न पदार्थ असून तो नित्य आहे अशी दृष्टि. अर्हत्पद प्राप्त झाल्यावर पुनर्जन्म घडविणाऱ्या उपादानांचा नाश होतो, वासनेचा समूळ उच्छेद होतो, मरणसमयीं निर्वाणप्राप्ति होते व पुनर्जन्म प्राप्त होत नाहीं. अर्हत्पद लाभल्याबरोबर निर्वाणाचा साक्षात्कार होऊं लागतो; परंतु मानसिक दु:ख नाहींसें झालें तरी त्याचें शारीरिक दु:ख मरणानेंच नष्ट होतें; व तेव्हां पूर्वीं साक्षात्कार झालेल्या निर्वाणाला परि-निर्वाण म्हणतात.

---

(१६) (जैन) आर्हत दर्शन

आर्यांच्या वेदांना प्रमाण न मानणारे जे अनेक पंथ हिंदुस्थानांत आहेत त्यांतलाच एक पंथ जैनांचा आहे. जैनांच्या मताप्रमाणें त्यांच्या धर्माचा उल्लेख ऋग्वेदांत आढळतो. कारण 'ऋषभ्' हें नांव ऋग्वेदांत आलें आहे. तसेंच दुसऱ्या एका ऋचेंत असें म्हटलें आहे— " आम्ही पवित्र किंवा पापापासून मुक्त असणारे व दिगंबर देवांना प्रसन्न करतों. ज्यांची जाति नग्न असते आणि वीरा म्हणजे बलवान् असते." यजुर्वेदांत "अर्हत ऋषभ् देवांना नमस्कार असो " असें वचन आलेलें आहे. तसेंच याच वेदांत इतरत्र खालील वचनें आहेत. "पवित्र ऋषभ् देवाला आणि इंद्ररूपी अध्वराला यज्ञामध्यें नग्नाला हवि देतो. रक्षण करणारे अमृत व सुगत व सुपार्श्व अशा पुरुहुताला म्हणजे इंद्राला ऋषभ् देव व वर्धमान म्हणतात, त्याला हवि देतो. अरिष्टनेमी गरुड आमचें कल्याण करो. वामदेव, ज्याचें विधान आम्ही शांतीसाठीं करितों तो आमचा अरिष्टनेमी आहे. त्याला हवि देतों." या उताऱ्यांतील देवतांचीं नामें जैनांच्या पवित्र नामावलींत समाविष्ट आहेत. जैनलोक हे जैनमत वेदांत आहे असें तर म्हणतातच, परंतु वेदापूर्वींचेंहि तें आहे असेंहि ते मानतात.

आनंदगिरिकृत शंकरविजयांत जैन शब्दाची व्युत्पत्ति दिली आहे ती अशी—" जीःजीवः आणि न =नाहीं: अर्थात् जीवाला पुनर्भव म्हणजे पुनर्जन्म नाहीं असें मानणारे जन्म शून्य म्हणजे जैन " ही अर्थात् जैनांची थट्टा होय. स्वतः जैन लोक जिन या शब्दाची व्याख्या देतात ती अशी—" राग, द्वेष इत्यादि दोषांना ज्यानें जिंकलें, अथवा ज्ञानाबरणीय, दर्शनावरणीय, मोहनीय, अंतराय, इत्यादि कर्मशत्रूंना ज्यानें जिंकिलें, तो किंवा ते जिन गणधरादि त्यांच्यामध्यें जे श्रेष्ठ तीर्थंकर केवळ ज्ञानी त्यांस जिनेश्वर म्हणतात. त्यांना वीतराग, अर्हत, परमेष्ठी, सर्वज्ञ शास्ता अशींहि नांवें आहेत. अर्थात् जिनाचे अनुयायी ते जैन होत." जैनधर्म हा हिंदुधर्माची किंवा बौद्ध धर्माची शाखा खचित नव्हे; महाभारतादि ग्रंथांत जैन व बौद्ध यांचा वेगवेगळा उल्लेख केलेला आहे; प्रथमपासून यज्ञ व हिंसा यांना विरोध करणें हें जैनधर्मानें विशेष लक्षण होतें असें दिसून येतें; तथापि हा धर्म मूळ ब्राह्मण

किंवा वैश्य यांनीं प्रस्थापित केलेला नसून त्याचा उगम क्षत्रियांपासून आहे, असें म्हणतात. क्षत्रिय व ब्राह्मण यांच्यांतील वेदकालीन स्पर्धा प्रसिद्ध आहेच. केवळ यज्ञनिंदेमुळें एखाद्या धर्ममताला किंवा तत्त्वज्ञानाला नास्तिक म्हणत नाहींत. त्याप्रमाणें यज्ञकर्मांना जैन धर्म निषिद्ध ठरवितो व वेदांना प्रमाण मानीत नाहीं, एवढ्यावरून तो नास्तिक किंवा अनार्य धर्म म्हणतां येत नाहीं, असें जैनांचें म्हणणें आहे.

जैन तीर्थंकरांपैकीं अलीकडच्या काळांतील सुप्रसिद्ध असा तीर्थंकर जो महावीर हा गौतमबुद्धाचा समकालीन परंतु त्याच्याहून बऱ्याच वर्षांनीं वडील होता असें सिद्ध झालें आहे. महावीर व बुद्ध हे उत्तर हिंदुस्थानचेच रहिवासी होत. महावीराचा काल खिस्तीशकापूर्वी ५९९–५२७ आणि बुद्धाचा काल ५५७ ते ४७७ असा मानतात. संन्यासदीक्षा हें धर्माचरणाचें एक श्रेष्ठ अंग आहे असें मानण्यांत जैन व बौद्धधर्म यांचें ऐकमत्य आहे. निर्वाण हा शब्द दोन्ही धर्मांतील सिद्धांतांत एकच आढळतो. या दोनहि मताचें खंडन श्रीशंकराचार्यांनीं आपल्या ब्रह्मसूत्रांवरील भाष्यांत केलें आहे. जन्मानें वर्ण प्राप्त होतो हा जो एक मुख्य सिद्धान्त हिंदुधर्मांत आहे तो या दोनहि धर्मपंथांना सारखाच मान्य नाहीं. तथापि तीर्थें, देवळें, देवता, पूजाविधि इत्यादींच्या बाबतींत जैन धर्माचें ब्राह्मणधर्माशीं जिव्हाळ्याचें साम्य दिसून येतें. तसेंच एकाच जैनकुटुंबांत हिंदुधर्मीय व जैनधर्मीय भाऊ भाऊ एकत्र नांदूं शकतात. किंबहुना जैन व हिंदु यांचे विवाहसंबंधहि होऊं शकतात असें म्हणतात. जैन मंदिरांतून पुजारी नेमावयाचे ते जैनच असतात; परंतु कित्येक जैन लोकांच्या घरचे पुजारी हिंदु ब्राह्मणहि असूं शकतात. बौद्ध धर्म हिंदुस्थानाबाहेर पसरला आहे, परंतु परदेशगमन न करण्याच्या बाबतींत हिंदुधर्म व जैन धर्म यांचा सारखेपणाच दिसून येतो. जैन धर्मांतील मुख्य पंथ श्वेतांबरी व दिगंबरी असे दोन आहेत. यांच्यामध्यें मुख्यतः धर्माचरणाचा फरक आहे. तत्त्वज्ञानाचा नाहीं. खिस्तापूर्वी तिसऱ्या शतकांत जैन धर्मांतील मतमतांतरांची तोंडमिळवणी करून एक प्रमाण धर्मग्रंथ निश्चित करण्याचा प्रयत्न पाटणा म्हणजे पाटलीपुत्र येथें स्थूलभद्र राजानें केला. मूर्तिपूजा न मानणारा असाहि एक स्थानकवासी नांवाचा श्वेतांबरांतील एक पोटवर्ग आहे. इ. स. ४५४ या वर्षी भावनगराजवळ बल्लभी येथें

पुन्हां एकदां मतमतांतरांची जुळणी करण्याकरितां व प्रमाण धर्मग्रंथ ठरविण्याकरितां विद्वत्परिषद् भरली होती. सामान्यपणें जैनांचे मुख्य अकरा अंगग्रंथ, बारा उपांगग्रंथ, सहा छेदग्रंथ, चार मूलग्रंथ, व दहा प्रकीर्णग्रंथ इतकें वाङ्मय प्रमाण मानलें जातें. जैनांचें बहुतेक वाङ्मय अर्धमागधीमध्यें आहे. संस्कृतमध्यें नाहीं. दिगंबर जैन हे आपल्या प्रमाणग्रंथांना चतुर्वेद असेंहि म्हणतात. आणि अर्धमागधी व संस्कृत यांचें शब्दसाम्य प्रसिद्ध आहे.

बौद्धांप्रमाणें जैन हेहि तर्कवादांत मोठे निष्णात होते. जैन हे चार्वाकांचे प्रतिपक्षी असून त्यांनीं चार्वाकांचें खंडन केलें आहे. जैन तत्त्वज्ञानांत ज्ञानप्रामाण्याचीं मुख्य दोन साधनें मानतात. एक प्रत्यक्ष व दुसरें परोक्ष; परंतु प्रत्यक्ष या शब्दाचा अर्थ नैयायिक करतात तसा ते करीत नाहींत.

इंद्रियार्थ संनिकर्षानें होणाऱ्या ज्या ज्ञानप्रमाणाला नैयायिक प्रत्यक्ष म्हणतात त्याला हे परोक्ष असें नांव देतात. कारण तें त्यांच्यामतें खरें प्रत्यक्ष होऊं शकत नाहीं. त्यांच्या मतें इंद्रियार्थ संनिकर्षानें जें ज्ञान होतें त्यांच्या पांच पायऱ्या आहेत. त्या अशा——(१) व्यंजनावग्रह, (२) अर्थावग्रह, (३) इहावग्रह, (४) अवयग्रह, (५) धारणा. व्यंजनावग्रह म्हणजे ज्ञाता व ज्ञानविषय यांचा संबंध येणें. अर्थावग्रह म्हणजे पदार्थ हा कोणी अनात्म आहे इतकें स्थूल ज्ञान होणें. इहा म्हणजे स्मरण आणि साधर्म्य वैधर्म्य यांच्या साहाय्यानें वस्तुविवेक करणें. अवय म्हणजे वस्तूची ओळख होणें, व हें किंवा तें असा नामनिर्देश करतां येणें. आणि धारणा म्हणजे वस्तुसंबंधानें विचार सिद्ध होणें. या निरनिराळ्या ज्ञानस्थिति लक्षांत घेतल्या तर त्यांवरून इंद्रियज्ञान हें इंद्रियार्थ सन्निकर्षाबरोबर एकदम होत नाहीं. तर सन्निकर्षापासून शेवटीं विचारापर्यंत मजल येण्याला मध्यंतरीं कांहीं क्रिया आहेत व वेळ लागतो. अथवा ज्याला आपण प्रत्यक्ष ज्ञान म्हणतों त्यांत अनुमानाचीहि मदत लागते, असें आधुनिक कांहीं मानसशास्त्रवेत्ते म्हणतात तसेंच जैन तत्त्वज्ञांचें मत होतें असें दिसून येईल. आणि प्रत्यक्षाला परोक्ष हें नांव आणि साक्षात्कारजन्य ज्ञानाला प्रत्यक्ष किंवा केवलज्ञान हें नांव देण्याचें स्वारस्य कळून येईल. या परोक्ष ज्ञानामध्यें स्मृति प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान व आगम इतक्या सर्वांचा समावेश होतो. ज्ञानप्रामाण्याविषयीं जैनांचा इतर सर्वांशीं मतभेद आहे. चार्वाकाशीं मतभेद

असा कीं, चार्वाक हा अनुमान किंवा तर्क हें प्रमाण म्हणून मानीतच नाहीं. बौद्ध हे बाह्यसृष्टि अशी मुळींच सत्यस्वरूपाची मानीत नाहींत यामुळें ज्ञान हें केवळ स्वतःप्रमाण आहे असें ते मानतात. जैन तसें मानीत नाहींत. नैयायिक व मीमांसक हे असें मानतात कीं, ज्ञान हें स्वतः स्वतःचें होत नसून पदार्थांच्या द्वारें होतें. पण जैनांचें म्हणणें असें कीं, ज्ञान हें दोन्ही गोष्टी करतें; म्हणजे वस्तुद्वारा व स्वतःच्या स्वतंत्र रीतीनेंहि प्रकट होतें.

जैन तत्त्वज्ञानांत मुख्य नऊ पदार्थ मानतात ते असे—(१) जीव, (२) अजीव, (३) पुण्य, (४) पाप, (५) आस्रव, (६) संवर, (७) बंध, (८) निर्जर, (९) मोक्ष. जीव हें तत्त्व बोधात्मक व अजीव हें अबोधात्मक असून त्यांचा विवेक करावा लागतो. जीवाला चेतना आहे. चैतन्याचे ज्ञान दर्शन इत्यादि गुण आहेत. सुख व वीर्य हेहि त्याचेच गुण आहेत. तसेंच जीव हा उपयोगमय अमूर्ति (जड द्रव्याचा आकार नसलेला) कर्माचा कर्ता, देहसमव्याप्त, कर्मांचीं शुभाशुभ फळें भोगणारा, संसारी, कर्मभोग संपल्यानंतर सिद्ध होण्याची पात्रता असणारा, आणि सिद्ध झाल्यानंतर वर त्रैलोक्यशिखरापर्यंत गमन करणारा असा आहे. सांख्य व नैयायिक यांप्रमाणें जैन हे जीवाला निर्गुण मानीत नाहींत. सांख्य-मतें जीवाला कर्तृत्व नाहीं, पण जैनमतें तें आहे. सांख्य, नैयायिक व वेदान्ती यांच्यामतें जीव हा सर्वव्यापी आहे; पण जैनमतें जीवाला ज्या प्रकारचा देह मिळेल त्याप्रकारें तो लहान किंवा मोठा असा मर्यादित आकार धरतो. बौद्धमतें कर्माचें फळ भोगणारा आत्मा असा कोणी नाहीं; पण जैनमतें जीव हा भोक्ता आहे. वैशेषिकमतें जीवाला स्वर्ग किंवा नरक ईश्वरेच्छेनें मिळतो, पण जैनमतें तो कर्माप्रमाणें मिळतो. मीमांसकमतें जीवाला फार तर स्वर्गलोक मिळतो तथापि मुक्ति मिळत नाहीं, पण जैन-मतें जीव स्वतःची मुक्ति आपणच मिळवूं शकतो. बौद्धमतें जीव क्षणिक आहे पण जैनमतें तो क्षणिक नाहीं. तसेंच तो संसारांत असतो, कर्में करितो, व वर स्वर्गांतहि जाऊन मोक्ष मिळवितो. (वर जीव हा शब्द आला आहे त्याचा सर्वत्र ' जीवात्मा ' असा अर्थ समजावयाचा.) जैनमतें इंद्रिय, बळ, आयुष्य आणि श्वासोच्छ्वास हे चार जीवात्म्याचे प्राण होत. संसारी जीवाला, म्हणजे अशुद्ध जीवाला, ज्ञान व दर्शन इत्यादि शक्ति फार

परिमित असतात. व मनासह इंद्रियाच्या योगानेंच कायतें संसारी जीवाला ज्ञान होतें. मुक्तजीव हेच सिद्ध होत व त्यांना शुद्ध जीव म्हणतात. ते संसारबंध तोडतात; शरीररहित होतात; त्यांना जरामरण येत नाहीं; आणि दर्शन, ज्ञान, वीर्य व सुख यांचें ऐश्वर्य त्यांना अनंतकालपर्यंत घेतां येतें. त्यांना आठ प्रकारच्या मूलगुणांची प्राप्ति झालेली असून ते आठहि प्रकारच्या कर्मांचा नाश करूं शकतात. त्यांना त्रैलोक्याचेंहि ज्ञान होतें.

संसारी जीवामध्यें त्रस व स्थावर असे दोन भेद आहेत. तसेंच एकेंद्रिय, द्वींद्रिय, त्रींद्रिय असेहि त्यांत अनेक भेद आहेत. शंख वगैरेंना दोन इंद्रियें, मुंग्या वगैरेंना तीन, भ्रमर वगैरेंना आणखी चार, मनुष्याला पांच, असे सेंद्रिय जीवांचे प्रकार आहेत. एक इंद्रिय असणाऱ्याला चार प्राण; दोन इंद्रियें असणाऱ्याला सहा प्राण; त्रींद्रियाला सात प्राण; चतुरिंद्रियाला आठ अशीच रचना आहे. पंचेंद्रिय जीवांचे दोन प्रकार. पैकीं समनस्क या विभागांत देव, मनुष्य, तिर्यंच व नारक असे चार भेद आहेत. चार इंद्रियांपर्यंत असणारे जीव हे सर्व अमनस्क म्हणजे त्यांना मन नाहीं इत्यादि कोणचीहि गोष्ट घेतली तरी तिचे भेद-पोटभेद व त्यांचे फिरून विभाग व उपविभाग करीत जाण्याची जैनांची पद्धति अखेर कंटाळवाणी होते. उदा० एका जीवाचे तेरा मुख्य भाग सांगून, फिरून त्या प्रत्येकांत भेदच भेद सांगितलेले आहेत. अशा रीतीनें एका जीवाचे सुमारें पन्नास पाऊणशें विभाग होतात. जसे जीवाचे तसेंच अजीवाचे. अजीवामध्यें मुख्य दोन भाग, रूपी व अरूपी असे आहेत. रूपी देह हा जड द्रव्यात्मक साकार होय. अरूपी अजीवामध्यें धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय, आकाशास्तिकाय आणि काल असे चार मुख्य भेद आहेत. तसेंच पुण्य हा पदार्थ घेतला तर त्याचे मूलप्रकृतिप्रकार नऊ, पुण्याच्या फलांचे प्रकार बेचाळीस आहेत. चौथा पदार्थ पाप. त्याचे प्रकार अठरा. शेवटला जो प्रकार मिथ्यादर्शन शाल्य त्याचे पंचवीस भेद आहेत. तसेंच पापांच्या फलांचे प्रकार ब्यायशीं आहेत, पांचवा पदार्थ आस्रव. त्याचे कर्मप्रवेशाचे मुख्य सतरा व गौण पंचवीस मिळून बेचाळीस प्रकार आहेत. सहावा पदार्थ संवर याचे एकंदर सत्तावन भेद आहेत. त्याची वर्गवारी अशी—समिति (५), गुप्ती (३), ऋषाह (२२), यतिधर्मदशा (१०), आचारनियम (५), अनुप्रेक्षा

किंवा भावना (१२). सातवा पदार्थ बंध. त्याचे प्रकार चार. आठवा पदार्थ निर्जरा. त्याचे पोटभेद खालिलप्रमाणें:—बाह्य (६). शिवाय या सहांत आणखी कित्येक पोटभेद. आभ्यंतर (६) व त्यांत फिरून पोटभेद. नववा पदार्थ मोक्ष. हा भोगणाऱ्या सिद्धाचे प्रकार १५. कर्माचे उगम चार. खुद्द कर्माचे प्रकार आठ. (१) ज्ञानावर्णीय कर्म. त्याचे पोटभेद ८. (२) दर्शनावर्णीय कर्मे. (३) मोहनीयक. याचे अठ्ठावीस भेद. (४) अंतरायकर्म. हीं सर्व कर्मे मिळून धातिन नांवाचा मुख्य विभाग होतो. दुसरा मुख्य विभाग अघातिन कर्म नांवाचा. त्याच्या पोटीं वेदनीय, आयु, नाम आणि गोत्र असे भेद आहेत. शिवाय आयुःकर्माच्या पोटीं नऊ भेद आहेत. याशिवाय इतरहि अनेक प्रकार कर्माचे आहेत. आणि शेवटीं मोक्षाचे प्रकार चौदा असून त्यांच्यापैकीं कित्येकांखालीं फिरून पोटभेद सांगितले आहेत. याबरून जैनी तत्त्वज्ञान्यांची बुद्धि फाजील कुशाग्र असून एका केसाचे अनंत विभाग करण्याची त्यांच्यामध्यें बुद्धिशक्ति होती असें दिसतें !

जैनधर्म हा, त्यावर यतिधर्माच्या ध्येयाचें दडपण पडल्यामुळें, कर्मयोगाचा ‘ उपदेश ’ करीत असल्याचें फारसें आढळत नाहीं. जैन हे पुरुषरूप ईश्वर मानीत नाहींत. त्याची जागा अनेक सिद्धस्थितीला पोंचलेल्या आत्म्यांनीं घेतलेली आहे. ते सर्व सारख्या दर्जाचे मानले जातात. कदाचित् अदृश्य रूपानें त्यांचें सहाय्य या जगांतील जीवांना मिळत असेल. तथापि जैन हे मूर्तिपूजक असल्यानें त्यांच्यामध्यें प्रार्थनेचा धर्मविधि आहे व तो उपासनेच्या भावनेला पोषक आहे. जैन स्वतःला निरीश्वरवादी म्हणवीत नाहींत. नीति, सदाचरण, व परोपकार हीं त्यांनीं आपलीं व्यवहारांतील मुख्य ध्येयें ठेवलीं आहेत.

ईश्वरापेक्षां आत्मा हाच आपला आप्त म्हणजे हितकर्ता अधिक आहे असें ते मानतात व विशेष शुद्ध स्वरूपाचा जो आत्मा किंवा सिद्ध आत्मा तोच त्यांचा परमात्मा होय. या दृष्टीनें परावलंबनापेक्षां स्वावलंबनाचें तत्त्व त्यांच्या नीतींत अधिक उदित दिसतें !

जैन धर्माचे प्रवर्तक सृष्टिकर्ता ईश्वर मानीत नाहींत; ह्याचें कारण, सृष्टि कदाकाळीं कोणीतरी निर्माण केली हें त्यांना कबूल नसून ती अनादि व

अनंत आहे असें त्यांचें म्हणणें आहे. "सृष्टिकर्ता ईश्वर" मानणारांवर जैनांचे मुख्य आक्षेप हे कीं, ईश्वर असो अगर कोणीहि असो, अविद्यमान वस्तूंतून नवीन असें कोणीच कांहीं निर्माण करूं शकत नाहीं. शिवाय, सृष्टिकर्ता ईश्वर मानणें म्हणजे जगांतील सर्व सुखदुःखें–व मुख्यतः दुःखेंच यांची जबाबदारी त्याचेवर लादली पाहिजे; अर्थात् अशी दुःखमय सृष्टि उत्पन्न करणारा ईश्वर निर्दयच नव्हे तर स्वतःच उत्पन्न केलेल्या असंख्य प्राण्यांच्या दुःखांत आनंद मानणारा असा मानला पाहिजे, इ०. जैन दर्शनाचें हें एक मूलतत्त्व आहे कीं, कोणतीहि वस्तु नष्ट होत नाहीं व कोणतीहि वस्तु नवीन उत्पन्न होत नाहीं. (न सतः नाशः न असतः उत्पत्तिः) अर्थात् सृष्टिक्रम म्हणजे अनादि कालापासून अस्तित्वांत असलेल्या वस्तूमधील बाह्य रूपांतरें होत. म्हणजे सृष्टीमध्यें कितीहि रूपांतरें व स्थित्यंतरें होत असलीं व दिसत असलीं, तरी शेवटीं केव्हांहि सर्व वस्तुजात मिळून परिमाणानें तितकेंच राहणार; त्यांत कमी अथवा अधिक होणें शक्य नाहीं. जग हें नित्यानित्यात्मक आहे; म्हणजे, बाह्य स्थित्यंतराकडे पाहतां अनित्य, व मूलभूत द्रव्याचा विचार करतां नित्य आहे. हाच स्याद्वाद; म्हणजे सृष्टीकडे पाहण्याची दृष्टि. एकंदर द्रव्य अगर वस्तुजात पाहतां जग हें नित्य आहे. कारण, असलेलें कांहींहि अजीबात नष्ट होत नाहीं (न सतः नाशः) व नसलेलें सर्वस्वीं नवीन उत्पन्न होत नाहीं (न असतः उत्पत्तिः) पण त्याच मूलभूत द्रव्यामध्यें होणारीं स्थित्यंतरेंच केवळ जमेस धरलीं तर जग हें अनित्य आहे. यामुळें विश्व हें केवळ नित्यच आहे किंवा केवळ अनित्यच आहे असें मानणारांवर जैनांचा मोठा कटाक्ष आहे.

नित्यतां केचिदाचक्षुः केचिच्चानित्यतां खलाः
मिथ्यात्वानैव पश्यन्ति नित्यानित्यात्मकं जगत्

या तत्त्वज्ञानास अनुसरून प्रत्येक जीव हा पूर्ण ज्ञान, पूर्ण सामर्थ्य, पूर्ण आनंद यांनीं युक्त आहे. (जैनांच्या मतें आत्मे अनंत व भिन्न भिन्न आहेत व ते तसेच अनंत काळपर्यंत राहणार; त्या सर्वांचें पारमार्थिक रीत्या ऐक्य, अथवा मोक्षसमयीं परब्रह्मांत विलीनत्व त्यांना कबूल नाहीं. परंतु अनादि कालापासून जीवाचें अजीबाशीं (म्हणजे कर्माचें रूप धारण करणाऱ्या मुद्गलां-

शीं अगर जडाशीं) तादात्म्य झाल्यामुळें जीवाचे हे नैसर्गिक गुण लुप्त-प्राय झाले आहेत. व त्या कर्मावलेपामुळेंच जीव अनेक जन्म घेत. अज्ञान-जन्य व इतर दुःखें भोगीत संसारांत परिभ्रमण करीत आहे. ज्या मानानें कर्माचें हें आत्म्यावरील वेष्टन कमी–अधिक असेल, त्या मानानें जीव कमी-अधिक दर्जाच्या योनीमध्यें जन्मतो. म्हणून वनस्पति ही एकच इंद्रिय (स्पर्शज्ञान) असलेली हीनतम योनि होय. प्राणी हे द्वींद्रियी, त्रींद्रियी, चतुरिंद्रियी, अमनस्क पंचेंद्रियी व समनस्क (मन असलेले) पंचेंद्रियी अशा प्रकारचे असतात. प्रत्येक क्षणास जीव सुखदुःखांचा अनुभव घेत असतो, त्याबरोबर त्याच्या कर्मसंचयापैकीं कांहीं जुनें कर्म नष्ट होण्याचा, व नवीन कर्मांचा बंध होण्याचा, क्रम अहर्निश चालू असतो. जेव्हां जीव, नवीन कर्मबंध होऊं न देतां, आहे त्या कर्मांचा क्षय करील तेव्हांच तो प्रपंचांतून मुक्त होईल व मग त्याच्यामध्यें स्वभावतःच असलेले अनंतज्ञान अनंतसौख्य वगैरे गुण पूर्णत्वानें विकसित होऊन तो अनंत काळ त्यांचा उपभोग घेत राहील.

सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान व सम्यक्चारित्र्य हे तीन मिळून मोक्षमार्ग होय. या मोक्षमार्गाचा अवलंब केवळ समनस्क (मनानें युक्त असा जीवच करूं शकतो. सम्यग्दर्शन म्हणजे योग्य दृष्टि "हाच मोक्षमार्ग होय" अशी पूर्ण श्रद्धा; सम्यग्ज्ञान म्हणजे उपरिनिर्दिष्ट योग्य दृष्टि प्राप्त झाल्यामुळें होणारें पदार्थांचें यथार्थ ज्ञान; आणि सम्यक्चारित्र्य म्हणजे ज्यायोगानें नवीन कर्म आत्म्याशीं संलग्न होण्याचें कार्य थांबेल, व जुन्या कर्मांचा क्षय होईल असें आचरण.

अज्ञान व क्रोधादि ' कषाय ' हीं कर्मसंचयाचीं मुख्य कारणें होत. हीं ज्या मानानें कमी होत जातील त्या मानानें नवीन कर्मबंध होण्याचें थांबून विद्यमान कर्मांची निर्जरा (क्षय) होईल. क्रोधादि कषाय हे मुख्यतः स्वार्थमूलक असल्यानें, ज्या मानानें मनुष्य स्वार्थत्याग (स्वतःच्या प्रपंचाचा त्याग) करील, व सर्व प्राण्यांविषयीं साम्य बुद्धि व दुःखितांविषयीं दया-भाव धारण करील त्यामानानें त्याचा कर्मबंध थांबण्याचा अधिक संभव आहे. शेवटीं, अशा इंद्रियदमनाच्या (तपश्चरणाच्या) मार्गानें जेव्हां त्याचें स्वार्थमूलक क्रोधादि कषाय नष्ट होतात, व सर्वांविषयींचा प्रेमभाव त्याचे

ठिकाणीं पूर्णत्वाला पोंचतो, तेव्हां त्याला ' आप्त ' म्हणजे सर्वोपयोगी व सर्व कल्याणकारी उपदेश करण्यास पात्र अशी संज्ञा होते. कारण मनुष्य कितीहि ज्ञानवान् असला तरी जोंपर्यंत तो कषायावलिप्त आहे (म्हणजे जोंपर्यंत त्याचें मन स्वार्थपूर्ण आहे,) तोंपर्यंत त्याच्या तोंडून लोकहितकारी उपदेश बाहेर पडणें शक्य नाहीं.

जैन धर्म हा निवृत्तिमार्गाचा पुरस्कर्ता व कर्मयोगाला महत्त्व न देणारा आहे हा समज योग्य नाहीं. जैन धर्मतत्त्वांचें सूक्ष्म निरीक्षण करितां हा समज निराधार असल्याचें दिसून येतें. जैनधर्म हा कर्मक्षयार्थ इंद्रियदमनाचा व संसारत्यागाचा पुरस्कार करतो ही गोष्ट सर्वथैव खरी आहे; पण इंद्रिय-दमन म्हणजे परोपकारप्रवर्तक मनोव्यापाराचा त्याग नव्हे, आणि संसार-त्याग म्हणजे जगांतील दुःख व अन्याय याविषयींची बेफिकिरी नव्हे; तर इंद्रियदमन हें क्रोधादि स्वार्थजन्य विकारांचें निर्मूलन करण्याचें साधन होय. आणि संसारत्याग म्हणजे सर्व विश्वाचें ज्यायोगें कल्याण होईल अशा कार्याचा, व उपदेशाच्या आड येणाऱ्या व्यक्तिविषयक स्वार्थी प्रपंचाचा, त्याग होय. शिवाय तपश्चरण म्हणजे जरी संसारनिवृत्ति असली तरी ती ध्येय म्हणून नसून केवळ साधनभूत आहे. सर्वांना कल्याणकारी होईल असा उपदेश करणें हें ध्येय आहे. तशी पात्रता अंगीं येण्यासाठीं आवश्यक म्हणून हें तपश्चरण जैन धर्मांत सांगितलें आहे. रोगांतील लंघन हें जसें, ध्येय नसून रोगनाशानंतर सुग्रास अन्न पोटभर खाऊन पचवितां यावें म्हणून, अंगीकार-ण्यांत येतें, किंवा विद्यार्थिदशेंतील ब्रह्मचर्य जसें नंतरच्या संसारसुखाचें साधन असतें, तशी जैनधर्मविहित तपश्चरणाची गोष्ट आहे. मात्र या सत्याकडे कित्येक पंडित म्हणविणाऱ्या जैनांचें दुर्लक्ष झालें आहे व साधनालाच यांनीं ध्येयाच्या स्थानीं नेऊन बसविलें आहे !

पण जैन धर्मग्रंथांचें सूक्ष्म निरीक्षण केलें असतां या कल्पनेचा फोलपणा प्रत्ययास येतो; व जैनांचीं धर्मतत्त्वें निवृत्तिपर मुळींच नसून सर्वस्वीं प्रवृत्तिपर आहेत हें स्पष्ट होतें. उदाहरणार्थ, जैनधर्माचा हा मूलभूत सिद्धांत आहे कीं, यतीची तपश्चर्या पुरी होऊन, म्हणजे स्वार्थमूलक विकारांवरील त्याचा विजय पूर्ण होऊन, त्याचें ज्ञान पूर्ण व निर्दोष होतांच (म्हणजे त्याला ' केवल ' ज्ञान प्राप्त होतांच) त्यानें तत्क्षणीं परोपकाराच्या (उपदेशाच्या) कार्यास

लागावें. हें परोपकाराचें कार्य देहावसान होईपर्यंत अव्याहत चालवावें. याप्रमाणें प्रत्येक सामान्य केवलज्ञानी यतींनीं व विशेष केवलींनीं (म्हणजे तीर्थंकरांनीं) केलें आहे, व लोकांमध्यें परस्परांविषयीं प्रेमभाव वाढेल असा प्रयत्न केला आहे. संसारनिवृत्ति व तपश्चरण हेंच ध्येय असतें तर केवलज्ञान (म्हणजे स्वार्थी विकारांचा पूर्ण नाश) झाल्याबरोबर परोपदेशाचें अखंड व आमरणव्रत जैनधर्मानें सांगितलें नसतें.

केवलज्ञान अथवा मोक्ष म्हणजे सर्व भल्याबुऱ्या भावनांचा नाश, स्वार्थी व लोकहितकारी अशा सर्वच अंतःप्रेरणांचा अभाव म्हणजेच मुक्ति, असा जैनधर्माचा सिद्धांत आहे असें कित्येकांचें मत आहे. पण वस्तुस्थिति तशी नाहीं. क्रोध, अहंकार, कपट व लोभ (क्रोध, मान, माया व लोभ) या चार मुख्य कषायांचें निर्मूलन करणें अंतःशुद्धीस आवश्यक आहे, हा जैनधर्माचा सिद्धांत खरा; पण तो परोपकारास आवश्यक असलेल्या प्राणिमात्रावरील प्रेमाच्या भावनेशीं विसंगत नाहीं. उलट इंद्रियनिग्रह व कषायनिर्मूलन करण्याचें साधन म्हणून पुढील चार भावनांची वाढ प्रत्येक यतीनें करावी असें जैनधर्माचें म्हणणें आहे. प्राणिमात्राविषयीं सुहृद्भाव व प्रेम, गुणिजनांविषयीं प्रेमपूर्ण आदर, दुःखितांबद्दल करुणाभाव, व या विरहित (म्हणजे दुष्ट) प्राण्यांविषयीं तटस्थवृत्ति या त्या भावना होतः—

सत्वेषु मैत्रीं गुणिषु प्रमोदं क्लिष्टेषु जीवेषु कृपापरत्वम् ॥
माध्यस्थभावं विपरीतवृत्तौ सदा ममात्मा विदधातु देव ॥

केवलज्ञान म्हणजे सर्व विकारांचा व सर्व (चांगल्या व वाईट) भावनांचा नाश असा प्रकार असता तर केवलज्ञानाच्या प्राप्तीसाठीं वरील सद्भावनांचा परिपोष करण्याचा उपदेश जैनधर्मानें केला नसता.

क्रोधादि विकारांचा नाश झाल्यानें आत्म्याला केवलज्ञान होतें, याचा अर्थ त्याचें अनंतज्ञान. अनंत सामर्थ्यादि गुण प्रकट होतात असें जैन शास्त्रांत म्हटलें आहे. क्रोधादि विकार हे आत्म्याच्या अंगीं असलेल्या नैसर्गिक गुणांचा क्षय करणारे, त्यांस प्रकट न होऊं देणारे (कषतीति कषायः—(कष—घासणें) म्हणून या विकारांना ' कषाय ' म्हटलें आहे) आहेत असा जैनदर्शनाचा सिद्धांत आहे. आतां या विकारांचा ज्ञानाशीं काय संबंध, व हे नाहींसे झाल्यानें ज्ञानपूर्णत्वाला कां पोंचावें, अशी शंका येण्याचा संभव

आहे. पण हें केवलज्ञान म्हणजे विद्वत्ता नव्हे; कारण विद्वत्ता केवळ विद्यार्जनानें व दीर्घाभ्यासानेंच प्राप्त होते. स्वार्थमूलक बिकारांच्या नाशापासून उत्पन्न होणारें केवलज्ञान वेगळ्या प्रकारचें होय. पुष्कळांच्या अंगीं विद्वत्ता असते, परंतु जोंपर्यंत त्यांचा स्वार्थ संपला नाहीं तोंपर्यंत त्यांच्या ज्ञानांत शुद्ध व लोककल्याणकारीस्वरूप प्राप्त होत नाहीं. स्वार्थी मनुष्य कितीहि विद्वान् असला तरी त्याचा उपदेश स्वार्थप्रेरित असल्यानें तो लोकहितकारक ठरत नाहीं. क्रोध, कपट, अहंकार व लोभ हे विकार व्यक्तिगत स्वार्थाशीं निगडित असल्यानें ते मनुष्याच्या ज्ञानाला अशुद्ध स्वरूप देतात. असा मनुष्य आपल्या ज्ञानाचा उपयोग पुष्कळसा परपीडनाकडे करतो. पण इंद्रियनिग्रहानें व तपश्चरणानें हे विकार एकदां वश झाले, व मनुष्याच्या स्वार्थी वृत्तीचें निर्मूलन झालें म्हणजे त्याच मनुष्याचें ज्ञान शुद्ध होतें, त्या ज्ञानाचा उपयोग लोकहिताकडे होतो, व त्याच्या उपदेशावर लोकांची श्रद्धाहि बसते. "आधीं स्वार्थ सोडा, स्वार्थमूलक भावनांचें प्रथम निर्मूलन करा, ह्याशिवाय तुमचें ज्ञान कितीहि अगाध असलें तरी तें लोककल्याणकारी होणें शक्य नाहीं. तुमच्या आत्मज्ञानावर जोंवर लोभादि कषायांचें पटल आहे तोंपर्यंत तें ज्ञान विकृत स्वरूपांत प्रकट होईल किंवा प्रच्छन्न राहील, त्याचा प्रकाश लोककल्याणाचा मार्ग दाखविणारा होणार नाहीं." बुद्ध, खिस्त वगैरे महात्मे फार जाडे विद्वान् होते, किंवा त्यांच्यापेक्षां त्या काळीं अधिक विद्वान् पुरुष कोणी नव्हते असें प्रतिपादण्याचें साहस कोणीहि करणार नाहीं. परंतु लोभादि स्वार्थमूलक विकारावर त्यांनीं विजय मिळविला असल्यानें, व वर दर्शविलेल्या समताप्रमोद कारुण्यादि भावनांचा त्यांनीं विकास केल्यामुळें, सर्व प्राण्यांविषयीं त्यांच्या ठिकाणीं भूतदया बाणली व त्यांचें ज्ञान व त्यांचें उपदेशामृत सर्व जगाला मार्गदर्शक झालें. सारांश, "स्वार्थमूलक विकारांस वश झालेला मनुष्य स्वतःहि बुडतो व इतरांसहि बुडवितो, आणि त्याचे उलट स्वार्थरहित पुरुष स्वतःचा उद्धार करून जनतेच्या उद्धारासहि कारणीभूत होतो." हें जैनधर्माच्या तत्त्वज्ञानाचें सारसर्वस्व आहे. लोकांच्या उद्धारांतच आत्मोद्धार आहे, असें जैनांचें तत्त्वज्ञान आहे. असें असतां, जैनधर्म हा केवळ आत्मकल्याणाचा मार्ग दाखविणारा आहे, जगाशीं व जगाच्या प्रपंचाशीं मुमुक्षु पुरुषाला कांहीं कर्तव्य नाहीं असें प्रतिपादणारा आहे, हा समज सर्वस्वीं चुकीचा आहे.

जैनधर्म हा जसा पूर्ण स्वार्थत्यागाचा व निष्काम लोकसेवेचा मार्ग दाखवितो, तसाच तो तितकी पात्रता नसलेल्या सामान्य प्रपंचमग्न लोकांनाहि ज्यांत परार्थहानि नाहीं अशा स्वार्थसाधनाचा मार्ग दाखवितो. पूर्ण स्वार्थत्यागाचा मार्ग म्हणजे पांच महाव्रतें आचरणें हा होय. अहिंसा, सत्य, अस्तेय, सर्वपरिग्रहत्याग व ब्रह्मचर्य हीं तीं महाव्रतें होत. सर्वपरिग्रहत्याग म्हणजे खाजगी प्रपंचाचा पूर्ण त्याग. स्वार्थत्यागाची पूर्णता झाल्यावांचून आत्मज्ञान उज्ज्वल होणें शक्य नाहीं व ह्यावांचून शुद्ध लोककल्याणाचें व त्यांतच सांठवलेलें आत्ममुक्तीचें ध्येय साध्य होणें शक्य नाहीं, असा जैन धर्माचा आग्रह आहे. आपण स्वतःचा संसारहि करूं व मोक्षहि मिळवूं हें म्हणणें जैनधर्मास मान्य नाहीं. परंतु सर्वांनाच या गोष्टी शक्य नाहींत. अशा संसारी लोकांकरितां ' अणुव्रता 'चा मार्ग जैनधर्मानें उपदेशिला आहे. यांत ब्रह्मचर्य पाळावें लागत नाहीं, परंतु परस्त्रीत्यागाचें व स्वदारसंतोषाचें बंधन मात्र स्वतःवर घालून घ्यावें लागतें. सर्वसंगपरित्याग करावा लागत नाहीं, पण परिग्रहप्रमाण करावें लागतें. याचा अर्थ लोभाला मर्यादा घालावी लागते. इतरांच्या न्याय्य स्वार्थाच्या आड न येतां आपला स्वार्थ साधण्यास संसारी मनुष्याला परवानगी असते. याप्रमाणें आपल्या स्वार्थाला व आपल्या अंगच्या लोभादि विकारांना नीतितत्त्वांची मर्यादा घालणारा मनुष्य स्वतःला जैनधर्मानुयायी म्हणवूं शकतो. पण त्याला ' श्रावक ' ही संज्ञा आहे; सर्वसंगपरित्यागमय मुनिधर्म आचरल्यावांचून मोक्षप्राप्ति नाहीं.

मुनिधर्म व श्रावकधर्म या दोहोंचेंहि आचरण जो करूं शकत नाहीं, ज्याचा अन्यायमूलक लोभहि सुटत नाहीं, लोभादि कषाय पूर्णपणें जिंकणें दूर राहिलें त्यांवर मामुली नीतिबंधनांची मर्यादाहि जो घालूं शकत नाहीं, सारांश जो मनुष्य चोरी, लबाडी, विषयलोलुपता इत्यादिकांच्या द्वारें इतरांच्या न्याय्य स्वार्थाचा घात करणारें वर्तन करीत असतो, अशा मनुष्याला जैनधर्मांत स्थान आहे काय ? ज्याचे हातून महाव्रतें (मुनिधर्म) अगर अणुव्रतें (श्रावक धर्म) यांचें पालन होत नाहीं, म्हणजे ज्यानें सम्यक्चारित्र्य प्राप्त करून घेतलेलें नाहीं असा मनुष्य सुद्धां, तो जर सम्यग्दर्शनयुक्त असेल तर, जैन धर्मांत समाविष्ट होऊं शकतो. सम्यग्दर्शन म्हणजे योग्य दृष्टियुक्त होण्याचा हाच मार्ग आहे अशी श्रद्धा. अशी सम्यग्दृष्टि प्राप्त झाली

म्हणजे अंगीं असलेल्या ज्ञानाचें सम्यग्ज्ञानांत रूपांतर होतें; व अशा सम्यक्त्व (सम्यग्दर्शन) युक्त मनुष्याचें सद्वर्तन सम्यक्चारित्र्य ठरतें. सम्यक्त्वहीन मनुष्याचें ज्ञान मिथ्याज्ञान होय व त्याचें चरित्र मिथ्याचरित्र होय. सारांश, मिथ्यात्वाचा नाश होऊन सम्यक्दृष्टि प्राप्त होणें हें मोक्षमार्गांतील पहिलें पाऊल होय.

इंद्रियजन्य दुःखें तीं दुःखेंच, आणि इंद्रियजन्य सुखेंहि जडसृष्टीवर म्हणजे परद्रव्यावर अवलंबून असल्यानें क्षणभंगुर व त्याज्य होत. (परद्रव्य याचा अर्थ पुद्गल, जड. जिव व पुद्गलादि जड वस्तु यांना जैन तत्त्वज्ञानांत ' द्रव्यें ' ही संज्ञा आहे) शुद्ध ज्ञान तज्जन्य आनंद, वीर्य हे जे आत्म्याचे नैसर्गिक गुण त्यांपासून होणारें सुख हेंच खरें व अविनाशी सुख होय. लोभादि कषायांच्या प्राबल्यामुळें हे आत्मगुण प्रकट होत नाहींत, व मनुष्य इंद्रियसुखांतच लोलुप होऊन स्वत्व विसरतो व त्यामुळें त्याला शुभ-अशुभ कर्मानुसार बरे-वाईट जन्म घेत संसारांत परिभ्रमण करावें लागतें. सम्यक्त्व सम्यक्चारित्र्य (महाव्रतें) यांच्या योगानें जेव्हां तो कषायांचें निर्मूलन करील तेव्हांच तो अनंत (म्हणजे अविनाशी) ज्ञानापासून होणारा आनंद उपभोगण्यास पात्र होईल व या जड देहाची आयुर्मर्यादा संपतांच मुक्त होईल.

अनंतदर्शन (दर्शन म्हणजे अस्पष्ट ज्ञान), अनंतज्ञान, अनंतवीर्य व अनंतसौख्य हे आत्म्याचे नैसर्गिक गुण. दर्शन ही ज्ञानाच्या आधींचीच पायरी असल्यानें दोहोंत मूलतः भेद नाहीं; अनंत याचा अर्थ अविनाशी, कषायांचें निर्मूलन झाल्यामुळें कधींहि नष्ट न होणारें. जैन शास्त्रें अनंत याचा अर्थ अमर्याद असा करतात. त्यांच्या मतें केवल ज्ञान प्राप्त झालेल्या आत्म्याला भूत, वर्तमान व भविष्य या काळांतील सर्व वस्तूंचें, त्यांच्या संपूर्ण गुणधर्मांसह, एकाच क्षणीं ज्ञान होऊं शकतें. हें ज्ञान इंद्रियांच्या सहाय्यावांचून आत्म्यालाच एकदम होतें म्हणून यास प्रत्यक्ष ज्ञान म्हणतात. प्रत्यक्ष ज्ञानाचे अवधिज्ञान, मनःपर्ययज्ञान, व केवलज्ञान असे तीन प्रकार जैनशास्त्रें करतात. त्या सर्वांचें मूळ स्वरूप एकच. तें हें कीं, हीं तिन्हीं ज्ञानें इंद्रियांच्या द्वारें होत नसून प्रत्यक्ष आत्म्याला होतात. अवधिज्ञान मर्यादित असतें. (अवधि = मर्यादा). मनःपर्यय हें मर्यादितच पण अधिक सूक्ष्म

असतें. इतरांच्या मनांतील व्यापारहि त्यायोगानें आत्म्याला साक्षात् दिसतात. केवलज्ञान सर्वगामी व परिपूर्ण असतें. हीं तिन्ही प्रत्यक्ष ज्ञानें. मति व श्रुति हीं परोक्ष ज्ञानें होत. हीं इंद्रियजन्य ज्ञानें होत. मतिज्ञान म्हणजे स्पर्शन, रसन, घ्राण, नेत्र इत्यादिकांच्या द्वारें होणारें ज्ञान; श्रुतिज्ञान हें शास्त्रादिकांच्या अभ्यासापासून प्राप्त होणारें ज्ञान. हीं दोन्ही प्रकारचीं ज्ञानें प्राप्त करून घेण्यास आत्म्याला पांच स्थूल इंद्रियें व मन हें सूक्ष्मेंद्रिय अशा सहा इंद्रियांवर अवलंबून राहावें लागतें, म्हणून हीं परोक्ष ज्ञानें होत. मिथ्यात्व व लोभादिकषाय यांमुळें कर्मलिप्त झालेल्या आत्म्याला इंद्रियांच्या सहाय्यावांचून कसलेंच ज्ञान होत नाहीं; पण कषायांच्या निर्मूलनानें कर्मांची निर्जरा (क्षय) झाली म्हणजे आत्म्याला प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त होतें; व ही निर्जरा पूर्ण झाली म्हणजे केवलज्ञान होतें.

कषायजनित कर्मावलेपामुळें अनंतदर्शन व अनंतज्ञान हे आत्मगुण जसे प्रकट होण्याचे थांबतात, तसेंच शुद्धज्ञानजन्य अनंतवीर्य व अनंतसौख्य हे गुणहि अप्रकट स्वरूपांत राहतात. लोभादि कषाय हे आत्म्याच्या शक्तीचा क्षय करणारे आहेत. जसा ज्वरामुळें शारीरिक शक्तीचा ऱ्हास होतो, शरीराचें बल उष्णतेच्या रूपानें निघून जाऊन शरीर दुर्बल होतें, तसेंच क्रोधादि विकारांमुळें संतप्त झालेला आत्मा आपलें बळ गमावतो व त्याची शक्ति क्षीण होते. या कषायांचें निर्मूलन करणें हाच आत्मबल वाढविण्याचा मार्ग असून, त्यांच्या पूर्ण निर्मूलनानेंच आत्म्याच्या अंगीं असलेलें अनंत (अविनाशी) वीर्य (सामर्थ्य) प्रकट होतें.

जैनधर्म हा अद्वैतवादी नसून द्वैतवादी आहे. या विविध सृष्टीच्या मुळाशीं एकजिनसी सूक्ष्मतत्त्व आहे हें तत्त्व जैनधर्मास मान्य नाहीं. जीव व पुद्गल अशीं दोन द्रव्यें जगांत आहेत असें जैनांचें म्हणणें आहे. पृथ्वी, जल, तेज व वायु अथवा इंद्रियांस गोचर होणारे जगांतील सर्व पदार्थ हे पुद्गल द्रव्याचेच विविध प्रकार होत. धर्म, अधर्म, काल व आकाश अशीं आणखी चार द्रव्येंहि जैनशास्त्रांत उल्लेखिलीं आहेत. आकाश अनंत आहे. परंतु जीव व पुद्गल यांचा ज्यांत निवास आहे असें आकाश (याला लोकाकाश म्हणतात) मर्यादित आहे. याच्या पलीकडे अलोकाकाश. धर्म व अधर्म हीं द्रव्यें लोकाकाशाला व्यापून आहेत; त्यांपलीकडे यांचें अस्तित्व

नाहीं. (धर्म अधर्म यांचा अर्थ नेहमींचा नाहीं. पारिभाषिक विशेष प्रकारचा आहे.) धर्मद्रव्य हें वस्तूच्या गतीला आवश्यक आहे व अधर्मद्रव्य स्थितीला (म्हणजे गतीच्या अभावाला) आवश्यक आहे. हीं द्रव्यें कल्पण्याचें कारण एकच दिसतें. जैनांच्या मतें आत्मा पुद्गलमय कर्मबंधनापासून मुक्त झाला. व त्याचा जड देह नष्ट झाला म्हणजे, त्याचा स्वभाव ऊर्ध्वगमन असल्यामुळेंच तो लगेच क्षणार्धांत वर लोकाकाशाच्या शिखरापर्यंत जातो, व तेथें सिद्ध झालेल्या जीवांकरितां असलेल्या शिलेवर बिराजित होऊन स्थिर होतो. यापलीकडे असलेल्या अलोकाकाशांत तो जाऊं शकत नाहीं, कारण अलोकाकाशांत धर्मद्रव्य नसल्यानें आत्म्याची गति चालू राहणें शक्य नाहीं. आतां, धर्मद्रव्य हें गतीला आवश्यक आहे; व तें केवळ आकाशाच्या विशिष्ट भागांत (लोकाकाशांत) आहे असें मानलें नसतें, तर कर्ममुक्त झाल्यामुळें ऊर्ध्व दिशेनें प्रवासास निघालेला आत्मा कधींहि न थांबतां अनंत काळ भटकत राहिला असता; आणि अशा रीतीनें संसारपरिभ्रमणांतून सुटलेल्या मुक्तात्म्याला कायमचें ऊर्ध्वगमन करीत राहावें लागलें असतें ! कारण आकाश हें अनंत असल्यानें हें भटकणें थांबावयाचें कसें ? ही हास्यास्पद आपत्ति टाळण्याकरितां धर्मद्रव्य कल्पिलेलें दिसतें. आणि ' गती 'ला आवश्यक धर्मद्रव्य कल्पिलें म्हणून त्याच्या जोडीला ' स्थिती 'ला आवश्यक अधर्मद्रव्य कल्पिलें गेलें.

हीं द्रव्यें न कल्पितां व आत्म्याच्या अंगीं ऊर्ध्वगमन हा गुणहि न कल्पितां कार्यभाग साधला असता. पण तसें केलें असतें म्हणजे कर्मबंधापासून मुक्त झालेला आत्मा ह्या स्थितींत जेथें तो मुक्त झाला तेथेंच राहिला असता. कारण संसारपरिभ्रमण करविणारें कर्म नष्ट झाल्याबर त्याला स्थानत्यागाचें प्रयोजनच राहिलें नाहीं. पण मग मुक्तात्मे पृथ्वीतलावरच राहतात असा सिद्धान्त ठरला असता; अर्थात् अनेक प्रकारच्या स्वच्छ अस्वच्छ अशा जड सृष्टींत संसारी प्राण्यांच्या अंगाखालीं व पायाखालीं सर्वत्र मुक्तात्मे वास करीत आहेत असें मानावें लागलें असतें ! ही आपत्ति टाळण्याकरितां आत्म्याच्या अंगीं ऊर्ध्वगमन हा गुण कल्पावा लागला, व कर्मनाश होतांच तो गुण प्रकट होतो, ऊर्ध्वगमनाला प्रारंभ होतो, असें मानावें लागलें. पण मग आकाश अनंत असल्यानें, मुक्तात्म्याचें ऊर्ध्वगमन कदापि संपुष्टांत येण्याचा संभव

न दिसल्यामुळें, धर्मद्रव्य कल्पून या गमनाला लोकाकाशाच्या शिखरीं मर्यादा घालावी लागली, असें दिसतें.

क्रोधादि कषायांच्या निर्मूलनानें कर्मनाश होतो असें वर म्हटलें. पण सर्व कर्में नष्ट होत नाहींत. तर दर्शन (स्थूलज्ञान), ज्ञान, वीर्य व सौख्य या गुणांस प्रतिबंध करणारीं दर्शनावरण, ज्ञानावरण, मोहनीय व अंतराय हीं कर्मेंच नष्ट होतात. हीं आत्म्याच्या नैसर्गिक गुणांचा नाश करणारीं म्हणून यांस घातिकर्में असें म्हटलें आहे. हीं नष्ट झालीं म्हणजे आत्म्याचें ज्ञान शुद्ध व अविनाशी होतें; व तो " आप्त " या दर्ज्याला पोंचतो. म्हणजे सर्व प्राण्यांना कल्याणकारक असा उपदेश करण्यास तो पात्र होतो; व देह आहे तोंपर्यंत हें परोपकाराचें कार्य अव्याहत चालतें पण देह आहे तोंपर्यंत आत्मा सर्वस्वीं मुक्त होत नाहीं. आयुर्मर्यादा संपली म्हणजे बाकीचीं कर्में (अघातिकर्में) आपोआप क्षीण होतात व आत्मा मुक्त होतो. देहधारी शुद्धात्म्याला (ज्याचीं घातिकर्में नष्ट झालीं, पण ज्याचें आयुष्य संपलें नाहीं त्याला) ' जीवन्मुक्त ' म्हणतां येईल.

श्वेतांबर व दिगंबर या पंथांतील भेद इतकाच कीं, सर्वसंगपरित्यागाचें महाव्रत पूर्णपणें आचरिलें जाण्यास वस्त्रेंहि सर्वस्वीं टाकलें पाहिजे असें दिगंबरांचें मत आहे; तर शरीर झांकण्यापुरतें शुभ्र वस्त्र परिधान केल्यानें संपूर्णपरिग्रहत्यागाच्या महाव्रतास बाध येत नाहीं असा श्वेतांबर संप्रदायाचा आग्रह आहे. शिवाय श्वेतांबर संप्रदायाच्या मतें स्त्रिया महाव्रतें धारण करून याच आयुष्यांत कर्मांचा पूर्ण संहार करून मुक्त होऊं शकतात. दिगंबरांच्या मतें स्त्रियांमध्यें तितकें सामर्थ्य नाहीं, म्हणून त्यांना याच आयुष्यांत संपूर्ण कर्मनाश करतां येणार नाहीं. कांहीं कर्म नष्ट करून त्या स्त्रीत्व छेदूं शकतात, व पुढील आयुष्यांत पुरुषजन्म घेऊन मग त्यांना उर्वरित कर्मांचा क्षय करून मुक्त होतां येतें.

परिशिष्ट

शाक्तदर्शन

[हें दर्शन या ग्रंथांतील शैवदर्शनापुढें द्यावयाचें. पण तें त्यावेळीं नजरेआड होऊन गेलें. तथापि त्याचाहि सारांश वाचकांना परिचित करून देणें योग्य आहे. म्हणून तें परिशिष्टरूपानें याखालीं दिलें आहे.]

शाक्तांच्या, विशेषतः वामपंथीय शाक्तांच्या, कांहीं आचारांमुळें शाक्तपंथी ग्रंथांच्या अध्ययनाविषयीं पौर्वात्य व पाश्चात्य पंडितांमध्यें सामान्यतः अनास्था असे. यामुळें इतर दर्शनांचा अथवा तत्त्वज्ञानपंथांचा जसा आस्थापूर्वक अभ्यास युरोपियन पंडितांनीं केला तसा या दर्शनाच्या वांट्यास तो आला नाहीं. पण अलीकडे, कलकत्त्याचे जुने हायकोर्ट जज्ज सर जॉन वुड्रॉफ यांनीं या पंथाचे ग्रंथ प्रसिद्ध केल्यापासून या पंथांतील सिद्धांतग्रंथ म्हणजे निव्वळ जादूटोणा व मंत्रतंत्र यांचें भारुड ही कल्पना नाहींशी होऊन, तेहि इतर पंथांतील तत्त्वज्ञानविषयक ग्रंथांसारखेच भारदस्त आहेत अशी कल्पना प्रस्थापित होऊं लागली आहे, व या ग्रंथांकडे पहाण्याची पूर्वींची दृष्टि पार बदलली आहे. इतर पंथांप्रमाणें या शाक्तांचेंहि कांहीं विशिष्ट तत्त्वज्ञान आहे. आणि विशेष हें कीं, हें तत्त्वज्ञान आधुनिक शास्त्रीय शोधांतील 'शक्ती'ची जी कल्पना आहे तिच्याशीं बरेंचसें जुळतें आहे !

शाक्त 'हे शक्तीचे उपासक' म्हणून शाक्त. ही शक्ति म्हणजे परमेश्वराची शक्ति. परमेश्वराला शाक्तांचें खास नांव शिव असें आहे. शाक्तांचा शिव हा वेदांत्याच्या ब्रह्माप्रमाणें कूटस्थ नित्य अविकारी असून, जगद्रूपी, सर्व विकार हे शिवाची जी शक्ति तिच्या ठायीं उत्पन्न होतात. शिव आणि शक्ति यांचें द्वैत नसून तीं दोन्ही एकस्वरूपच आहेत. शिवाविरहित शक्ति नाहीं, आणि शक्ति विरहित शिव नाहीं. शाक्तांच्या भाषेंत सांगावयाचें म्हणजे शिवाची शक्ति नष्ट झाली तर शिवाचें शिवस्वरूप नष्ट होऊन त्या ठिकाणीं फक्त 'शव' स्वरूप शिल्लक राहील ! अर्थात् शिव आणि शक्ति हीं अभिन्न एकरूप होत. पण एकरूप असूनहि पुन्हां तीं द्विरूप आहेत. कारण शिवाचें स्वरूप नेहमीं अविकृत राहतें,

आणि शक्तीचें स्वरूप हें मात्र नेहमीं बदलत असतें. या शक्तीच्या अहर्निश क्रियेमुळें सृष्टीची उत्पत्ति, लय, फिरून उत्पत्ति असा अव्याहत क्रम सुरू असतो. जगांतील कोणत्याहि पदार्थाचें परीक्षण केलें असतां त्याच्याठायीं पांच अंश आढळतात, ते म्हणजे पदार्थ असतो, पदार्थ भासतो, पदार्थ प्रिय वाटतो, त्याला नांव असतें. आणि त्याला रूप असतें. पैकीं पहिले तीन अंश हे ब्रह्मरूप असून दुसरे दोन अंश हे जगद्रूपी होत.

अस्ति भाति प्रियं रूपं नाम चेत्यंशपंचकम् ॥
आद्यं त्रयं ब्रह्मरूपं जगद्रूपं ततो द्वयम् ॥

सर्व विश्व हें शिवाच्या शक्तींतून उत्क्रांत होत असतें. सांख्य विश्वाचें मूलकारण प्रकृति मानतात, तद्वत् शाक्त विश्वाचें मूलकारण शक्ति मानतात. आतां सांख्यांच्या मतें प्रकृति ही जड आहे, व पुरुषाच्या सहाय्याशिवाय तिचा व्यापार सुरू होत नाहीं. पण शाक्तांच्या मतें शक्ति ही चित्स्वरूपी आहे व ती स्वभावताच क्रियारूप आहे. विश्वांतील जड दिसणाऱ्या सर्व वस्तूंचें आद्य कारण म्हणजे शिवाची चित्स्वरूपी शक्ति होय. चित्स्वरूपालाच कांहीं आवरण पडलें म्हणजे त्याला जड स्वरूप प्राप्त होतें. शांकरमताचे अद्वैती जगाचें कारण माया समजतात व ती अज्ञानस्वरूपी आहे असें मानतात. पण शाक्तांची शक्ति अथवा महामाया ही अज्ञानस्वरूपी नसून शिवाप्रमाणेंच चित्स्वरूपी होय. शक्ति ही चित्स्वरूपी नित्य व सत्य असल्यानें तिच्यांतून उत्क्रांत होणारें जग व संसार हेंहि सर्वथैव सत्यच होत. संसार स्थिर नसून अखंड परिवर्तनशील असला, व नामरूपें सारखीं बदलत असलीं, तरी तो मायावादी म्हणतात त्याप्रमाणें मिथ्या नाहीं.

संसार मिथ्या नसून सत्य मानला म्हणजे त्यांतून सुटण्याचा म्हणजे मोक्षाचा मार्गहि मायावाद्यापेक्षां भिन्न स्वीकारणें प्राप्तच होतें. मायावाद्यांच्या मतें संसार आभासात्मक व अज्ञानमूलक असल्यानें मोक्षाचा उपाय म्हणजे केवलज्ञान. अज्ञानाचा निरास फक्त ज्ञानानेंच होणार. पण सत्य वस्तूंच्या मिठींतून सुटण्याला विशेष क्रियात्मक योजनाच पाहिजे. या योजनेला शाक्त हे साधना असें नांव देतात. या साधनेमध्यें किंवा उपासनामार्गामध्येंहि शाक्तांचा कांहीं विशेष आहे. साधना इतर पंथामध्येंहि आहे. पण संसारांतून सुटण्याकरितां साधना सुरू करावयाची अशी कल्पना असल्यानें साध-

नेचें स्वरूप इतर पंथांत संन्यास देहदंडण वगैरे त्यागस्वरूपी मानलेलें आहे. उलट शाक्त हे साधनेचें स्वरूप त्यागात्मक नसून भोगात्मक मानतात ! त्यांच्या मतें भक्ति आणि मुक्ति, अथवा भोग आणि मोक्ष, यांच्यांत कोणताहि विरोध नाहीं. संसारांतील विविध भोग्यवस्तूंचा स्वीकार करणें यांत अन्याय्य व अशास्त्र कांहीं नाहीं. मात्र साधकानें हा उपभोग शास्त्रोक्त विशिष्ट प्रकारानें घ्यावा, म्हणजे या भोगांतूनच मोक्षप्राप्ति होईल ! कारण शिवाप्रमाणेंच शक्ति व तिचें कार्य संसार हीं सर्व सच्चिदानंदस्वरूपी होत. शक्ति ही स्वभावतःच क्रियास्वरूपी असल्यानें, व तिच्यांतून स्वभावतःच सृष्टीची उत्पत्ति, स्थिति, लय होत असल्यानें, शिवानें सृष्टि निर्माण केली ही परिभाषा योजण्याचें कारण नाहीं. सृष्टीच्या उत्पत्तिस्थितिलयाचें चक्र हें अनादिकालापासून अव्याहत सुरू आहे व कर्मसिद्धांताप्रमाणें त्याचा व्यवहार चालत आहे. अनेक वेळां सृष्टि उत्पन्न झाली आणि अनेक वेळां तिचा लय झाला. एकदां लय झाला म्हणजे तिचें कर्म शिल्लक उरेल त्याप्रमाणें पुन्हां तिची उत्पत्ति होते. आणि हा असा क्रम अव्याहत सुरू असतो. या क्रमांत चेतन आणि जड अशा दोन्हींचें आपआपल्या कर्माप्रमाणें नियमन होत असतें. शाक्तांच्या मतें कर्मचक्र फक्त जीवात्म्याच्याच मागें लागलेलें नसून जडाचेंहि तें नियमन करतें. जड आणि चेतन, जग आणि जीवात्मा, किंवा विमर्श आणि प्रकाश, हे शब्द सोयीकरितां वापरले तरी या जोडीपैकीं दोन्ही वस्तु सर्वस्वीं सत्य आणि शिवस्वरूपी होत. चिदानंदस्वरूपी जी शिवशक्ति तीच एकरूपानें जीवात्मा म्हणून वावरते व दुसऱ्या रूपानें जगत् म्हणून नटते--

देशकालपदार्थात्मा यद्यद्वस्तु यथा यथा
तद्रूपेणच या भाति तां श्रये संविदां कलाम् ।।

शक्तीचा विकास होत असतां ३६ तत्त्वें निर्माण होतात; सांख्य व वेदांती हे प्रकृतीपासून पृथ्वीपर्यंत फक्त २४ तत्त्वें मानतात. तंत्र ग्रंथ फक्त शाक्तांचेच नसून शैव, वैष्णव व शाक्त अशा तीनहि पंथांचे आहेत. आणि या तिन्ही पंथांच्या आगम ग्रंथांमध्यें तत्त्वांची संख्या ३६ च मानली आहे. या ३६ त सांख्य वेदांत्यांचीं प्रकृतीपासून पृथ्वीपर्यंतचीं २४ तत्त्वें अन्तर्भूत असून त्याच्या जोडीला शिवापासून प्रकृतीपर्यंत बारा तत्त्वांची भर

घातली आहे. हीं बारा तत्त्वें प्रकृतीपासून शिवाकडे जाणाऱ्या अनुक्रमानें घेतलीं असतां होतात तीं अशीं--पुरुष, माया; नंतर कला, काल, नियति, विद्या, राग या पांचांचे कंचुकपंचक, शुद्धविद्या, शक्ति आणि शिव. सच्चिदानंदस्वरूपी शिवशक्तीचा ३६ तत्त्वांत विकास होत असतांना ज्या वेळीं अहंभाव उत्पन्न होतो त्यावेळीं मी तूं जड अजड अशी द्वैती परिभाषा सुरू होते. पण परमार्थतः विश्वांतील चेतन आणि अचेतन हें सर्व सच्चिदानंदस्वरूपी शिवशक्तिच होत.

जडाचेंहि मूलस्वरूप शक्तिरूपच होय हें मत आधुनिक शास्त्राच्या-मताशीं जुळतें आहे. आधुनिकशास्त्रानें परमाणूचें पृथक्करण करून इलेक्ट्रॉन शोधून काढले आहेत, व ते द्रव्यरूप नसून शक्तिरूप (Energy) आहेत हें सिद्ध केलें आहे. या शोधामुळें, द्रव्य आणि शक्ति या एकरूप आहेत, दोहोंमध्यें पुनः शक्ति हें आद्यरूप आहे, व स्थूल दृष्टीला जड दिसणारा पदार्थ हा शास्त्रीय दृष्ट्या शक्तिकृत स्पंदनरूप आहे असें सिद्ध झालें आहे. हें मत "सर्व विश्व हें शक्तिरूप आहे' या शाक्तांच्या मताशीं जुळतें आहे. मात्र शाक्त लोक शक्ति ही चित्स्वरूपी मानतात, तसें भौतिक शास्त्र अद्याप मानीत नाहीं. शाक्तांच्या मतें जीवात्मा मन, बुद्धि आणि बाह्य जग हीं सर्वच शक्तीचीं म्हणजे चित्स्वरूपी शक्तीचीं रूपें होत. साधक हा शक्तीची पूजा करतांना मदिरासेवन करतो, त्यावेळची ती मदिराहि शक्तिरूपच ! तिला तो तारा द्रवमयी असें म्हणतो. शिवशक्तिस्वरूपी जें हें चित्तत्त्व तें म्हणजे निष्कल निरालंब ज्ञान अथवा ज्ञाता आणि ज्ञेय यांनीं विरहित शुद्ध ज्ञान होय. शिवाचें हें शुद्ध स्वरूप नेहमीं कायम अविकृत असून शक्तीच्या रूपानें जगाचा पसारा उभारला जातो. सूर्य स्थिर व अविकृत राहूनच्या राहून त्याचा प्रकाश जसा जगभर पसरतो तसा हा प्रकार होय. शक्तीचा विकास होऊं लागला म्हणजे ती निरनिराळ्या मुद्रा किंवा आकार धारण करते, व या आकाराप्रमाणें ३६ तत्त्वें निर्माण होतात. तीं निर्माण होत असतांना एका विशिष्ट अवस्थेंत जड आणि चेतन असा भेद निर्माण होतो. शक्तीच्या ज्या आकारांत 'कंचुक' किंवा आवरण जास्त दाट असतें तें जड भासतें, व ज्यांत हें आवरण विरळ असतें तें चेतन होतें. या चेतनांत पुन्हां अहंभाव उत्पन्न झाला म्हणजे जड आणि चेतन, मी आणि ते, असा दोहों-

तील भेद ठळकपणें प्रतीत होऊं लागतो. पण पारमार्थिक दृष्ट्या जड आणि चेतन हीं दोन्हीहि सच्चिदानंदस्वरूपी शक्तीचींच रूपें होत.

जीवात्मा मुक्त होतो त्यावेळीं त्याचें, आपल्या मर्यादित स्वरूपाचें, ज्ञान नष्ट होऊन, जीव शिव आणि जगत् हे सर्व एकरूप आहेत याची त्याला प्रतीति होते. म्हणजे बद्धावस्थेंत जीवाचें चित्स्वरूप अपूर्ण असतें तें मुक्तावस्थेंत पूर्ण होतें. वेदान्ती मानतात त्याप्रमाणें जीवात्मा हा जगापासून किंवा संसारापासून मुक्त होतो असें नव्हे ! तर जगत् आणि जीव दोन्ही एकरूपच आहेत असें त्याला पूर्ण ज्ञान होतें. 'मुक्ति म्हणजे अपूर्णत्वापासून मुक्ति' असा शाक्तांचा सिद्धांत आहे. मुक्तावस्थेंत जीवात्मा हा अपूर्ण मर्यादित न राहतां शिवशक्तिरूप पूर्णावस्थेंत जातो. ही मोक्षावस्था शक्तीच्या उपासनेनें प्राप्त होते. शाक्त हें अंतिम तत्त्व शिवशक्ति असें मानीत असले तरी उपासनेकरितां शक्तीचीच योजना करतात. कारण शिवस्वरूप हें कूटस्थ अविकारी अ[illegible] जगाच्या पसाऱ्याच्या मुळाशीं परिवर्तनशील शक्तिच असते. या पर[illegible]ांतून सुटावयाचें असल्यास शक्तीच्या सहाय्यानेंच सुटतां येतें. म्हणून उपासनेस शक्तीचीच योजना करतात. त्या शक्तीची प्रतीकरूपानें पूजा करतांना ती स्त्रीरूप, मातारूप, दर्शविली जाते. पण याबरून ही आद्यशक्ति मानवी अर्थानें स्त्रीलिंगी आहे अशी आकुंचित कल्पना मात्र शाक्तांनीं वागविली नाहीं. उत्पत्तिक्रियेमध्यें मातेचें अंग प्रधान असल्यानें, सृष्टीची उत्पादनकर्त्री जी आद्यशक्ति तीहि शाक्त लोक प्रतीकरूपानें मातारूप स्त्रीलिंगी मानतात इतकेंच. शिवाच्या साहचर्यानें वर्णन करतांना ती शिवाची अर्धांगी पत्नी होय, असेंहि दाखवितात. पण तात्त्विक दृष्ट्या तिचें वर्णन म्हणजे सच्चिदानंदरूपिणी हेंच होय. ह्या शक्तीच्या स्वरूपाविषयींच्या वर्णनानेंच शाक्तांचे ग्रंथ मुख्यतः भरलेले असल्यानें त्यांना शाक्त हें अभिधान प्राप्त झालें आहे.

